

GARCÍA LINERA, LECTOR DE UNA HISTORIA ABIGARRADA

ESPACIO ABIERTO

RAMIRO PARODI - ramiro.parodi@hotmail.com

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani / Departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación

FECHA DE RECEPCIÓN: 3-4-2020

FECHA DE ACEPTACIÓN: 4-6-2020

Resumen

El artículo busca realizar un aporte al problema de lo nacional en América Latina a través de la reflexión en torno a lo indígena como sujeto político a partir de diversos escritos de Álvaro García. Se realizará un rodeo por una de sus principales fuentes para pensar esta encrucijada: José Carlos Mariátegui. Se plantearán propuestas, intervenciones y límites del abordaje mariateguiano a la luz de las distintas coyunturas sobre las que piensa García Linera.

El escrito se divide en tres momentos que problematizan distintos artículos de García Linera donde el problema de lo indígena aparece. Nos acercaremos al mismo desde una pregunta por los procesos de subjetivación política. En ese sentido, no buscamos reconstruir una mirada descriptiva de los distintos aspectos de las comunidades bolivianas sino visitar el modo en el que fueron protagonistas de la conflictividad de dicho país desde la Revolución de 1952 hasta la Guerra del Gas en 2003.

De esta forma el problema abandona su aparente forma “teórica” para devenir una pregunta por la tarea política. Esta propuesta encuentra una clara tendencia desdemocratizadora en la folklorización de lo indígena que Mariátegui ya había detectado y que García Linera busca desarmar como la forma que toma el problema del indio en la coyuntura neoliberal. Por lo tanto, la propuesta para García Linera es construir una nueva trama estatal capaz de lidiar contra los acechos del presente y, al mismo tiempo, atenta a recuperar esa potencia política que la historia plebeya de Bolivia ha demostrado.

Palabras clave: García Linera, indianismo, nación, folklorización, Estado plurinacional

431

GARCÍA LINERA, READER OF A MOTLEY STORY

Abstract

The aim of this article is to contribute to a reflection about the indigenous as a political subject. To achieve this we will problematize different texts of Álvaro García Linera. We will also engage with an author that García Linera strongly references when he approaches this subject: José Carlos

Mariátegui. Limits and possibilities of the mariateguian approach will be evaluated in connection with the different situations which motivate García Linera's reflections.

Going back to the Peruvian intellectual is a way of establishing a critical historization in which the crises of the present shows the multiplicity of temporalities that inhabit it. Through this rereading, García Linera outlines an intervention proposal that takes up the motley Latin American heritage and seeks to translate it into a political practice: The Plurinational or Multicivilizational State. The problem thus abandons its apparent "theoretical" form to become a poignant question about the political task. This proposal finds a clear tendency towards de-democratization in the folklorization of the indigenous that Mariátegui had already detected and that García Linera now seeks to disarm as the form that the problem of the Indian takes in a neoliberal context.

Key words: García Linera, indigenous, nation, folklorization, plurinational state.

1. Introducción: La historia en García Linera

García Linera resulta escurridizo. Cuando se escribe su nombre se asumen múltiples riesgos, desde retornar al viejo problema del "autor" (y reponer todas sus confusiones) hasta aplanar sus discursos despojándolos de uno de sus mayores atributos: la interpelación masiva. Sus textos están abocados a la intervención política razón por cual es complejo ubicar las genealogías de sus conceptos o incluso rastrear alguna sistematicidad. Uno se enfrenta a un desarrollo teórico en permanente prueba con la coyuntura política que el propio escritor, en sintonía con su maestro Bolívar Echeverría, gusta denominar como "marxismo de los márgenes".

Podemos ubicar a García Linera en una serie de pensadores que han desarrollado sus reflexiones al calor de un proceso político. Ha sido siempre un militante y, en ese sentido, el estatuto de sus inquietudes es susceptible de ser comparada con las de Lenin, Mao, Gramsci, Mariátegui e incluso el propio Guevara.

El denominador común de estos personajes históricos es que las preguntas de sus reflexiones han sido el resultado de un proceso de lectura de sus coyunturas, donde los interrogantes ya estaban allí situados, aunque no hubieran sido, hasta ese momento, enunciados. La impureza de las clases sociales, la cuestión de la unidad nacional y el problema del indio son dramas que atraviesan a algunos de estos lectores de sus coyunturas. De este modo es posible ver que, así como la

forma de intervenir de García Linera no es nueva tampoco lo son algunos de sus cuestionamientos.

Decimos que sus textos leen su coyuntura y con eso no queremos reponer una interpretación estrictamente circunstancial o pragmática de sus planteos. Desde la perspectiva de Louis Althusser (1994) “coyuntura” difiere de “presente” en la medida en la que es una categoría que reúne la complejidad temporal y traza relaciones no evidentes con su historia. Seguimos la pista elaborada por Natalia Romé cuando, en su propia interpretación de la herencia althusseriana señaló:

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

El objetivo general de este texto es rastrear cómo aparece la problematización de lo indígena en distintos momentos de los escritos de García Linera. Dicha cuestión no se presenta sistematizada y “a la mano” del lector. Por el contrario, se encuentra anudada a otros problemas como el de la identidad nacional y el del Estado. Una estrategia viable para abordar este objetivo es rastrear tres “momentos”¹ cronológicos de la producción de García Linera con el fin de intentar trazar, en ese recorrido, una descripción acabada de su abordaje al problema del indio también nombrado a partir de la cuestión indígena campesina².

¹ Entiéndase esta división en términos meramente descriptivos. Es claro que la misma no señala tres bloques estancos, aislados unos de los otros, de la producción lineriana. Veremos cómo estos momentos se retoman los unos a los otros porque las preguntas insisten, no se resuelven, permanecen abiertas en una suerte de dialéctica inconclusa que privilegia las tensiones por sobre las resoluciones. El campo de estudios sobre la obra de García Linera es joven y está en constitución. Un estudio profundo sobre las diversas temporalidades que atraviesan su práctica teórica es necesario y ya encontramos un primer acercamiento en el dossier *Nación, Comunidad y Estado: aproximaciones críticas a la obra de Álvaro García Linera*, revista *Religación*, Quito, 2019.

² En este trabajo se verá más recurrentemente presentada la cuestión bajo el nombre del “problema del indio” ya que ese es el modo en el que Mariátegui se refiere a la misma. Sin embargo, autores como Guillermo Lora o René Zavaleta Mercado solían referirse a la misma bajo el nombre del “sujeto indígena campesino”.

Es preciso aclarar en esta introducción que el trabajo que realiza García Linera en los textos que analizaremos no busca reponer una descripción sociológica³ de las distintas comunidades indígenas que habitan Bolivia. Su interés es fuertemente político por eso proponemos pensar el modo en el que García Linera se refiere a lo indígena como una pregunta por los sujetos políticos o los procesos de subjetivación política en Bolivia.

El primer momento será retomado a través de un texto producido en 1990 denominado *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente* el cual está firmado por su seudónimo “Qhananchiri”⁴ y escrito al calor de las discusiones al interior del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK)⁵. Allí se dedicaba, entre otras actividades, a la publicación de textos de coyuntura a través de Ofensiva Roja, el brazo intelectual de la organización. El hecho de que en ese período de su vida escribiera a través de un nombre que no fuera propio es sintomático de las intenciones y de los modos de hacer del colectivo en el que militaba. Tal como señala Marcelo Percia escribir con seudónimo no siempre busca ocultar identidades, sino que quienes lo hacen

ponen en escena la convicción de que en cualquier pensamiento que se afirma como logro personal, trabajan argumentaciones que respiran en la historia: apodos de innumerables vidas hablantes (...) Hacen visible un modo de pensar, tratando de hacer invisibles a quienes pretenden esos pensamientos (Percia, 2017: 93-94).

³ Al respecto son pertinentes las investigaciones de Pablo Stefanoni (2012 y 2015) donde señala la dificultad de precisar quiénes son los indígenas y dónde se podrían delimitar sus fronteras. Concepción opaca desde la Colonia y en permanente proceso de mutación en cuanto a sus criterios de definición. Parte de estas mutaciones se explican por los cambios en las distintas formaciones sociales a partir de los procesos de desruralización y de migración interna. Lejos de ser una solución, las investigaciones basadas en la autoidentificación de esas comunidades han develado “una identidad ficticia” (Stefanoni, 2012: 4). Por su parte, García Linera se centra en su capacidad de organización política y en el modo en el que irrumpen en la escena política boliviana tomando el protagonismo que hasta La Marcha por la Vida de 1986 era de la Central Obrera Boliviana (COB).

⁴ Lengua aymara: aquel que clarifica las cosas

⁵ Para una noción más clara de las actividades del EGTK ver: EGTK: *La Guerrilla aymara en Bolivia* (Jaime Iturri Salmón, 1992).

El recorte en este primer momento, denominado “¿Qué es la folklorización?”, busca situar la relación de García Linera con José Carlos Mariátegui en torno a la problematización de lo indígena. A su vez, se hará mención a la búsqueda de García Linera por producir otra lectura (distinta a la de la izquierda tradicional boliviana representada por el Partido Obrero Revolucionario) de Marx en contra de las interpretaciones que restituyen la idea de un Fin o un Sujeto de la Historia. Finalmente, se hará mención a una interpretación propia de cómo García Linera entiende la concepción de sujeto político a partir de su énfasis en que estos se constituyen al interior de los procesos conflictivos.

Un segundo momento que retomaré será entre 1997 y 2004 a través de los textos “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política (1997)” y “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)”. Durante este período García Linera es liberado de prisión (1997) y comienza un trabajo militante e intelectual junto al Grupo Comuna⁶ (donde también participan Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Felipe Quispe y Luis Tapia) en el que intentan dar cuenta de la relación entre clases sociales, sindicatos, nación y comunidades indígenas en Bolivia a la luz de acontecimientos como la Guerra del Agua (2000)⁷. El segundo de los textos que presentaré es escrito a la víspera de su ascenso como vicepresidente (elegido en 2005, asume en 2006 junto a Evo Morales).

Este momento, denominado “Crítica al Neoliberalismo”, también continúa explorando la línea mariteguiana que permite pensar los procesos de folklorización de lo indígena pero ahora desde una crítica y una propuesta sobre

⁶ Para un conocimiento más acabado sobre el Grupo Comuna ver la tesis de Rodrigo Santaella Gonçalves (2013) denominada *Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia*, Campinas.

⁷ En el año 2000 se produjo una gran movilización en Cochabamba debido a que una parte de la población se oponía al acuerdo, impulsado por el Banco Mundial, que acordaron el presidente Hugo Banzer y la multinacional norteamericana Bechtel para privatizar el suministro de agua. La reacción del gobierno ante la manifestación fue reprimir inmediatamente produciendo cientos de heridos y un muerto. En esta movilización participaron García Linera y Evo Morales y para muchos teóricos, como Michael Hardt y Toni Negri, fue la revuelta que allanó el camino para la conformación y posterior ascenso del MAS.

lo estatal. La crítica apunta contra el Estado que, a partir de 1952, ha ido empobreciendo su vínculo con la ciudadanía. La propuesta intenta restituir un vínculo del Estado con la sociedad civil a partir de la incorporación de los movimientos sociales protagonistas de las luchas desde la Marcha por la Vida de 1986 hasta la Guerra del Gas del 2003⁸. Este momento actualiza la problematización del indio a partir de la incorporación del indígena campesino como efecto de los procesos de disputas políticas en Bolivia.

Finalmente, el tercer momento es el que lo encuentra a García Linera como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia. Este momento lo llamaré “Estado Plurinacional”. Acudiremos al texto *El Estado Plurinacional* el cual fue escrito en 2009, período en el que el Movimiento al Socialismo (MAS) ya había avanzado sobre una serie de medidas determinantes: redacción de una nueva constitución, estatización del gas y faltaban pocos meses para que se aprobara la nueva ley de educación.

Buscaré explorar cómo la problematización de lo indígena encuentra su traducción política en la figura del Estado Plurinacional. Describiremos cómo entiende García Linera la relación entre esta nueva constitución estatal y un proceso de lucha que tuvo como protagonistas al sector indígena campesino.

El camino propuesto no busca restituir ninguna “tradición lineriana”. Por el contrario, se trata de un recorrido discontinuo donde el problema del indio aparece y reaparece como fogonazos respecto de determinadas crisis de la historia y las identidades bolivianas. Dicho problema puede pensarse también como un síntoma que retorna en distintas discusiones en las que García Linera produce una lectura histórica de Bolivia a partir de distintos “nombres” que le otorga al Estado: “Estado Nacionalista”, “Estado Neoliberal” y “Estado Plurinacional”. Exploraremos esta cuestión en el desarrollo del escrito.

⁸ En el período intermedio de este recorte podríamos ubicar los bloqueos de los campesinos cocaleros del Chapare de 1987, el I Congreso Extraordinario de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) de 1988, la marcha indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990, la marcha de las mujeres cocaleras de 1995, los bloqueos y marchas contra el Plan Dignidad en 1998 y la Guerra del Agua del 2000.

2. Una escritura en puntos suspensivos

La práctica teórica de García Linera tiene un estatuto similar a *El Príncipe* o a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Nicolás Maquiavelo. Dotados de una terrenalidad radical, sus intervenciones son siempre estructuralmente incompletas⁹. Así como Lorenzo de Medici tiene que completar *El Príncipe* a través de su práctica política, del mismo modo es la nación boliviana la encargada de escribir, a través de su práctica, las posteriores líneas del tramado lineriano.

Es este carácter el que hace posible observar una relación poco nítida entre su teoría y su práctica ya que las respuestas teóricas se presentan en los actos políticos y no en un sistema de ideas. Sin embargo, esta condición no anula la pregunta por la verdad de esas intervenciones. Althusser, siguiendo a Spinoza, propone hablar de lo *verdadero* para referirse a la escritura de los hombres (o mujeres) políticos. En la propuesta de García Linera, lo verdadero es interno a ese proceso y solo acontece en la lucha sobre la que reflexiona. Serán las respuestas que escriba el pueblo boliviano, a través de sus intervenciones prácticas, las que probarán la efectividad y lo concreto de lo verdadero en García Linera. “No hay verdad, o mejor, no hay sino verdad efectiva, esto es definida por sus efectos, inexistente fuera de ellos” (Althusser, 1994: 59).

437

El producto de García Linera, al igual que el de Maquiavelo, es inmanente a su coyuntura política. Su modelo requiere ser interno a la crisis que se propone leer con el fin de intervenir sobre la política de su momento actual. Ambos se enfrentaron a una situación inestable donde las sucesivas crisis habían producido un efecto de dispersión total en sus sociedades. El de Maquiavelo es un pensamiento que se desarrolla al interior de la inestabilidad italiana; el de García Linera surge de la avanzada neoliberal¹⁰ en Bolivia. Ambos son lectores audaces que buscan reunir la dispersión de sus naciones.

⁹ Ver: Parodi, R. (2019). Álvaro García Linera, una escritura incompleta, UNGS, Buenos Aires.

¹⁰ Raúl García Linera, hermano de Álvaro y participante del EGTK, describe (en una entrevista realizada en el marco de esta investigación) de este modo los años previos en Bolivia: “Estamos en la Bolivia de los 80’. Ya pasó la Marcha por la Vida, ya se ha dado la derrota de Calamarca. Todos creían que después de las jornadas de marzo del 85’ se venía la revolución proletaria. Esa era la apuesta de Lora y alguna gente que creían que estábamos en la puerta de la revolución. Lo que vino

Como el trabajo intenta establecer el recorrido que García Linera realiza sobre el problema del indio para reflexionar sobre la nación, el Estado y las clases sociales, antes que nada será fundamental producir un rodeo por alguien que tiempo antes se preguntó lo mismo y que, como un espectro shakesperiano, es mencionado cada vez que reaparece la pregunta por lo indígena: José Carlos Mariátegui.

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

A través de José Carlos Mariátegui, René Zavaleta Mercado y Jorge Alejandro Ovando Sanz¹¹, García Linera lee la historia de su país. Los tres autores trabajan desde una perspectiva que retoma la dialéctica materialista para abrir preguntas en sus respectivas naciones y dar cuenta de la asincronía a partir de la cual es posible leer el desarrollo capitalista en América Latina. Esta característica no es reducida a un mero “atraso regional” (aunque este argumento puede ser retomado en términos políticos como se verá con García Linera) sino que es el punto de partida para diferenciar las temporalidades múltiples que habitan nuestro continente. Se

en verdad fue el gobierno de Victor Paz Estenssoro y la introducción del modelo neoliberal vía decreto 21.060. Se suponía que venía la revolución y vino el Neoliberalismo”. Paz Estenssoro y Hernán Siles Zuazo gobernaron Bolivia entre abril de 1952 y noviembre de 1964. Fueron los encargados de introducir una serie de medidas legatarias de la revolución de 1952 como, por ejemplo, el voto universal, la fundación de la Central Obrera Boliviana (COB), la disolución y reforma del ejército, la nacionalización de las minas, la reforma agraria y la fundación de la COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia, empresa encargada de administrar la cadena productiva de la minería estatal en Bolivia). Posteriormente Paz Estenssoro fue electo presidente en agosto de 1985. Será el encargado de llevar adelante el proceso económico de neoliberalización de Bolivia que encuentra en el decreto 21.060, al que hace referencia Raúl García Linera, su tramitación legal que implicaba la aplicación de la Nueva Economía Política. Paz Estenssoro introduce el proyecto político y económico de su rival en las elecciones (Hugo Banzer). Gonzalo Sánchez de Lozada fue uno de los artífices y desarrolladores del decreto 21060 el cual obligaba al cierre de las minas locales, la libre fluctuación del tipo de cambio, el aumento de inversiones extranjeras, el fin de la política de sustitución de importaciones, la desvalorización de la moneda local, la liberalización de los mercados, el congelamiento de los salarios al sector público. Como efecto más rutilante 23.000 mineros perdían sus trabajos (de un total de 30.000 en todo el país). A partir de 1993 con el Plan de Todos de Gonzalo Sánchez de Lozada se permitirá la privatización de empresas estatales y el incremento del mercado laboral informal.

¹¹ El trabajo de Sanz merece una aclaración por ser el que menos difusión ha tenido. Algunos aportes al problema del indio en Bolivia desde una perspectiva marxista pueden encontrarse en *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia* (1984): “La historia del surgimiento y consolidación de la nación boliviana no es sino la historia de la lucha por mantener bajo su opresión a las nacionalidades, tribus y grupos étnicos indígenas. Y lo característico y propio en esta historia es que la nación boliviana, a medida que va desarrollándose en el sentido capitalista, va desarrollando y ampliando también el régimen de propiedad feudal de la tierra a expensas de los indígenas. Esta es una contradicción real y no inventada de la historia de nuestro país durante todo el siglo XIX y hasta nuestros días” (Sanz: 1984. 50).

trata de la hipótesis que Martín Cortés recupera de leer a diversos ensayistas y exponentes de las ciencias sociales latinoamericanas:

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

Es a través de esa mirada que busca escarbar en las distintas cadencias de nuestro continente que es posible rastrear el potencial político de la herencia nacional y, a partir de este, trazar una diferencia respecto al por-venir. En esta oportunidad me centraré en el peruano Mariátegui debido a que es posible hallar en sus “Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana” (1928) no solo el planteo del problema indio que retoma García Linera sino también un principio de crítica (sobre la que el boliviano también trabaja) a una “solución” del mismo: la folklorización de lo indígena.

Mariátegui encuentra que lo que ha dejado fragmentada a la nación peruana es una colonización incompleta que es tal porque el modo de producción de riqueza incaico fue destruido mas no reemplazado. Era ese modo de producción comunal lo que le daba cohesión a todo el imperio, pero “rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas” (Mariátegui, 1928: 13).

A priori el drama es leído en términos marxistas (y economistas) clásicos, quebrada la base, el edificio (ideológico, político y religioso) de la superestructura se derrumba. Sin embargo, se observará que esa extinción es relativa o que, al menos, rotos los vínculos de un modo de producción coexistieron elementos de economías diferentes que permitían observar, en el presente de Mariátegui, la subsistencia de prácticas económicas indígenas. Esto habilita que tanto Perú como Bolivia puedan clasificarse como “sociedades abigarradas” (Zavaleta Mercado, 1983: 105); (Sanz,

1984: 50), donde coexisten diversos modos de producción y distintas prácticas ideológicas, políticas y religiosas¹².

La idea de “formación abigarrada”, es propuesta por René Zavaleta Mercado para pensar los estudios de una sociedad específica latinoamericana (la boliviana). Este concepto busca romper con ciertas tendencias idealizadoras y puristas sobre lo regional. Por el contrario, plantea la necesidad de pensar una sociedad donde conviven contradictoriamente diversas lenguas, distintos relatos de la historia y formas de ejercer la política. Una sociedad en la que al mismo tiempo se reproducen modos de producción feudales y modos capitalistas. La traducción en términos históricos de esta condición implica pensar una nación donde los golpes de Estado han interrumpido permanentemente un desarrollo de la democracia, razón por la cual este es un sistema que jamás llega a consolidarse ni siquiera de forma relativa. Finalmente, una sociedad donde, en palabras de Zavaleta Mercado, la crisis es la norma del tiempo (Zavaleta Mercado, 1983: 106).

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra (...) sino también por el particularismo de cada región. Aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta y produce de un modo particular y habla todas las lenguas (Zavaleta Mercado, 1983: 105).

440

La descripción de Mariátegui de las múltiples economías existentes (“comunista indígena”, “burguesa” y “agrícola”) le permiten sostener el carácter atrasado del Perú dentro del orden capitalista (García Linera hará una lectura similar, volveré sobre ello). “El capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglosajones alcanza su plenitud, entre nosotros es

¹² Encuentra sus huellas aquí la lección de Louis Althusser cuando propuso descartar el uso del concepto de “sociedad” por su carácter “ideológico” y reemplazarlo por el de “formación social” cuya definición está determinada por la de “modo de producción”. Donde este último concepto implica, entre otros factores, la existencia de varios modos de producción en una misma formación social donde uno es dominante. “Los modos dominados son los que subsisten del pasado de la antigua formación social, o bien aquel eventualmente naciente en el presente mismo” (Althusser, 2011: 55).

exiguo, incipiente, rudimentario” (Mariátegui, 1928: 32). La intención de definir al capitalismo como un “espíritu” busca no limitarlo a un conjunto de saberes práctico-teóricos sino observar las incidencias subjetivas que tienen los determinados modos de producción.

Es precisamente en esta encrucijada entre modo de producción (que determina a una formación social) y subjetividad que Mariátegui retoma el problema del sujeto político en Perú. “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (Mariátegui, 1928: 35). E inmediatamente lanza una crítica a lo que García Linera llamará la “folklorización” del indio: “La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural” (Mariátegui, 1928: 36). Habría, desde la lectura de Mariátegui, una tendencia a deshistorizar el problema del indio ubicando soluciones aparentes en el plano superestructural.

A través de este enfoque el planteo de Mariátegui es contemporáneo ¿Cómo puede un sistema abocado a la acumulación por desposesión presentarse como solución al problema del indio? El pensador peruano encuentra que el nombre de este sistema de poder es el “gamonalismo”¹³ cuya expansión agraria funcionó a costa de absorber los sistemas de propiedad comunales indígenas llamados *ayllus*¹⁴. Mariátegui observa que con el avance del gamonalismo emerge el problema del indio planteado en términos “étnicos”, “educativos” o “morales”. Había un resto de incomodidad en la embestida contra esas prácticas comunitarias que retorna como “soluciones” que son tendencias propias de una práctica “humanitaria”, “filantrópica” (Mariátegui, 1928: 199) que busca la subsunción indígena al habla al modo de producción capitalista.

¹³ Gamonalismo: Sistema de poder propio del la segunda mitad del siglo XIX desarrollado en Perú y Ecuador. Designa a hacendados advenedizos (no colonizadores en sentido estricto) que expandieron sus tierras y su poder socio-político a costa de expropiar por medios ilícitos y violentos a los comuneros de los *ayllus* indígenas.

¹⁴ Ayllu: Forma de organización (productiva y social) familiar que implica el trabajo de una tierra colectiva desarrollada especialmente por quechuas de Bolivia y Perú. Funcionan anteriormente a la conquista Inca y pueden verse al día de hoy.

Para Mariátegui el problema del indio se aborda a través de la toma de la palabra por parte del indio: “Sus realizadores deben ser los propios indios” (Mariátegui, 1928: 49). Se trata del principio de autodeterminación del sujeto político que también retomará García Linera¹⁵. Aquí Mariátegui encuentra a la nación como un posible eje articulador que podría reinventar lo propio sobreponiéndose a la exclusión colonial y a la (aparente) inclusión moderna. El propósito es devenir nación y no sobrevivir dentro de un régimen de servidumbre. Se busca, de esta manera, restituir el estatuto de las prácticas comunitarias y de su modo de producción sobre las prácticas individualistas del asalariado y los propietarios.

Contra el discurso de la modernización y el progreso Mariátegui encuentra que, a pesar del deterioro del modo de producción comunitario, “el indio no se ha hecho individualista” (Mariátegui, 1928: 83). La explicación no recae sobre una idealización ni sobre supuestas micro resistencias aisladas y subterráneas. La argumentación recupera el carácter “abigarrado” de Perú. Dichos sujetos no fueron lanzados a un régimen capitalista “pleno”. Por el contrario, tras la colonización sobrevivió un sistema feudal donde “el individualismo no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse” (Mariátegui, 1928: 83). El “atraso” del desarrollo del capitalismo en Perú o, dicho más claramente, la no coincidencia del caso singular (sociedad abigarrada donde coexisten modos de producción) respecto a la regla general (desarrollo del capitalismo), se presenta como una oportunidad política de reactivar otros modos de hacer a partir de otras temporalidades que laten en el corazón de esta nación dispersa.

442

4. Momento 1: ¿Qué es la folklorización?

Vayamos al encuentro del problema del indio en los textos de García Linera. En uno de los primeros escritos de Qhananchiri (*Introducción al Cuaderno Kovalevsky* - 1989) es posible encontrar esta herencia mariateguiana:

¹⁵ “Autodeterminación” es un concepto que hace a la escena política e intelectual de la Bolivia de los años 80 en adelante. Es posible encontrar referencias a este concepto no solo en García Linera, sino también en sus compañeros del EGTK como en sus adversarios de la izquierda boliviana como Guillermo Lora (1984).

La comprensión marxista del papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina, tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor. Reconociendo la existencia de “socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena” y que por tanto, “las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra”, señaló la necesidad de la Revolución socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las “tradiciones más antiguas y sólidas” existentes en la comunidad (Qhananchiri, 1989: 37).

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

En estos textos, el pensador boliviano encuentra el sustento teórico para seguir insistiendo en la eficacia de la dialéctica materialista, ya que en cada uno de ellos es posible leer que no todas las naciones deben seguir el ejemplo de Alemania e Inglaterra donde el desarrollo de las fuerzas productivas iba a devenir inevitablemente en una exacerbación de la contradicción principal (fuerzas productivas / relaciones de producción) y, mediante esa vía se abriría paso, casi armónica e inevitablemente, la revolución.

Qhananchiri, por ese entonces, ya vio el declive de la URSS y, más cercanamente, observó desde México el devenir de las revoluciones en Nicaragua, El Salvador y Guatemala¹⁶. Ejemplos históricos que le exigían repensar teóricamente y buscar

¹⁶ En el intercambio mencionado anteriormente con Raúl García Linera, detalló la importancia de la guerrilla centroamericana para la conformación y organización del EGTK: “Entre los años 70 y 80 la Revolución sandinista triunfante, los procesos armados en Guatemala, en El Salvador, en Nicaragua, el proceso muy potente (el salvadoreño) con el MSL, Salvador Cayetano dirige al MSL. El proceso de tierra arrasada aplicada por el ejército guatemalteco sobre las comunidades indígenas campesinas de Guatemala. Esto va mostrando una lectura bastante marxista-leninista sobre el mundo obrero pero también te va diciendo “aquí el cuete tiene otras notas” ¿Cómo entra Guatemala en este cuete? ¿Cómo se entiende? ¿Qué está pasando? ¿Cómo guerrillas que no eran

“otro Marx”. De hecho, su texto de 1990 comienza con una cita del filósofo alemán que declara que “sostener que toda nación atraviesa este desarrollo internamente (el desarrollo industrial inglés) serían tan absurdo como la idea de que cada nación está obligada a pasar por el desarrollo político de Francia o el desarrollo filosófico de Alemania” (Marx, 1845: 281, en García Linera, 1990: 1).

Es sabido que es posible encontrar frases del mismo autor que sugieren exactamente lo contrario¹⁷. Claramente Qhanachiri lo sabía y su decisión es quedarse con el Marx que le va a permitir intervenir más eficazmente en su aquí y ahora. Esta defensa teórica de buscar “otro Marx” es también un gesto político contra la izquierda tradicional de su país (encarnada en los nombres de Guillermo Lora y Ricardo Calla) que parecería estar esperando pasivamente, por aquellos años, el devenir lineal de la historia y el momento en el que el tren de la revolución pasara por la puerta de Bolivia para que pudieran subirse a él.

En el terreno político, buscar “otro Marx” (por intermedio de Mariátegui) es fundamental para dar cuenta de que es la autodeterminación de los pueblos la que puede doblar a su favor el devenir de la historia. Qhananchiri intenta definir a las naciones no como pretenden ciertos “izquierdistas burgueses”, es decir como “grupos humanos atrasados, sin mercado, sin territorio propio, que deben ser civilizados o protegidos como recuerdo folklórico por las naciones de patroncitos” (Qhananchiri, 1990: 1). En contraposición, su propuesta es inscribir a estos grupos a través de un concepto específico de nación (que retoma de Lenin y Marx, volveré sobre esto en el próximo apartado) donde se trata de un grupo de etnias que si bien

maoístas en Guatemala parten de un mundo indígena potente, de procesos autodeterminativos y se les termina aplicando políticas de tierra arrasada? Son importantes los movimientos campesinos de Nicaragua y El Salvador. Ahí hay una preocupación: ¿qué onda con el mundo campesino?”

¹⁷ Como el prólogo a la primera edición alemana de *El Capital* donde se lee la cita *De te fabula narratur*. (Contigo va el cuento. Horacio, Sátiras, libro I, sátira I.) “Lo que me propongo investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de cambio que le corresponden. El país clásico para ello es hasta ahora Inglaterra. De aquí el que haya tomado de él los principales hechos que sirven de ilustración a mis conclusiones teóricas. Si el lector alemán alza los hombros con gesto de fariseo ante la situación de los trabajadores industriales y agrícolas ingleses o si se tranquiliza con optimismo pensando que en Alemania las cosas no están, ni con mucho, tan mal, tendré que decirle: De te fabula narratur” (Marx: 1867. 88)

poseen una dimensión histórica cultural común, no se reducen ni a un Estado ni a una tribu.

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

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

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

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

En esta historia el Estado juega un rol de permanente rechazo de lo propio de estas naciones (idiomas, modos de producción, territorios, formas de ejercer la política). Por citar un ejemplo Qhananchiri recuerda que en 1953 es decretada la propiedad individual como la forma de la propiedad del Estado boliviano. De este modo, se arrasa con una larga tradición de uso comunal de la tierra y se da lugar a prácticas de posesión individual. Esto se da al mismo tiempo que se retrasa la promesa de la integración a “la parte bella” del capitalismo: “la prometida integración a los bienes de la civilización y a sus goces, a la ciudadanización y homogeneización como hombres libres e iguales (...) no llega (Qhananchiri, 1990: 7). Se habilita, de este modo, una normalización subjetiva y productiva a través de conceptos como la “modernización” o la “racionalización” donde lo que se está jugando es un ejercicio violento por subsumir prácticas contradictorias (propiedad y consumo comunal, ley del valor de uso como criterio de producción, no creación de excedente, etc.) al modo de producción capitalista.

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

Estos aportes son fundamentales para entender el carácter dinámico a través del cual Qhananchiri, en todo su recorrido, entiende y reflexiona sobre el sujeto político. Lejos de esquemas estancos o de conglomerados de características apriorísticas, el pensador boliviano está permanentemente cuestionando el rol de la herencia en la coyuntura actual y cómo estas temporalidades múltiples determinan a un sujeto que se constituye siempre en la lucha: “Toda clase solo existe en sus luchas, esto es, en una relación de poder estatal que se consolida y reproduce como nación” (Qhananchiri, 1990: 21).

En este punto se puede extraer una conclusión parcial en torno a la problematización del sujeto político a partir de lo indígena en García Linera. Es posible observar una reflexión en torno al sujeto político como un proceso conflictivo del cual es efecto. Por lo tanto, para Qhanachiri el sujeto no es anterior al sujeto, es en la contienda política que se forja. Resulta relevante esta concepción del sujeto como efecto de procesos en contra de las tramitaciones de lo indígena esencialistas propias de la operación de folklorización que Qhananchiri con Mariátegui critican.

5. Momento 2: Crítica al Neoliberalismo

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

447

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

La conversión de estas antiguas formas de acumulación del capital en programa explícito de “modernización”, es lo que en términos del consumo de la capacidad de trabajo se ha venido a llamar Neoliberalismo. Los multiculturalismos y multietnicismos con los que hoy barnizan su retórica las criaturas del nacionalismo de Estado, lejos de superar la serialización nacionalista, vienen a resarcir sus frustraciones, ya que la “tolerancia cultural” que se invoca es simplemente la legitimación discursiva del neo-totalitarismo del capital, que se nutre del retorcimiento suspendido de las racionalidades comunales fragmentadas, parcialmente reconstituidas y para las que las diferenciaciones culturales y políticas deliberadamente fomentadas por el Estado vienen a

cohesionar los ritmos escalonados e intermitentemente congelados de la subsunción productiva al capital (p.196).

Está claro que el problema aquí no es el Neoliberalismo en general sino la relación entre esta variante del capitalismo y su inscripción en la formación social boliviana a través de un Estado que favorece el despliegue de la lógica neoliberal. El análisis de García Linera es inmanente a su coyuntura eso implica que su crítica a la nación y al Estado no son en abstracto, sino situadas. La nación es la que borró la posibilidad de autodeterminación y forzó una unidad artificial a través de la violencia mientras que el Estado, por intermedio de sus prácticas paternalistas, denegó la presencia indígena acotando a discursos folklóricos que no reconocen nada más que unas cuantas anécdotas turísticas de su herencia.

Aquel principio nacionalizador es inevitablemente fallido. Tal como mencionamos anteriormente Lenin es el autor que le permite pensar a García Linera el problema de la autodeterminación: “por autodeterminación de las naciones se entiende su separación estatal de las colectividades de otra nación, se entiende la formación de un Estado nacional independiente” (Lenin, 1914: 11).

448

García Linera propone “autonomías regionales” (García Linera, 2004: 249). Esta iniciativa no fragmenta Bolivia de cuajo, pero permite la expansión de la diferencia. No pierde de vista que el Estado puede ser un eje cohesionador de las naciones pero que también debe existir una “ilusión compartida de comunidad política” (García Linera, 1997: 237) que exceda la lógica policial del Estado.

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

Resulta relevante para este momento comprender que Víctor Hugo Cárdenas fue elegido el primer vicepresidente indígena de la historia de Bolivia. Junto a Gonzalo

Sánchez Lozada¹⁸ arribaron al poder en 1993. Cárdenas fue uno de los fundadores de la CSUTCB¹⁹; ideólogo y líder del indianismo-katarismo. Sin embargo, su vicepresidencia resuena en los escritos de García Linera como parte del proceso de folcklorización. Concretamente habla de una

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

Remite a un pasaje de incorporación a la trama estatal de movimientos indígenas, pero donde paralelamente se desarrollaba el más feroz avance del neoliberalismo. Se trata de una integración indígena que se desarrollaba bajo el sello de la obediencia silenciosa, de la atomización individualizada y el abandono cultural verificado previamente.

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

¹⁸ Sánchez de Lozada fue uno de los artífices y desarrolladores del decreto 21060 (ver nota 10) firmado por Paz Estenssoro el 29 de agosto de 1985 y cuya aplicación coordinó Sánchez durante dos años y medio. Ya como presidente Sánchez de Lozada dispuso la descentralización administrativa, introdujo el sistema de fondos de pensiones gestionados por empresas privadas y emprendió una privatización (Ley de Capitalización, marzo de 1994) consistente en la apertura de las empresas de propiedad estatal al capital foráneo -europeo, estadounidense y sudamericano-, que podía adquirir la mitad de sus acciones y hacerse cargo de su administración

¹⁹ Para algunas investigaciones (Regalsky, 2006) la CSUTCB es el antecedente inmediato del Movimiento al Socialismo (MAS). Es fundada en 1979, cercana en el tiempo a la caída de la dictadura de Banzer, como una organización que nuclea a todo el movimiento campesino boliviano y a distintas federaciones, a lo largo de la zona alta y baja del país abarcando a alrededor de 3.500.000 campesinos y campesinas. Las comunidades aymaras, quechuas y campesino hablantes eran las de mayor presencia. Estaba afiliada a la COB (Central Obrera Boliviana).

cuerpo vivo e incompleto que encontrará su expansión o su finitud en la práctica política del pueblo boliviano. Allí esgrime el concepto de “Estado multinacional y multicivilizatorio” (García Linera: 2004. 240).

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

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

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

Es el Estado multicultural y multicivilizatorio el encargado de favorecer esa articulación entre tradición y modernidad. A través de la crítica que García Linera

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

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

451

6. Momento 3: “Estado Plurinacional”

Lo primero que habría que mencionar es que la concepción de un Estado Plurinacional no es una “idea de” García Linera. El proceso por el cual se aprobó la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) en 2006²⁰ desborda ampliamente las reflexiones de un intelectual. Más bien podría decirse, remitiendo a nuestras primeras páginas, que García Linera produce una lectura de su coyuntura que lo lleva a esbozar un aporte teórico a partir de su problematización del Estado Plurinacional que ya era una concepción que desde la Asamblea Constituyente De 2006 se venía discutiendo con mucha fuerza por diversos sectores de la sociedad

²⁰ Para un acercamiento al proceso político previo a la promulgación de la nueva constitución boliviana ver: Zegada, M.T., Arce, C., Canedo, G. y Quispe, A (2011). La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano, CLACSO, Bolivia y Schavelzon, S. (2012). El nacimiento del Estado Plurinacional en Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente, CLACSO, Bolivia.

boliviana. Es decir, los textos de García Linera al respecto recuperan un problema de su tiempo.

Siguiendo con el esquema planteado hasta el momento podemos decir que en 2009 traduce en lenguaje político-estatal toda su crítica a la folcklorización de lo indígena a partir de una reflexión sobre el Estado Plurinacional. Es decir que incorpora la crítica a la folcklorización en una propuesta estatal fuertemente conflictiva. En este escrito²¹ postula la necesidad de que lo plurinacional sea reconocido en el nombre mismo del Estado y no como una descripción de la sociedad boliviana (tal como podía observarse en la constitución de 1993). Es el Estado quien mayor capacidad tiene de reconocer el yo colectivo propio de Bolivia y no la concepción abstracta de “sociedad”.

De hecho, ha habido filósofos como Althusser (2011) quienes han directamente desestimado la idea de “sociedad” como un concepto ideológico y propuesto pensar en “formación social” (p. 54) como una noción científica en la medida en la que se refiere a una sociedad concreta, individualizada por el modo de producción dominante y que atiende a su complejidad histórica. En este sentido, el reemplazo a pensar lo “plurinacional” desde el concepto de Estado y no desde el de sociedad parecería remitir al carácter abierto y conflictivo de toda formación social y no al idealista de sociedad que resolvería el problema del indio a través de una incorporación folcklorizada como ya había sucedido en la historia reciente de Bolivia.

García Linera reintroduce el concepto de Estado Plurinacional desde una historización en la que encuentra un “Estado Nacionalista” (de 1952 a 1981 con un núcleo de clases medias civiles o militares) y un “Estado Neoliberal” (de 1986 al 2000 con un núcleo de clases dirigenciales vinculadas al capital internacional y las exportaciones). Junto a esta caracterización histórica propone tres ejes para pensar la forma de Estado: la correlación de fuerzas, el armazón institucional y las ideas.

²¹ Muchos de los términos con los que define al Estado en este escrito denominado *Estado Plurinacional* son reforzados y ampliados en *Estado, democracia y socialismo* (2015). Allí García Linera esgrime la mayor sistematización de su pensamiento sobre la cuestión estatal hasta ahora escrita.

Es en cada uno de estos ejes donde se puede observar el modo en el que García Linera reintroduce la problematización sobre lo indígena a partir de una matriz estatal. Sobre las ideas fuerza señala:

las ideas fuerza de este nuevo Estado son que éste será el líder en la economía, pero nunca sustituirá ni anulará al resto de las estructuras y de las fuerzas económicas de la sociedad; que las comunidades campesinas y rurales no se van a extinguir ni se van a volver burguesas o proletarias, seguirán siendo comunidades, pequeños productores o artesanos por décadas; que hay que potenciar el mercado interno, pero a la vez hay que vincularse con el externo. En el Estado Plurinacional, los indígenas son la fuerza motriz de la construcción del Estado. Como se puede ver, distintos núcleos de ideas regulan la formación del Estado (García Linera, 2009: 11).

En el mismo sentido sobre el núcleo estatal, es decir el sector que logró hegemonizar la dominación de ese Estado Plurinacional, afirma que es el sindicato agrario, la estructura vecinal urbana y tardíamente ciertos representantes de la academia boliviana. García Linera encuentra que la capacidad de estos sectores de dominar la escena del Estado Plurinacional se forjó durante los procesos de luchas de los años 80 en adelante.

Es posible afirmar que cuando habla del “sindicato agrario” se está refiriendo a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Para García Linera la correlación de fuerzas implica que no todos los sectores tienen la misma capacidad de influir y que eso se determina en las luchas sociales. En este sentido la CSUTCB se destacó por su capacidad de organización y lucha en el bloqueo general de 1979 contra las medidas económicas (anulación del aumento de gasolina y de los precios del transporte) tomadas por el gobierno provisional de Lidia Gueiler. Estuvo fuertemente determinada por los movimientos kataristas que desde principios de los años 70 se organizaban en el país. El crecimiento de la CSUTCB es fundamental para entender la tensión que se produjo con relación al movimiento obrero y cómo el advenimiento de este núcleo estatal al que hace referencia García Linera no fue sin conflicto.

Si bien las luchas de la COB y particularmente las huelgas de los maestros fueron a menudo apoyadas activamente por los campesinos, no sucedía la inversa y las reivindicaciones campesinas eran siempre miradas con sospecha desde las filas obreras, y mucho peor desde las clases medias urbanas que seguían la situación con temor y las más de las veces con rechazo teñido de racismo (Regalsky, 2006: 8).

García Linera (2009) vincula al armazón institucional del Estado Plurinacional directamente con otro modo de practicar la democracia: “la democracia entendida como sumatoria de voluntades individuales secretas o como construcción visible de una voluntad colectiva, es también una práctica distinta” (p. 13). Es sobre esta segunda práctica democrática que se inclina el autor para pensar el modo en el que se inscriben las leyes y las instituciones en este nuevo Estado²². De esta forma la naturaleza, la justicia comunitaria, las formas de participación democrática (el reconocimiento de las asambleas, por ejemplo).

Como venimos mencionando todos estos modos que trae la nueva constitución y el Estado Plurinacional de reconocer lo indígena no se da sin tensiones. Sobre el tratamiento de naturaleza se desarrolló el conflicto en torno al TIPNIS reconocido por especialistas como Pablo Stefanoni (2012) como un “punto de inflexión” en el gobierno del MAS. Por su parte, Maristella Svampa (2019) también ha hecho énfasis en las contradicciones de este reconocimiento constitucional con la política “neoextractivista” del gobierno.

La contradicción y las tensiones son asumidas desde un primer momento por el propio García Linera. Sin idealizar la armazón estatal comienza señalando las contradicciones que la habitan, para ello recurre al oxímoron “yo colectivo” (García Linera, 2009: 7) para ubicar la monopolización de la representación que la misma estructura estatal ejerce.

²² Ver al respecto el trabajo de Magrini, A.L. y Quiroga, M.V. quienes rastrearon las partes de la nueva constitución en donde uno puede apreciar el reconocimiento de: distintas prácticas democráticas, la justicia indígena originaria campesina, la selección de jueces mediante sufragio universal y las distintas organizaciones económicas. *Unidad y pluralidad en el Estado. Derivas teóricas y apuestas políticas en el pensamiento de Álvaro García Linera*, en A contracorriente, vol. 17, N° 3, Argentina.

7. Cierre: La traducibilidad de los lenguajes

Me interesa cerrar con el siguiente planteo: García Linera traduce a Qhananchiri. García Linera produce una permanente rectificación de sus tesis con el fin de lograr una intervención política más eficaz. Lo verdadero de su conocimiento se dará en los efectos de una declaración (ley, constitución, decisión política). Es posible conjeturar acá, junto a Fabio Frosini, la posibilidad de ubicar a García Linera a través del concepto de traducibilidad de los lenguajes gramsciano.

Él (Gramsci) ha elaborado, en la noción de traducibilidad de los lenguajes, el instrumento lógico que permite entender la específica posición de la teoría y la práctica en su reflejarse recíproco la una en la otra (el valor práctico de la teoría y el teórico de la práctica). El conjunto de estas dos tesis –unidad de teoría y práctica y traducibilidad de los lenguajes– constituye su marxismo (Frosini, 2016: 5).

Es decir, a través de ese término el intelectual boliviano, desde sus primeros textos, ha sido un traductor de los distintos lenguajes (filosófico, político, económico) en los que se plasman la conflictividad boliviana como, por ejemplo, el lugar de lo indígena campesino. Más específicamente lo que ha hecho ha sido traducir a lenguaje político las contradicciones económicas e históricas de su coyuntura. Sin embargo, a partir de que piensa lo que, en términos gramscianos, podríamos denominar como “espíritu estatal” comienza un proceso de traducción sobre sí mismo²³.

Por lo pronto el "espíritu estatal" presupone la "continuidad tanto hacia el pasado, o sea con respecto a la tradición, como hacia el futuro, o sea que presupone que todo acto es el momento de un proceso complejo, que está ya iniciado y que continuará (Gramsci, 1933: 177).

Las inquietudes de García Linera, en este punto, versan sobre la necesidad de hacerse cargo de la multiplicidad de temporalidades que habitan el presente de la coyuntura boliviana con el fin de intervenir de un modo que, valiéndose de la

²³ De ahí que, por ejemplo, sus críticas del 2011 hacia las ONGs puedan hallar sus huellas en la reflexión sobre la folklorización de Qhananchiri (y obviamente de Mariátegui) ya que el planteo remite a criticar la falsa integración.

herencia, construya un porvenir socialista. La pregunta es por la forma estatal capaz de lidiar con esa complejidad.

El proceso de traducción no se inicia el día que es nombrado vicepresidente. Podría pensarse que esta inquietud se despliega a partir de que comienza a pensar concretamente en la duración y la unidad de un proceso político que encuentra aportes en de las críticas que ha esgrimido. Para plantear la duración del proceso boliviano no es posible afirmar que cada nación devenga su propio Estado sino que es necesaria una autodeterminación nacional-boliviana que cohesione las distintas naciones a través de sus diferencias.

La idea de “espíritu estatal” es más adecuada (que la de cambio de paradigma o “contradicción” a secas que pretenden plantear algunos críticos²⁴) porque invita a plantear el problema de la duración y la unidad en relación con el interrogante por el tiempo y la inmanencia. De esta manera, García Linera traduce a Qhananchiri determinado por su coyuntura que a esta altura puede pensarse como la unidad artificial de la multiplicidad de temporalidades que habitan su suelo.

García Linera traduce a Qhananchiri al intentar desandar ese proceso interno de autonegación (en el que la folklorización se presenta como un síntoma) y presentar una alternativa política. El Estado Plurinacional²⁵, conformado pocos meses después de la nueva constitución es el nombre a partir del cual esa traducción deviene práctica política. Para concluir podríamos decir que durante el primer

²⁴ Ver: Do “autonomismo” ao “Estatismo” Trajetória política e intelectual de Álvaro García Linera, Aguiar, J.D.N. (2014). También la idea de un cambio de paradigma en las reflexiones de García Linera a partir del momento en el que asume como vicepresidente es sostenida por Maristella Svampa quien señala que “ya desde el gobierno, García Linera fue modificando su visión sobre el Estado” (Svampa, 2016: 342). La socióloga argentina remite a Pablo Stefanoni para afirmar su argumento y reproduce la siguiente lectura: “Quizás la evolución político-ideológica más significativa de García Linera es su pasaje -con escasas mediaciones- de sus posiciones “autonomistas” a una defensa casi hegeliana del Estado, como síntesis de la voluntad general” (Stefanoni, 2007: 24, en Svampa, 2016: 343). En una línea distinta se ubica Silvia Rivera Cusicanqui (2014). quien es una de las voces más críticas de la interpretación de García Linera sobre su gobierno. Sus aportes son pertinentes en la medida en la que también permiten pensar una crítica al Neoliberalismo a partir de la reactivación del componente político de lo indígena.

²⁵ El 18 de marzo de 2009, a través del Decreto Supremo 48, Evo Morales cambió el nombre de su país de República de Bolivia a Estado Plurinacional de Bolivia.

momento Qhananchiri escribe denuncias, en el segundo relata manifiestos y, en el tercero produce tareas políticas de esas denuncias y esos manifiestos.

García Linera, en su crítica al Estado, habla de un “desencuentro” entre vida estatal y la composición sociopolítica de Bolivia. La propuesta por un Estado Plurinacional sería un intento por revertir ese desencuentro. Un intento que se sabe fallido por las características mismas con las que García Linera describe al Estado. Es decir, como un cúmulo de contradicciones y tendencias contrapuestas que jamás encuentran una síntesis sino que su lógica se desenvuelve en un permanente hacer práctico con las contradicciones.

La pregunta que siempre lo atraviesa es, fiel a Lenin, ¿qué hacer? ¿Qué hacer con el problema del indio en Bolivia? Las respuestas varían. En un principio es la autodeterminación de las naciones. Luego esa misma respuesta no se borra, pero es escrita encima por otro interrogante que implica pensar la duración de los procesos políticos que recuperan autonomías regionales. Finalmente, las dos primeras preguntas son reescritas en otra: “¿Cómo construimos unidad?” (García Linera, 2009: 17). La respuesta estaba en el primer, segundo y tercer momento: saltar al vacío del Estado Plurinacional, recuperar la diversidad en términos políticos (y no folklóricos) y construir una trama estatal capaz de escuchar e incorporar a la práctica política de los sujetos que han enfrentado el proceso de neoliberalización en las calles.

457

¿Cómo se cita este artículo?

PARODI, R. (2020). García Linera, lector de una historia abigarrada. *Argumentos: revista de crítica social*, 22, 431-460. Recuperado de: [link]

Bibliografía

Aguar, J. D. N. (2014). Do “autonomismo” ao “Estatismo” Trajetória política e intelectual de Álvaro García Linera, VI EPMARX, Recife.

Althusser, L. (1994). *Maquiavelo y nosotros*. Akal: Madrid

Althusser, L. (2011). *Sobre la reproducción*. Akal. Madrid

Cortés, M. (2016). Marxismo y heterogeneidad: para una crítica del origen en *Cuadernos Americanos*, n. 158, pp 1-22, México.

Cortés, M. (2018) Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano, en *Demarcaciones*, n.6, Chile.

Frosini, F. (2016). Gramsci y el legado de la “filosofía de la praxis”, en *Antonio Gramsci. Interpretaciones y debates sobre los Cuadernos de la cárcel* (2016). La Izquierda Diario. Buenos Aires.

García Linera, A. (Qhananchiri) (1989). Introducción al cuaderno Kovalevsky, en *La Potencia Plebeya* (2008). Clacso. Buenos Aires.

García Linera, A. (Qhananchiri) (1990). *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*. Ediciones Ofensiva Roja. La Paz

García Linera, A. (1997). Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política, en *La Potencia Plebeya* (2008). CLACSO. Buenos Aires.

García Linera, A. (2004). Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias, en *La Potencia Plebeya* (2008). CLACSO. Buenos Aires.

García Linera, A. (2009). *El Estado plurinacional*. Vicepresidencia de Bolivia. La Paz.

García Linera, Álvaro (2015). Estado, democracia y socialismo, en *Socialismo comunitario, un horizonte de época*. Vicepresidencia de Bolivia, pp. 21-52. La Paz.

Gramsci, A., Gerratana, V. (1933) Cuadernos de la cárcel (Vol. 5, A.M. Palos, Trad.) Era Ciudad de México.

Iturri Salmón, Jaime. (1992). EGTK: La Guerrilla aymara en Bolivia, Ediciones Vaca Sagrada, La Paz.

Lenin, V.I. (1914) *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, Marxists Internet Archive

Lora, G. (1984). *La revolución india*, POR masas, La Paz.

Magrini, A.L. y Quiroga, M.V. (2020). Unidad y pluralidad en el Estado. Derivas teóricas y apuestas políticas en el pensamiento de Álvaro García Linera, en *A contracorriente*, vol. 17, N° 3, Argentina.

Mariátegui, J.C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta. Lima

Marx, K. (1867). *Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital*, Marxists Internet Archive.

Parodi, R. (2019). Álvaro García Linera, una escritura incompleta. UNGS. Buenos Aires.

Percia, M. (2017). *Estancias en común*. La Cebra. Buenos Aires.

Rancière, J. (2009). *Momentos políticos*. Capital Intelectual. Buenos Aires.

Regalsky, P. (2006). Bolivia indígena y campesina. Una larga marcha para liberar sus territorios y un contexto para el gobierno de Evo Morales, en *Herramienta*, N°62, Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui S. (2014). *Conversa del Mundo en Bolivia: Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*. Video-entrevista. ALICE-Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences. La Paz.

Romé, N. (2017) ¿Leer es investigar? Coyuntura e inmanencia de la práctica de la lectura en la investigación teórica, en *Avatares de la comunicación y la cultura*, N° 13. Buenos Aires.

Santaella Gonçalves, R. (2013). *Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia* (tesis no publicada), Universidad Estadual de Campinas, Campinas.

Saenz, J.A.O. (1984). *Sobre el Problema Nacional y Colonial en Bolivia*. Librería Editorial Juventud. La Paz.

Schavelzon, S. (2012). El nacimiento del Estado Plurinacional en Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente, CLACSO, Bolivia.

Stefanoni, P. (2012). ¿Y quién no querría “vivir bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano, en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* N° 53. CLACSO, Buenos Aires.

Stefanoni, P. (2015). La “era Evo Morales” y el retorno del antiliberalismo en el siglo XXI boliviano (2000-2013) en *Historia de Bolivia*, Nauka, Moscú.

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*, CALAS, Alemania.

Zavaleta Mercado, R. (1983). Cuatro conceptos de la democracia en *Obras completas* (Tomo II). Plural. La Paz.

Zavaleta Mercado, R. (1983). Las masas en noviembre, en *Obras Completas* (Tomo II). Plural. La Paz.

Zegada, M.T., Arce, C., Canedo, G. y Quispe, A. (2011). *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*, CLACSO, Bolivia.

Žižek, S. (2011). *En defensa de las causas perdidas*. Akal. Madrid.