

MARX

200 AÑOS

Marxismo

VALOR Y COMUNIDAD: REENCUENTRO MARXISTA Y BOLIVIANO

Una conversación con Álvaro García Linera

Josefa Salmón

VALOR Y COMUNIDAD:
REENCUENTRO MARXISTA Y BOLIVIANO
Una conversación con Álvaro García Linera

Josefa Salmón



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
BOLIVIA



Salmón, Josefa

Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera / Josefa Salmón – 2.ª ed. – La Paz : Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018.

80 p. : 21 cm – (Marxismo)

ISBN 978-99974-77-29-3 (versión impresa)

ISBN 978-99974-77-30-9 (versión digital)

1. Marxismo – katarismo 2. Localismo – comunismo 3. Comunitarismo – hombre y naturaleza 4. Bolivia – socialismo comunitario I. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, ed. II. Título.

Gestión editorial: Claudia Dorado Sánchez

Coordinación académica: Farit Rojas Tudela y Bianca De Marchi Moyano

Cuidado de edición: Claudia Dorado Sánchez y Susane Centellas Vargas

Diseño y diagramación: Susana Cayoja Mita

Ilustración de portada: "Reencuentro con Marx", Susana Cayoja Mita (2018)

1.ª ed., La Paz: Plural editores, 2016

2.ª ed., La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018

Derechos de la presente edición: julio de 2018

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

Centro de Investigaciones Sociales (CIS)

Calle Ayacucho esq. Mercado N° 308

La Paz - Bolivia

+591 (2) 2142000

Casilla N° 7056, Correo Central, La Paz

www.cis.gob.bo

ISBN: 978-99974-77-29-3 (versión impresa)

D.L.: 4-1-228-18 P.O.

Segunda edición

500 ejemplares

Impreso en Bolivia

Las opiniones expresadas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de su autora y no necesariamente representan la postura de las instituciones que han contribuido a su financiamiento, producción o difusión.

Este libro se publica bajo licencia de Creative Commons:

Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

Esta licencia permite a otros crear y distribuir obras derivadas a partir de la presente obra de modo no comercial, siempre y cuando se atribuya la autoría y fuente de manera adecuada, y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones.



Indice

Presentación	7
Prólogo	11
<i>Josefa Salmón</i>	
Nota de edición	13
1. Marxismo y katarismo: los primeros pasos hacia la revolución	15
2. El localismo como horizonte social	27
3. Localismo y capitalismo en tensión: el comunismo como perspectiva	39
4. Indicios de la lógica comunitaria en la relación hombre-naturaleza	59
5. Otras aproximaciones a las “comunidades” de Marx	63
6. El socialismo comunitario como actualidad y perspectiva en Bolivia	67
7. Lo comunitario y lo proletario como fuerzas motrices de la revolución	71
Sobre la autora y el entrevistado	75

Presentación

En el momento actual no se puede ser fiel al marxismo, a la revolución, sin considerar la insurrección como un arte.

Lenin¹

Karl Marx, en una carta a Arnold Ruge enviada en 1843 –y publicada en 1844 en los *Anales Franco Alemanes*–, respecto a la tarea pendiente del movimiento comunista para un verdadero cambio revolucionario, escribía:

Luego, será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia. Será evidente que no se trata de trazar una línea mental divisoria entre el pasado y el futuro, sino de *concretar* los pensamientos del pasado. Finalmente, será evidente que la humanidad no está comenzando una *nueva* tarea, sino que está llevando a cabo de manera consciente su antigua tarea.²

Esas líneas de Marx repasan una larga tradición de pensamiento sobre la potencia³, que se resume en la idea de que lo

-
- 1 Véase: “El marxismo como insurrección. Carta al Comité Central del POSD(b) de Rusia” [escrita en septiembre de 1917]. En: Vladimir Ilich Lenin, *Entre dos revoluciones*. Madrid: Siglo XXI, 2017: 406.
 - 2 Véase: Marx, Karl, “Carta a Arnold Ruge”. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm> (fecha de consulta: 11 de julio de 2018).
 - 3 La potencia fue tratada tanto por Aristóteles como por Baruch Spinoza. Es conocida la lectura detallada que hizo Marx de Spinoza, al igual que la

nuevo consistiría en hacer florecer lo antiguo; es decir que el verdadero cambio se encuentra en la existencia de un potencial revolucionario que yace en el pasado y se prorroga hasta el presente. De esa manera, el cambio político no sería más que la actualización consciente de la potencia histórica de un pueblo, potencia que debe ser parte del programa político de un cambio revolucionario.

Marx hace afirmaciones semejantes en el desarrollo de sus escritos, las cuales lo llevaron a elaborar una teoría multilínea de la historia, que se la puede ver tanto en los *Grundrisse*⁴ como en *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). A los modos de producción antiguo (o grecorromano) –basado en la esclavitud–, feudal (o europeo) –basado en la servidumbre– y moderno (o burgués) –basado en el trabajo asalariado–, Marx introduce un modo de producción asiático (o precapitalista) –basado en una forma de propiedad comunal–. Marx enfatiza tales tendencias durante la última década de su vida. En sus notas de 1879 sobre Maksim Kovalevsky, estudia las relaciones sociales y especialmente los cambios en las formas de propiedad comunal tanto en América como en la India, y en la carta a Vera Zasulič de 1881 expone sus preocupaciones por explicar el potencial revolucionario de una situación dada, actualizada por la acción voluntaria.

La potencia es, para Marx, siempre histórica y colectiva. Es decir, es parte de un movimiento que anula el estado actual de las cosas o, en otras palabras, es un recurso sin explotar que nos lega el pasado, pero que habita la situación presente.

¿Cuál es la potencia histórica del pueblo boliviano para el cambio revolucionario?

Para responder a esa pregunta, Álvaro García Linera, en *Forma valor y forma comunidad*, emprende una relectura detallada

manera en la cual la noción de fuerza productiva se relaciona con la idea de potencia productiva. Sobre la tradición de la potencia, véase: Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2007: 351-368.

4 Manuscritos de Marx producidos entre 1857 y 1858.

de *El capital*, de los borradores de *El capital* —de los llamados *Grundrisse* y de los manuscritos de 1861 a 1863—, en busca de la *forma valor*, así como de una serie de estudios de cronistas de tiempos de la Colonia y de investigaciones etnológicas que permitan comprender las comunidades indígenas para hallar la *forma comunidad*. Ese libro de García Linera es una continuación de reflexiones previas que lo llevaron a revisar lo que Marx habría escrito sobre las comunidades indígenas y, en consecuencia, a elaborar uno de los primeros análisis sobre el *Cuaderno Kovalevsky*⁵ de Marx. Entonces, a partir de las herramientas que puede aportar el marxismo clásico —desde la palabra de su fundador—, García Linera relea la historia indígena y campesina de Bolivia en busca de ese potencial revolucionario que permita la acción.

El relato de cómo la obra *Forma valor y forma comunidad* es un punto de llegada de una reflexión política boliviana de varios años y, a la vez, un punto de partida para la acción política se encuentra en la hermosa entrevista que Josefa Salmón, profesora boliviana de la Universidad de Loyola Nueva Orleans (Estados Unidos), realizó a Álvaro García Linera, intelectual marxista y primer vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia. En dicho registro, no solo es posible encontrar un recorrido por algunas de las tesis formuladas por el autor de aquella publicación, sino también la potencialidad del presente, la acción consciente o el acto en devenir consciente, que es necesario para articular la relación movimiento social y Estado. García Linera, en su narración, repasa la manera en la que *Forma valor y forma comunidad* fue fundamental para la escritura de otros textos y para pensar el presente desde el lugar que ocupa actualmente en el Gobierno boliviano.

Josefa Salmón llevó a cabo esa entrevista pensando en un público no boliviano, al que era y es necesario aún presentar a este pensador marxista. Por ello, enfatizó en una serie de preguntas que sitúen la producción del conocimiento social de

5 En 1989, García Linera redactó una introducción a la primera traducción parcial de los manuscritos de Kovalevsky publicados por Ediciones Ofensiva Roja.

García Linera con la historia boliviana reciente y con la discusión marxista que existe en el continente. Se trata de una entrevista pensada como material de enseñanza dirigido a sus estudiantes en Estados Unidos, pero que tiene la fuerza de ser una amable introducción al pensamiento de García Linera.

Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una entrevista con Álvaro García Linera, el libro que ahora presentamos, es una cuidadosa segunda edición⁶ publicada en el marco de las celebraciones de los 200 años del nacimiento de Marx que lleva adelante la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La obra de Salmón, desde el relato de García Linera, se inscribe en esas celebraciones, en tanto presenta una reflexión marxista original respecto a las condiciones y a las potencialidades de la revolución en Bolivia.

Esta entrevista permite continuar con el debate propuesto en *Forma valor y forma comunidad* para pensar las potencialidades de cambio y de transformación de la sociedad boliviana bajo un horizonte comunista, el cual puede desplazarse en su realización, pero que, en tanto horizonte, guía nuestros actos cotidianamente.

Farit L. Rojas Tudela
Director general del CIS

6 La primera edición, actualmente agotada, fue publicada en La Paz por Plural editores, en junio de 2016.

Prólogo

Josefa Salmón

Álvaro García Linera es considerado uno de los líderes políticos e ideológicos más importantes en Latinoamérica. Empezó su trabajo como revolucionario formando parte del grupo guerrillero EGTK (Ejército Guerrillero Túpac Katari). Arrestado en 1992 por subversivo, pasó cinco años en la cárcel, donde escribió su libro más importante, *Forma valor y forma comunidad* (1995, 2009, 2010), en colaboración con su compañera mexicana, Raquel Gutiérrez, autora de la introducción a la primera edición.

En esta conversación, García Linera explica cómo ese libro ha sido la culminación de un pensamiento revolucionario y cómo sigue siendo relevante hasta la fecha para él, en lo personal, ahora que ejerce el cargo de vicepresidente de un Estado Plurinacional. Una de las ideas fundamentales de su texto –que explica aquí de forma muy clara– es que los movimientos locales son el punto de partida para el cambio social y para un cambio general, que llevaría a un proceso de cambio más profundo de la estructura de la sociedad y del Estado. Sin embargo, García Linera también admite su posición en el Gobierno como un reto, porque de esta situación surge un conflicto que no puede ser resuelto. Él se pregunta cómo se conjuga un Estado, un gobierno de movimientos sociales, y responde: “Es una contradicción y no hay solución a la contradicción... Tienes que vivir la contradicción... Tienes que estar cabalgando los dos”.

En la época en que nos tocó vivir, cuando los países europeos se cuestionan sobre la viabilidad de una izquierda que pueda llevar a cabo los cambios sociales necesarios para lograr una sociedad más equitativa, los cambios en Bolivia aportan ideas y políticas concretas para una posible solución a ciertos retos en la concepción del Estado. En Bolivia, se está viviendo

y poniendo en ejercicio la forma justa, realista y racional de un Estado que se abre a la posibilidad de la incorporación de los pueblos indígenas, de otros sistemas de gobierno, de otras ideas de democracia, de formas de elección de los representantes y de nociones de ley ajenas a la tradición occidental. Todo esto vuelve el caso boliviano en un caso único, crítico y avanzado del ejercicio de ideas para resolver o al menos mantener en un equilibrio de justicia y racionalidad problemas que, en la actualidad, afectan a todos los países del planeta.

Loyola University New Orleans

Nota de edición

Esta segunda edición de *Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera*, de la autora Josefa Salmón, fue realizada a partir de la versión publicada el año 2016 y de la entrevista *in extenso* incluida como archivo digital en un disco compacto que acompaña esa primera edición. Desde ambos referentes documentales, se procedió a la recuperación y a la verificación textual del contenido, a fin de no omitir ninguna parte del discurso registrado por la autora.

El criterio editorial aplicado, además de ajustarse al “Manual editorial” del Centro de Investigaciones Sociales (CIS) de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, consistió en realizar la corrección de erratas obvias, en complementar tanto los títulos y los años de las publicaciones como los nombres de los personajes históricos mencionados por el entrevistado, en incluir los datos de nacimiento y de muerte de dichos personajes, y en establecer medidas editoriales para facilitar la lectura, entre ellas la división del texto en capítulos —siguiendo la propia lógica de la autora y el hilo narrativo del entrevistado— y la inclusión de notas de edición a pie de página. Finalmente, siempre preservando el sentido original del discurso y en la perspectiva de no entrecortar la lectura, se optó por no utilizar corchetes para marcar la supresión o la interposición de contenido, que en edición se emplea en los casos de transcripciones textuales.

La entrevista completa puede ser descargada desde el siguiente código QR:



1

Marxismo y katarismo: los primeros pasos hacia la revolución

►► *Josefa Salmón (J. S.): ¿Cuáles son algunos hechos o imágenes que te han impactado y te han conducido a la lucha revolucionaria?*

Álvaro García Linera (A. G. L.): Varios elementos, yo diría. El primero es que me toca vivir la adolescencia y el bachillerato, cuando salimos del colegio, en un ambiente de despertar democrático de la sociedad. Son los años 1979, 1980, 1981, y hay toda una generación de activistas jóvenes universitarios, hay un ambiente de presencia creciente de las izquierdas diversas en nuestro país. Todo el mundo era de izquierda entonces. Están presentes el Partido Socialista-1 (PS-1) con Marcelo Quiroga Santa Cruz (1931-1980), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Movimiento Bolivia Libre (MBL); están el Partido Obrero Revolucionario (POR), el Partido Comunista (PC). Hay una diversidad de proyectos de izquierda expansivos en la sociedad, en las clases medias. Somos nosotros todavía adolescentes, pero estamos viviendo ese ambiente de radicalización social de sectores populares y de clases medias. Entonces, uno absorbe eso, no puede mantenerse al margen de ese ambiente. Alguna vez, yo dije que era un tiempo que hasta para enamorar a las chicas necesitabas ser de izquierda, hablar un poquito de Marta Harnecker (1937-) o un poquito de Karl Marx (1818-1883). Era el temperamento de la época ser de izquierda. Entonces, uno bebe de esas aguas. Lo notas en lo que te hablan los profesores. Cuando tienes 14-15 años, los profesores hablan de los temas políticos, te hacen leer textos sobre realidad contemporánea, los compañeros comentan lo que han leído en el periódico. Hay un ambiente, hay un humor social en torno a posicionamientos

de izquierda. Ese es un elemento, digamos, básico, como el terreno fértil en el que estamos todos en esos años.

Es en ese ambiente que yo, desde muy adolescente —14 años—, me dedico a la lectura, a ese tipo de lectura. Mis hermanos leían textos de izquierda; mis hermanos mayores. Los amigos de mi hermana mayor comentaban sobre filosofía, sobre Marx; más elegantemente, sobre Jean-Paul Sartre (1905-1980). Y uno está oyendo eso y, entonces, despierta la curiosidad para saber de qué se trata. Desde muy joven, me adentro en las lecturas de izquierda, con la desventaja, o ventaja, de que en las cosas que hago soy obsesivo. Sobre este tema de lecturas de izquierda, de formación de grupos de debate, que había ya en el colegio —estoy hablando de los 15 años—, yo comienzo a participar y a involucrarme más en esas lecturas y a leer más. Era muy común usar, en esos años —1977, 1978—, *El manual de economía política* (1959) de Petr Ivanovich Nikitin (1920-) como texto de debate, usar el texto de Marta Harnecker o usar algún otro texto de la izquierda. Y yo leía y veía las fuentes, quería leer de dónde venían esas fuentes. Estaba citado ahí Marx, estaba citado Louis Althusser (1918-1990), estaba citado Lenin (Vladimir Ilich Uliánov, 1870-1924), estaba citado Antonio Gramsci (1891-1937). Entre los soviéticos, estaba citado Lenin en tal texto, en tal obra, en tal año, en tal tomo de sus obras completas; y tal referencia de Marx de *El capital* (1867, tomo I). Y yo quería saber más. Si me involucraba, si leía, quería saber más. Y entonces, por mi cuenta, y con un grupo de jóvenes, leíamos un texto, el capítulo uno o el capítulo tres de Marta Harnecker, que tenía ocho referencias. Bueno, esas ocho referencias yo quería saberlas, me anotaba, buscaba en la biblioteca; no había. Entonces me iba a la universidad, tampoco había. Pero había gente que vendía libros clandestinamente a ciertas horas en la universidad. Entonces, iba a buscar esos libros; había que ahorrar para buscar esos libros y leer.

Tenía una inclinación a la lectura. Me sentía satisfecho con esa lectura de la realidad y quería saber más de esa lectura, de esa manera de ver las cosas. Me involucraba y me fui obsesionando por esas lecturas; entonces, iba escarbando cada vez

más textos. Me acuerdo que a los 15 años, en este afán de estar mejor preparados en el debate, con otros compañeros comenzamos a leer *El capital*, los tres tomos; comenzamos a leer los textos de Gramsci, *Los cuadernos de la cárcel* (1975). Comenzamos a leer a Althusser, pero Althusser no “digerido” por Marta Harnecker –que es un Althusser para leer *El capital*, ver la revolución teórica–; y comenzamos a leer las obras escogidas de Lenin y de Marx. Los tres tomos de *El capital*, que eran difíciles de conseguir, los conseguimos en fotocopia –carísima– y empezamos a leer.

Y ahí, en esa lectura de textos críticos, poco a poco nos íbamos introduciendo más en la temática, pero poco a poco nos íbamos alejando más del debate, porque el debate que había entre los grupos de jóvenes en los colegios y con algunos universitarios eran debates bastante superficiales. Era también una moda ser de izquierda y, bueno, “está bien que debatamos un rato, pero luego dediquémonos a otras cosas”, decían. A mí me gustó la lectura; me comencé a apasionar por la lógica de las ideas, las lógicas explicativas. Y a medida que íbamos profundizando en los textos, ¡no pues!, nadie había leído *El capital*; entonces, ¿con quién se iba a debatir? O no habían leído a Lenin; habían leído la referencia que hacía el manual de Lenin, pero no habían leído los textos *El Estado y la revolución* (1918) o *¿Qué hacer?* (1902) de Lenin. Pero cuando uno iba a Marx, había referencia a otros textos filosóficos; Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) ante todo, también Ludwig Feuerbach (1804-1872). Uno iba a Althusser y estaban más referencias a otros textos filosóficos.

Comenzamos a endurecer la lectura, con más filosofía –hablo de cuando tenía 16 años–; pero, a la vez, nos íbamos alejando del grupo de activistas que no querían leer tanto, sino que querían leer y luego ir a la fiesta, y pasarla bien con los amigos. Entonces, fuimos formando un pequeño grupo que de muchos se redujo a dos o tres personas que manteníamos el mismo interés, el mismo entusiasmo por la lectura. Estamos hablando de entre los 14, 15 y 16 años. Y a esa edad, evidentemente, todos oíamos hablar del movimiento obrero, el vigoroso Movimiento

Obrero Boliviano, de la Federación de Mineros (Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia - FSTMB), de la Central Obrera Boliviana (COB); y ese era el justificativo social de por qué estudiar marxismo que, se supone, era la ideología y la interpretación a la clase obrera, vigente y visible en Bolivia, en su discurso, en sus dirigentes, en sus palabras. Pero, en medio de ese proceso de radicalización, nos tocó vivir a nosotros –yo tendría 16 años– el bloqueo del año 1979.

Hubo un bloqueo aquí en La Paz, a fin de año. Me acuerdo porque lo primero que leí en los titulares era: “Peregrinos de la Virgen de Copacabana bloqueados. No pueden entrar”; “Familias desesperadas que no pueden entrar a la ciudad de La Paz”. En casa siempre había el periódico. Entonces, fui a ver de qué se trataba; me impresionó, había que averiguar más. Ya cuando uno leía los textos, salió *Unidad*, del Partido Comunista; salían muchos periódicos en esos tiempos, por semana, incluso el semanario *Aquí*. Los sacaba el POR, los sacaba el MIR. El PS-1 publicaba su *Ahora es el pueblo* o *Mañana es el pueblo*, algo así. Había noticias sobre el tema y cada vez uno se iba interiorizando.

Claro, lo que me impactó en ese momento fue que sobre un sentido común de las izquierdas, de que el movimiento obrero era la vanguardia y el portador del sentido de la historia en la revolución, aparecía un movimiento de campesinos, pero de campesinos que hablaban otro idioma –aymara–, que no le hacían caso a Juan Lechín (1914-200), porque Lechín –ejecutivo de la Federación de Mineros y de la COB– les pidió que levantaran el bloqueo al gobierno de Lidia Gueiler (1921-2011). Era el año 1979 y había que proteger al gobierno de Gueiler ante la amenaza de un golpe de Estado. Ya había habido un golpe de Estado recientemente, el de Alberto Natusch Busch (1933-1994); había que proteger esa transición democrática. Entonces, la COB y la Federación de Mineros pedían a los compañeros que levantaran el bloqueo, y ellos les respondían en aymara, con otro lenguaje, con otra forma organizativa, con otro discurso y con otra lógica. Eso para mí fue impactante.

Revisando los textos... aquí, en la ciudad, el primer escándalo que se generó fue: ¿cómo era posible que unos peregrinos de la Virgen de Copacabana no pudieran entrar? Estaban siendo bloqueados por unos campesinos que no entendían nada y que solo decían: “*janiwa*”.¹ Y luego, cuando uno comentaba con los compañeros de colegio el temor que había –porque fue un bloqueo que duró casi 15 días– de que no habría comida, no dejarían salir a la gente de la ciudad, vendrían los indios a la ciudad de La Paz y quemarían las casas, y vendrían a saquear las casas... Yo era un joven de 16 años oyendo todo eso, con formación previa de la izquierda comprometida, pero de liderazgo de la clase obrera, y aquí no eran obreros, se supone que eran campesinos, pero hablaban otro idioma, campesinos portadores de otra identidad cultural, que te hablaban otra cosa, que te hablaban otras ideas y que te hacían referencia a otros líderes, a otro imaginario cultural. Hablaban de Túpac Katari (1750-1781), pero Katari no estaba en el decálogo de los izquierdistas, no estaba en el decálogo de los “santos” que pertenecen al mundo marxista, digámoslo así. ¿Quién es este Katari? Yo había leído, de estudiante aquí en La Paz, *Historia del rey chiquito* (1969). A uno le hacen leer ese texto que es la historia de un ayudante, justamente de Katari, pero eso lo había leído en colegio y, ahora, esa lectura de ese libro pequeñito vinculaba a estos aymaras que hablaban otro idioma. Pero vivíamos en un mundo de aymaras, todo el mundo era aymara en La Paz; se es aymara en La Paz o vienen de origen aymara, de padres aymaras, de madres aymaras. Eso sin duda abolló todo lo que se estaba formando como adolescente en mi reflexión y pensamiento, e introdujo una temática que es hasta el día de hoy mi obsesión.

He sido un tipo de obsesiones y esa fue mi primera obsesión política. ¿Qué decía el marxismo sobre los campesinos? ¿Qué dice el marxismo sobre el tema nacional, cultural? En los meses siguientes..., a partir de esa movilización, pude acceder a textos y pude diferenciar el debate público entre los marxistas y los indianistas, y los kataristas, con los que no había tenido

1 Nota de edición (NE): “No”, en aymara.

ningún vínculo social, pero los comienzo a ver en la presencia, en los discursos. También comienzo a entender el significado heroico, pero todavía simbólico y diminuto, de los dos primeros diputados indígenas que habían jurado en el congreso con sus ponchos y que eran objeto de burla; algunos que se hacían la burla de ellos, los veían como algo folklórico. Comenzaron las cosas a juntarse; varias experiencias familiares, personales, comenzaban a juntarse en torno a la temática de lo campesino, lo indígena, lo nacional-cultural. Y estaba claro que lo que se decía en el debate público de parte de las izquierdas yo no lo entendía, no me satisfacía.

Después, me voy a México. Pero me voy con dos insatisfacciones: una izquierda ideológicamente precaria –lo había comprobado con mis intenciones de un debate intenso, pero que no pasaba de los dos primeros capítulos de Nikitin, de los dos primeros capítulos de Marta Harnecker y, más allá de eso, uno encontraba el desierto– y, luego, una segunda frustración de no encontrar en lo que se decía que había pasado en 1979, de lo que se decía que estaba pasando con la Confederación de Campesinos, una explicación sólida del significado histórico-social de esa presencia. ¿Qué se había despertado con los temores de la clase media y alta respecto a que iban a venir los indios a quemar sus casas y a saquear y a llevarse a sus mujeres? ¿Qué se había despertado? No entendía. Y lo que leía en los periódicos no decía nada, menos de la izquierda. A lo más, que era una pequeña burguesía, campesinos, pequeña burguesía en proceso de proletización, de radicalización; esa es la lectura que se hacía, pero eso no me satisfacía. Pero en esos años –1979, 1980– no voy a encontrar cómo canalizar esas insatisfacciones. Cada vez voy a ir entendiendo más qué era la izquierda de ese entonces: una izquierda bastante mediocre, bastante superficial, a pesar de que era una izquierda en expansión; una izquierda que no lograba entender, que no me satisfacía en la interpretación de lo campesino, de lo indígena, de lo aymara, de la historia, de las raíces que hurga todo eso. Yo tampoco encontraba cómo explicarlo. Así acabo el colegio y me voy fuera del país.

Viene el golpe de Luis García Meza (1929-2018). No soy perseguido, no soy exiliado, sino que decido por mi cuenta irme del país a estudiar algo que quería estudiar, que era matemáticas. Ya allí, en México, al año, a los meses que llego, voy a tener un encuentro con organizaciones guerrilleras que han trabajado en Centro América mucho más la temática indígena que lo que yo había conocido aquí en Bolivia. Los guatemaltecos, especialmente el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), que es una guerrilla que se había instalado en la zona Quiché de la nación maya en Guatemala, y que más allá de la presencia armada había desarrollado un conjunto de textos en torno a la temática que se llamaba para entonces... ¿nacional-cultural? Un nombre así tenía en los años 80, muy típico; identidad cultural, nacional-cultural, algo así. Era una mezcla de dos conceptos. Y ahí, en esos textos de los compañeros de la guerrilla guatemalteca, voy a encontrar reflexiones más fuertes sobre la temática nacional, nacionalitaria o nacional-indígena, mejor desarrollada en Centro América que aquí en Bolivia.

Entonces, voy a comenzar a absorber esos textos, a involucrarme en ese debate, ahí en México, con los grupos de solidaridad, con la guerrilla centroamericana; pero, a la vez, a medida que iba leyendo lo que se discutía en Guatemala, voy a comenzar a buscar en lo que se produce en Bolivia la otra vertiente, la vertiente indianista, la vertiente katarista. No era fácil. Me acuerdo que nos costó mucho –era el año 1981, fines de ese año– conseguir el libro de Wankar (Ramiro Reinaga Burgos, 1938-), *Cinco siglos de guerra kheswaymara contra España* (1989). Es un texto fundador también, un texto impactante. Circuló una versión de ese texto en México. Las cosas iban adquiriendo más cuerpo. Los compañeros guatemaltecos lo que hacían era involucrar el tema cultural en el ámbito de la lucha armada, pero recogían el tema cultural, claro, con la perspectiva de afianzar la lucha armada. Wankar y luego los textos de Fausto Reinaga (1906-1994), que se podían conseguir en las bibliotecas, más la reafirmación identitaria nacional indígena... Pero yo había nacido, había bebido del marxismo, era mi despertar ideológico y mi posicionamiento político. En-

tonces, ¿cómo juntar marxismo, movimiento indígena y lucha armada? Un cóctel explosivo terrible.

Y entonces, en 1981, 1982, 1983, 1984, hasta que regresamos a Bolivia, ese intento de articular la interpretación de la transformación de la historia –el marxismo–, las fuerzas motrices de la historia, las características de una revolución, con el movimiento indígena como sujeto... Porque por entonces no eran de vanguardia, porque esta seguía siendo el movimiento obrero que todavía estaba vigente en Bolivia. Pero ese sujeto no comprendido, el sujeto masivo no comprendido, era indígena –quechua-aymara– fundamentalmente. Mi encuentro, mi acercamiento hacia el movimiento indígena de tierras bajas va a ser muy tardío –fines de los años 90–, muy tardío.

Lo quechua-aymara, la temática del método de la revolución y la lucha armada van a ser tres elementos centrales. En mi estadía en México, junto con otros compañeros bolivianos y mexicanos, que teníamos vínculos con organizaciones, vamos a intentar elaborar un proyecto, una interpretación. Y eso nos va a llevar rápidamente a distanciarnos del resto de los partidos. No entienden en Bolivia porque no entienden el movimiento indígena, que es mucho más que el tema campesino. Y aun así, sobre el tema campesino, lo que se habla en Bolivia en la izquierda es de manual, es una interpretación deformada, desnaturalizada de lo que el marxismo entiende por la temática indígena. Y a partir de ese esquema, de lo indígena con lo obrero y con la lucha armada, vamos a construir –un pequeño grupo de jóvenes, todos universitarios– una identidad política y una identidad intelectual que la vamos a ir afianzando, la vamos a ir preparando y la vamos a ir proyectando como estructura política.

Así comenzamos nuestros entrenamientos militares allá, nuestra lectura de la parte de la historia indígena, nuestra lectura del movimiento obrero, nuestra lectura de marxismo duro –ya nada de manuales, sino con los clásicos en el sentido duro y espeso del término–, y la temática armada, la preparación de la lucha armada. Y, entonces, ahí había que leer a los clásicos de la lucha armada, desde Sun Tzu (c. 544-496 a. C.), Carl von Clausewitz (1780-1831), Mao Tse-tung (1893-1976), Ho Chi

Minh (1890-1969), hasta los Tupamaros² y la experiencia latinoamericana.

En fin, van a ser tres vertientes de la construcción de nuestro pensamiento en los años 80. Y así, cuando llegamos a Bolivia –llegamos en 1984, 1985– construimos un núcleo muy cerrado, clandestino, de jóvenes activistas que rápidamente hace dos esfuerzos: una vinculación personal con el movimiento obrero sindical minero y una búsqueda con el movimiento indianista katarista, que en esos momentos estaba viviendo un proceso de debilitamiento y de fragmentación. Entonces, la búsqueda era encontrarnos con ellos. Y ahí nos fuimos a encontrar con el grupo de Felipe Quispe (1942-), que venía del Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA), de un MITKA dividido, de un MITKA golpeado; y también con segmentos nuevos de obreros que no encontraban cabida en el debate Partido Comunista-Partido Obrero Revolucionario, que estaba ocurriendo en el movimiento obrero. En el tema minero, nosotros introducimos la temática de la lucha armada, de la resistencia, de la preparación armada ante el inminente cierre de este ciclo de democratización social, y la necesidad del vínculo con el movimiento indígena-campesino en condiciones de igualdad; y en el tema con los compañeros del MITKA, la relación de la construcción de una estructura que plantee la emancipación del movimiento de las naciones indígenas mediante el uso de la lucha armada.

No es muy conocido, Josefa, pero por ejemplo el año 1987, no sé cómo, hicimos aprobar en el congreso de la COB –cuando lo tumban a Lechín– una declaración. Al último, cuando todo el mundo estaba dormido, serían las cuatro de la mañana, seríamos cinco gatos con nuestros delegados de este pequeño grupo, delegados mineros y delegados de las comunidades, hicimos aprobar una resolución histórica: la resolución de la autodeterminación de las naciones indígenas, de la nación indígena aymara-quechua. ¿Dónde estará? Era el debate sobre

2 NE: Movimiento de la izquierda uruguaya.

el Decreto Supremo 21060,³ si había que apoyar o no apoyar a Víctor Paz Estenssoro (1907-2001); sobre cómo resistir. Lo tumban a Lechín, va a entrar Simón Reyes (1933-2012), creo, y nosotros hacemos aprobar, a las cuatro de la mañana, esta primera resolución el año 1987, en el congreso en Santa Cruz. Me acuerdo que dormíamos en un *jeep* cinco personas; no teníamos dónde dormir, ese era nuestro dormitorio, era nuestro comedor, desde que vinimos de La Paz. Y ahí se aprobó esta resolución de la autodeterminación de las naciones indígenas, en una perspectiva más leninista, del viejo debate leninista, para las naciones indígenas aymara-quechuas. Ya se estaba construyendo el discurso.

Y entre esos años –1984, 1985, 1986–, van a estar los ejes, y en el tema indígena va a estar la comprensión vía lo que nos cuentan los compañeros, nuestro encuentro con los kataristas y con los indianistas, y lo que nos lleva a ver nuestra lectura de Reinaga y nuestra lectura de Marx, de los *Grundrisse der Kritik der politischen Öconomie*⁴ sobre el tema comunitario. Entonces, vamos a asociar lo indígena con lo comunitario, lo obrero y la lucha armada. Esas son las columnas, los pilares de la interpretación del mundo, de la historia de Bolivia y de las fuerzas motrices de la revolución, del horizonte emancipativo que se abre. Estas se van a articular en torno a estos cuatro ejes. Y esos años son de febril elaboración de discurso, de documentos, de folletería, de debates. Tengo unos debates duros. Claro, nunca me respondían, porque habrán dicho: “¿quién es este Tribilín?”⁵. Pero, escribí unos textos, 100 páginas contra Filemón Escobar (1934-2017), otras 200 páginas contra Guillermo Lora (1922-

3 NE: Decreto Supremo de 29 de agosto de 1985, promulgado a objeto de aplicar políticas fiscales y monetarias restrictivas para frenar la hiperinflación en Bolivia.

4 NE: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política que recopilan las anotaciones de Karl Marx, completada entre 1857 y 1858, las cuales pueden ser consideradas como los borradores de su obra cumbre *El capital* (primera edición de 1939-1941, Moscú: Marx-Engels-Lenin Institute).

5 NE: Expresión poco usada para aludir a alguien desconocido.

2009), otras 50 contra el Partido Comunista; ya no contamos ni al MIR ni al PS-1, que ya estaban de retirada. Pero esos eran los grupos que todavía tenían presencia en la izquierda, debatiendo la temática obrera, la temática indígena, la temática campesina.

Y es el año 1987, también, cuando escribimos nuestro primer texto, nuestro primer librito sobre las condiciones objetivas de la revolución; así se plantea con claridad el tema del carácter de la revolución socialista, las fuerzas motrices, el movimiento obrero, el movimiento indígena-campesino, el tema de las naciones indígenas. El horizonte ahí es, entonces, todavía, la autodeterminación de las naciones indígenas, la conformación de un Estado quechua-aymara que luego se asocie libremente al Estado boliviano, pero en condiciones de igualdad. Hay la estrategia de autodeterminación y luego la unión. Luego la estrategia variará hacia la incorporación y la toma del Estado mismo, para desde ahí construir la plurinacionalidad. Ese va a ser el cambio en los años 90. Toda la década de los 80, hasta principios de los 90, es otra lógica: la autodeterminación y la unión, en condiciones de igualdad. Pero ya está armado con todo el esquema fundamental de lo que va a ser luego nuestra interpretación política-intelectual hasta el día de hoy. Esa es la primera parte.

2

El localismo como horizonte social

- *J. S.: Hay dos preguntas sobre la introducción en Forma valor y forma comunidad donde planteas cosas generales en términos teóricos. La primera es, si en los hechos están los conflictos entre parcialidades o localidades, ¿en qué medida pueden ejercer su autonomía frente a una totalidad revolucionaria? Es decir, ¿cómo pueden ser parte de su propia totalidad y de aquella de un movimiento más grande? Pareciera que hay un conflicto de totalidades. Desde el punto de vista hegeliano, uno puede establecer totalidades desde diferentes particularidades, ¿no?*

A. G. L.: Primero, permíteme explicarte, así en breve, por qué este libro (*Forma valor y forma comunidad*). La introducción lo dice. Había que leerlo. Capaz que iba a leer un solo libro durante años y, entonces, qué libro uno tiene a mano, al que le puede sacar el jugo años y hasta décadas: *El capital*. Había sido un antiguo interés, cuando estaba en México, poder leer *El capital*. No como cuando fui joven que no entendí nada, sino poder leer con puntillosidad, y más aún cuando había leído las notas de lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría (1941-2010), del que hemos editado ahora parte de sus obras.⁶ En México, yo estaba en Ciencias, pero siempre iba a Ciencia Política y a Economía para ver qué se discutía ahí. Y estaban las notas de Bolívar Echeverría y había estos jóvenes –Jorge Veraza (1951-)– que hacían el seminario de *El capital* y que leían párrafo a párrafo. Entonces, había quedado en mi mente que algún día yo leería así *El capital*. Entonces, cuando entro

6 NE: *Antología Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

a la cárcel, digo: “Es un buen momento, quizá me voy a quedar aquí décadas. Haré lo que no he podido hacer cuando estaba libre, que es leer *El capital* en serio”. Claro que es mucho mejor si uno lo hace en grupo, pero bueno. Por eso leo *El capital*.

Pero, además, desde 1979, cuando me siento disconforme con toda la lectura que tiene la izquierda de lo campesino e indígena, cuando nos vamos a México y nos encontramos con la guerrilla guatemalteca que interpretaba el tema cultural, cuando regresamos aquí a Bolivia y comenzamos a formular nuestras ideas de lo indígena, de lo comunitario, del socialismo, del comunismo, estaba esta deuda. Los marxistas en Bolivia, toditos sin excepción, creíamos –lo sigo creyendo–, no entendieron el tema indígena; entonces, tenían una mirada mutilada de la realidad de Bolivia y de la potencialidad emancipativa de Bolivia. Con esa idea, nos movimos desde los años 80 hasta el día de hoy. La izquierda nunca entendió la temática indígena. Y yo apostaba –era un tema de fe, básicamente de fe– que el marxismo podía dar cuenta de la temática indígena, la temática nacional, y de una lectura diferente de lo campesino.

Si tú te fijas, todos mis textos desde el año 1987 hasta el año 1997, cuando hago este libro, *Forma valor y forma comunidad*, tienen que ver con eso, con cómo utilizar las herramientas duras del marxismo clásico, de los fundadores, para releer la historia campesina, para releer la historia indígena en nuestro país, para saldar cuentas con la izquierda y para intentar consolidar una otra mirada. Mi primer texto, en 1988, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, en el fondo es agarrar a Lenin y decir qué dice Lenin sobre lo campesino, lo comunitario; es la revisión de las obras completas de Lenin para ver este tema.

Otro texto que voy a hacer antes de ir a la cárcel el año 1989 –hasta el 1990 o 1991 hago otra revisión, que es leer a Marx, todo lo que tenía de Marx en castellano, hasta los *Grundrisse*, para saber qué dice Marx sobre la nación, sobre los campesinos y sobre las llamadas “identidades difusas”– es un texto que luego lo requisaron; yo caí preso y no se pudo distribuir. Se llama *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y las extre-*

midades del cuerpo capitalista (1991), y es la lectura de Marx, todo lo que estaba escrito en castellano.

En México, la editorial Siglo XXI iba a sacar el *Cuaderno Kovalevsky* (1947-1959),⁷ que son unas notas de Marx –antes de morir– sobre el etnólogo Maksim Kovalevsky (1851-1916) que estudió la India y América, en general. No lo hizo. Ya no estaba de moda ser marxista, se estaba cayendo el muro de Berlín, pero nosotros tuvimos la copia y, entonces, lo editamos en Bolivia. Fue el primer lugar y, hasta ahora, es la única edición en castellano de una parte del *Cuaderno Kovalevsky*. Publicamos aquí antes de caer presos.

Luego hicimos la introducción, o algo así, a los *Cuadernos etnológicos (extractos escogidos)* (1988), que salieron en España –los publicó Siglo XXI–, que son otras notas, anotaciones de Marx al borde de los textos de etnografía. Editamos una compilación comentada y comenzamos a revisar qué dice, pues, Marx sobre lo campesino, sobre el tema nacional, que era el tema aquí en Bolivia. Lo indígena es un tema de identidades nacionales. La versión que nos llegaba era que se trataba de “pueblos sin historia”; es la versión que dio Roman Rodolsky (1898-1967), un marxista. Había el debate que sacaron los austromarxistas. Había otro texto de varios marxistas sobre el tema y lo que se escribía en Bolivia. Entonces, la obsesión era qué decía Marx y cómo encontramos herramientas potentes en el marxismo para entender, para reforzar el movimiento indígena –aymara-quechua–, para entender la temática nacional y clasista. ¿Cómo armar todo en uno? La lectura indianista dejaba de lado las clases y perdía de vista también lo organizativo. Estaba la denuncia moral, la presencia de lo indígena, pero una presencia moral no es una presencia política. Y se dejaba de lado el tema de las clases, es decir, de las contradicciones y las luchas en torno a intereses

7 NE: “La cronología de la historia de la India hecha por Marx fue publicada en ruso en 1947. Los capítulos III-IV fueron publicados en 1958, también en ruso. Y, finalmente, se publicaron los capítulos VIII y IX en 1959” (García Linera, Álvaro. En: *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018: 19, nota 3).

que diferencian la sociedad y que son el motor, también, de los cambios. Yo quería encontrar la fusión de eso: indianismo y marxismo. Y estaba seguro que eso podía encontrar a través del marxismo, que el marxismo daba herramientas para esa articulación, para ese reencuentro de estas dos narrativas fundamentales de lo que somos los bolivianos.

Hice hasta ahí. Salió ese texto hasta los *Grundrisse*, pero había que continuar con la parte más dura: *El capital* y los cuadernos etnográficos. Me agarran preso, capaz que me iba a quedar décadas; era un buen momento para continuar la obra que había comenzado en libertad. Si había leído ya exhaustivamente los textos de Marx hasta 1857, leería los textos de Marx desde 1857 hasta el último, y con todo el tiempo del mundo. La cárcel da todo el tiempo del mundo y, encima, comida gratis. ¡¿Qué más uno puede pedirle a la vida para escribir un texto?! Y, encima, en un lugar donde no hay ruido de autos. Chonchocoro, a cuatro mil metros sobre el nivel del mar, es el paraíso para cualquier escritor. Entonces, por eso escribimos *Forma valor y forma comunidad*. Era para completar un plan de trabajo que venía desde años atrás. Había que completar este plan. Me aferré a un libro, pero, luego, cuando hubo un motín, nos sublevamos en la cárcel. Pudieron entrar más libros. Por eso es un texto que abarca más textos y por eso también pude utilizar todos los textos de los cronistas; no todos, solo los que me podía prestar una querida y vieja amiga, Alison Spedding (1962-), que tenía la amabilidad de ir a la cárcel cada mes, cada 15 días, a llevarme sus textos de etnografía y lo que yo necesitaba, que eran estos textos de los cronistas españoles, para encontrar ahí, en cada letra o en cada línea, en cada párrafo, cómo ellos veían, interpretaban o reflejaban la vida de las comunidades pre Colonia y en tiempos de la Colonia. Entonces, hay algo de eso también en ese libro. Luego, hice más textos, logré leer más textos, avancé hasta el año 1800; la tarea desde el 1800 hasta el siglo XX logré anotar en cuadernos, pero lamentablemente me sacaron de la cárcel, entonces se quedó eso anotado ahí. Algún día alguien revisará y lo podrá publicar.

En verdad, *Forma valor y forma comunidad* llegaba hasta 1900, pero eso ha quedado en cuadernos de lectura. Entonces, se ha publicado la parte mejor elaborada, lo que pude transcribir del cuaderno a la computadora. Y eso es lo que se publicó. Este texto, de alguna manera, es el desemboque y la culminación de una expectativa, de un interés, de una empresa intelectual personal pero a la vez colectiva, porque soy fruto de esa época que se inicia el año 1979 y culmina en 1997. Este libro lo publico en 1996; la primera edición es de 1996. Lo publico estando en la cárcel, entonces estamos hablando de casi 18 años de trabajo, de interés, de acopio de material. No cabe duda de que siento que es mi mejor libro, que todo lo que piense el Álvaro está aquí y lo demás ya son simplemente desarrollos. Fuera de esto, creo que si algo he escrito que vale la pena es ese texto. Me siento muy identificado con lo que está ahí, no solo con el espíritu, sino con la forma, con el interés. Ese es un poco el origen de este libro, *Forma valor y forma comunidad*. Y creo encontrar esta fusión entre el indianismo, entre el marxismo, como fuerza productiva de la emancipación indígena en el país. Luego, en verdad, las cosas que he ido haciendo en la vida tienen mucho que ver con la lectura, la interpretación que está aquí contenida, y lo que voy a hacer a futuro también está aquí.

A la pregunta cómo asumo este debate entre lo particular y lo general, que lo vuelvo a retomar en el último texto —*Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio* (2011)—, cuando analizo, ya como vicepresidente, lo que está pasando en el proceso boliviano, ese debate está en *Forma valor y forma comunidad*. Lo vuelvo a retomar 20 años después, en otras condiciones; carcelariamente primero y ahora como gobernante, pero es el mismo debate. Lo resumiría en lo siguiente: es en el ámbito local donde emerge —en la vida inmediata, en las satisfacciones e insatisfacciones cotidianas, en la acumulación de lo que uno es, de cómo uno utiliza lo que ha heredado para enfrentar las adversidades y los retos de la vida—, donde se pueden visibilizar, experimentar, las nuevas socialidades creadas por las personas o despertadas por su experiencia; diferentes o

potencialmente diferentes a la socialidad predominante y a las lógicas de dominación.

¿Por qué pudo darse la Guerra del Agua el 2000 si se había destruido todo el movimiento obrero, las grandes estructuras nacionales, los grandes sindicatos? Porque lo que no destruyó el Decreto Supremo 21060 fueron las redes locales, donde la gente, en torno al tema del agua, en torno al tema de la tierra, al tema del abastecimiento, en torno a la recreación cultural, ha creado fuerzas asociativas de nuevo tipo. Y eso no lo pudo destruir el neoliberalismo, no lo pudo devorar, no lo pudo aniquilar. Por eso, de una manera que a muchos va a sorprender, de la noche a la mañana, emerge una red donde antes no había nada. Porque antes las redes visibles eran la COB, las confederaciones, sus sindicatos, pero eso fue barrido por el neoliberalismo. ¿Y cómo es que de un día para otro aparece la estructura que moviliza a todo un pueblo, a todo un departamento? Eran estas redes locales no visibles de la cotidianidad. Entonces, lo local tiene mucha potencia, mucha fuerza.

En ese sentido, tienen razón aquellos compañeros o aquellas lecturas que dicen que desde lo local es posible construir procesos de emancipación, de transformación, desde cosas pequeñas de la vida cotidiana. Y en la introducción de *Forma valor y forma comunidad* está esa valoración. No sé, nuevas formas de consumir; el hecho de ingerir otro tipo de alimentos, oír otro tipo de música, construir a nivel local niveles diferentes de socialidad. Tiene su valor.

Desde la lectura digamos generalista, para darle un nombre que no es universalista, se desprecia lo local y se dice “no, si no es el poder, lo demás es pérdida de tiempo”; y se pierde de vista el papel decisivo que tiene lo local, la resistencia y lo nuevo que emerge de lo local a partir de la vida cotidiana, de aquellas construcciones, piel a piel, que se dan en lo local. Pero, a la vez, ahí está, en el texto, unilateralizar lo local, pensar que ahí está todo sin una voluntad general de articulación; es algo que el régimen, el capitalismo, soporta, permite e incluso hasta fomenta. ¿Acaso no vemos a diario cómo la lógica del mercado devora estas creatividades de los jóvenes en los grupos, con la

música, con el discurso, con el baile, con la distracción? Son creativities de los jóvenes, que emergen como fuerza creativa y comunitaria local de los jóvenes o de las sociedades, pero que luego vienen la empresa y el mercado, y se los devora, los tergiversa, los desnaturaliza y se lo pasa a los procesos de acumulación del capital. A diario hace eso. Entonces, se tiene lo local, en sí mismo endiosado, valorado como el lugar único, donde se tiene que hacer los grandes cambios; y la revolución peca de esta impotencia general, porque deja el control de lo general, de la totalidad, a esta lógica dominante que te absorbe y te tritura, y que vive de la absorción –como un vampiro– de esa energía vital que emerge de lo local permanentemente. Entonces, ese es el límite.

Dicho en otros términos, para que me entiendan los compañeros de izquierda, hay gente de izquierda que declara: “Bueno, no se puede hacer la revolución, entonces dediquémonos a aislarnos en una comunidad para producir nosotros mismos nuestro alimento”. ¡Qué linda cosa! Está muy bien, es otra socialidad. Pero pensar que eso es todo, que la revolución y el cambio van a radicar en que las personas se dediquen a este aislamiento –esta renuncia de la disputa por el sentido de lo general–, y que cada cual se repliegue a lo local, es la mejor forma de hacerle el favor a las estructuras de dominación planetaria. Pero quienes dicen “no vale la pena lo local y vayamos por lo general y el poder”, pecan, porque la fuerza de cualquier cambio radica en la energía vital que emerge de lo local.

Ese debate está también en *Forma valor y forma comunidad*, entre los más filosóficos. Aquí lo estoy resumiendo entre los más entendibles. Entonces, lo que decimos ahí, en ese texto –y eso se va a ver a lo largo de mis reflexiones hasta el día de hoy, ahora como vicepresidente, acompañando al presidente Evo Morales Ayma (1959-)–, es que lo local tiene fuerza, tiene energía; es la clave. Si hay en lo local una nueva sociabilidad, hay futuro; pero si lo local se reduce a lo local, renuncia a lo general, renuncia a expandirse, renuncia a asumir también presencia en las totalidades generales, está perdido. A eso yo llamo la voluntad de poder, medio nietzscheanamente. Y es lo que

va a diferenciar al movimiento indígena campesino del movimiento obrero, cuando el año 1995 dice: “¡Ah!, hemos tomado los municipios, excelente. ¿Nos contentamos con los municipios? No. Vayamos a tomar el poder del Estado, sin renunciar al municipio, sin renunciar a la comunidad, sin renunciar a otra forma de economía comunitaria. No renuncie”. Pero, lo que dice es: “Así como damos la lucha aquí, demos la lucha también en lo general”. Y es lo que hace.

Lo que está viviendo Bolivia hoy es eso. Un movimiento indígena-campesino-popular que, emergiendo de las fuerzas vitales, de la resistencia del agua en su comunidad, de la resistencia en la tierra en sus comunidades, se ven compelidos para garantizar la defensa de lo local y la sociabilidad que están construyendo al pelear por lo general, por lo nacional, para ayudar a apuntalar a más cambios a nivel local. Es lo uno por lo otro, como un círculo virtuoso que se retroalimenta.

En el debate actual vemos que el movimiento indígena campesino pudo dar semejantes saltos en los últimos años porque construyó nueva socialidad desde lo local –demandas, fuerza, redes, vínculos, capacidad de movilización– y lo proyectó a nivel general en nuestro país –Asamblea Constituyente, nacionalización, distribución de la riqueza–; potenciamiento de lo local pero a partir de moverse en los dos planos: el horizonte general y el horizonte local. Y cuando deja de caminar en los dos lados, hay problemas. Si deja de ver el horizonte general y se queda solamente en el local, ya no es voluntad de poder ni es proyecto de poder y, entonces, va a permitir que otras clases sociales vengan otra vez a apoderarse del ámbito nacional general y del sentido de la totalidad de la vida. Pero, a la vez, si solamente hace hincapié en lo local y abandona lo general, entra a un proceso de localismo y de mirada desagregada de las cosas: “todo para mí, el resto no me importa”. La mirada universal y general obliga a las personas a un nivel de comunitarismo conceptual, de generosidad colectiva, para tomar en mis necesidades las necesidades de los otros. Esa es la fuerza de lo general y, muchas veces, el Estado es quien supuestamente ocupa ese papel. Por eso hay Estado, porque

se supone que alguien tiene que pensar por todos; cuando la sociedad abandona la voluntad de pensar por todos, aparece el Estado, como la ilusión del pensamiento y el interés común de todos.

Cuando la sociedad, los movimientos sociales, se encierran en lo local... –y eso es lo que está comenzando a suceder con algunos sectores sociales, que es parte del reflujo de la acción colectiva (siempre es flujo y reflujo)–, cuando comienzan a replegarse en lo local, está bien, emergen intereses muy locales, necesidades locales, excelente, pero se pierde la mirada común de todos, la mirada de tomar en cuenta al otro. Entonces, ahí tú tienes a los compañeros de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que te dicen: “Todas las tierras del Estado que pasen solamente a los pueblos indígenas de tierras bajas”. ¿Y los de tierras altas no son también indígenas? ¿No tienen tantas o más necesidades que los de tierras bajas? Porque no hay tierras fiscales en tierras altas; sí las hay en tierras bajas. O la COB que dice: “Yo quiero mi incremento social, no me importa qué pasa con el resto; agarremos las reservas internacionales y convirtámoslas en salario”. Pero las reservas son de todos. “No me importa –responden–, yo quiero que lo que es de todos sea para mí”.

El localismo, el gremialismo, el encerrarse en ello y dejar de ver el horizonte de los demás, eso es lo que pasa cuando se da el reflujo social. En el ascenso, el movimiento social tiene una mirada a partir de lo local, ve la totalidad, se vuelve poder, se imagina poder, se vuelve Estado y plantea un horizonte colectivo. Voy a pelear, salgo a la calle, hago el bloqueo, defiendiendo el interés de todos. Nacionalizar no es mi interés solamente, es el interés de todos; Asamblea Constituyente es el interés de todos, industrializar es el interés de todos. Pero cuando dejo esa mirada y me arrincono, ya no me importa ese tema, quiero que me des todas las tierras, quiero que me des todas las reservas en salarios. No me importa si no hay seguridad universal, la cosa es que a los que ahora tengamos seguro nadie les toque ni les afecte su seguro. ¿Cuántos están asegurados? El 20% está asegurado; el 80% no tiene seguro de salud. “Ah, no nos im-

porta el 80%, a nosotros tienes que garantizarnos y mejorarnos el seguro de salud”, dice la gente asegurada. Entonces, hay un repliegue a lo localista. Es riesgoso porque vas perdiendo el horizonte general.

Si el movimiento social no ve el horizonte general, ¿quién lo va a ver? El Estado. Y el Estado, entonces, comienza a separarse del resto, cuando lo ideal es: “la sociedad es el Estado”, porque también ve el horizonte general, tiene un sentido de totalidad creciente. Cuando abandonas eso eres más fuerte localmente, pero perdiste el sentido de comunidad, porque ya no peleas por el resto ni te preocupas por el destino del resto y quieres que todo sea para vos. Me atrevo a pensar que buena parte de ello tiene que ver con la nueva lógica de la movilización social. Es algo que quiero explorar en algún otro texto.

Había la lógica de la movilización social basada en las carencias, que permitió la construcción de un horizonte colectivo: gobierno indígena, nacionalización de hidrocarburos, Asamblea Constituyente. Pero se ha logrado eso, se avanza y, ahora, se entra a otra lógica. Ya no son movilizaciones a partir de las carencias, son movilizaciones por la redistribución del excedente; ambas son movilizaciones, pero tienen otro sentido distinto: unas son movilizaciones por agobio, otras son movilizaciones por expansión. Esta idea me vino a partir de una reflexión que hizo Rossana Rossanda (1924-) en un libro —la vieja comunista italiana—, que dijo: “Los comunistas no entendimos los años 60, pensábamos que cuando iba a haber movilización íbamos a tumbar al Gobierno y se iba a caer”. Porque así sucedía antes, cuando había carencia. Y no, eran movilizaciones que expresaban la expansión de la economía italiana —que se estaba modernizando— y que tenían otro sentido. Son movilizaciones basadas en la distribución del excedente que se está acumulando. No plantean otro horizonte, sino el acceso a los beneficios del bienestar, que se están logrando con la nueva época.

En parte, así yo siento que está pasando en Bolivia, en algunos sectores. Estamos pasando de las movilizaciones por necesidades y de carencias a las movilizaciones redistributivas, fruto

de un proceso expansivo de la economía que está modificando las estructuras económicas del país, que ahora tienen otro sentido, otra lógica; hay que entenderlas. Pero, como se trata de mantener y luchar por un Estado de movimientos sociales, no se debe perder y hay que esforzarse porque el movimiento social, el movimiento gremial, nunca pierda el horizonte general de las cosas. Si lo hace, quedará el Estado, que pensará en el común; pero ya no es la sociedad, es la burocracia del Estado que por hoy puede ser, digamos, bien intencionada, pero mañana, quién sabe. No puede haber esta separación entre Estado y dirigencia estatal con movimiento social. Entonces, más pronto que tarde, la esperanza es que se dé un nuevo ascenso social que vuelva a fusionar movimiento con Estado, para dar nuevos pasos.

3

Localismo y capitalismo en tensión: el comunismo como perspectiva

La angustiante necesidad de orientación en este deprimente panorama de vaciamiento de sentido y la propia exigencia de una teoría que es por esencia crítica y autocrítica, revolucionaria y revolucionante —el marxismo— obliga, pues, a emprender un aufhebung hegeliano, una superación-conservación de nuestras verdades-creencias-intuiciones-demostraciones labradoras del porvenir social o, si se prefiere, usando las palabras del viejo Marx, de unas “rectificaciones” del aparato crítico práctico en el que nos apoyamos los revolucionarios. Se trata entonces de avanzar en “rectificaciones paradigmáticas”, en precisiones ausentes, como lo fueron las de 1871 a raíz de la Comuna de París, esto es, del momento de máxima conquista y derrota de la acción autodeterminativa del proletariado mundial en el siglo XIX.

Álvaro García Linera,
Forma valor y forma comunidad (2009: 17)

►► J. S.: *En primer lugar, ¿podrías desarrollar más sobre estos tres puntos tomados de Forma valor y forma comunidad (2009: 18)?*

Primero: el proceso productivo tiene que suponer una determinación universalista, no un régimen de producción alternativo.

Segundo: “superar ya no sólo el dominio económico del capital, sino el orden civilizatorio del capital”.

Tercero: abandonar la conquista del poder; 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”.

¿Hasta qué punto el marxismo como teoría crítica puede plantear nuevos paradigmas que superen los tres aspectos o tiene que ser ayudado por una “utopía comunitaria”? Si es así, entonces, ¿cómo ligarías estos aspectos a superar con una tradición histórica comunitaria de la que hablas en la segunda parte del libro?

A. G. L.: En los últimos años, pero creo que incluso desde tiempos de Robert Owen (1771-1858) y Charles Fourier (1772-1837), ha habido sectores sociales tentados a aislarse del mundo. Está tan malo el mundo, es tan deprimente, tan asfixiante, que resulta tentador aislarse y hacer como una isla de bienestar. Eso había en el siglo XIX, hay en el siglo XXI. Es más, se ha incrementado esa tentación de huir mediante la formación de núcleos autónomos que gestionan su comida, que se emancipan de las relaciones de mercado –aparentemente–, que crean vínculos alternativos, que generan actividades económicas autogestionarias. Son buenas iniciativas, muestran creatividad, capacidad autoorganizativa. Pero, pensar que en ello radica la solución es un error, porque de alguna manera, directa o indirectamente, esas burbujas alternativas quedan supeditadas a un orden general. El mismo capital se permite este tipo de audacias localistas. Incluso, muchas veces, luego

absorbe su creatividad y su energía. En el ámbito de la cultura, eso es muy claro.

Las expresiones culturales –por ejemplo musicales– más importantes de los últimos 30 años han emergido como expresiones locales y alternativas. Pero luego, a los cinco, diez años, han devenido en unas industrias de la música que han generado toda una economía de acumulación económica. De hecho, la creatividad surge de ahí, pero pensar que basta con lo que surge ahí y detenerse ahí, y atrincherarse ahí, a la larga se convierte en fuerza productiva devorada por el capital, como en el tema de la comida alternativa, en el tema cultural, en el tema de la vestimenta. Usar pantalones rotos y raídos surgía como algo alternativo frente a la moda; diez años después, los pantalones raídos son parte de la moda y parte de la industria, de la oferta que te ofrecen los grandes centros de producción de ropa del mundo. Y así sucede permanentemente.

Quedarse en esa isla, en esas burbujas, y creer que es la manera de resistir y de enfrentar la lógica del capital es un gran error. Está bien que surjan muestras de vitalidad, pero obligatoriamente tiene que expandirse, tiene que buscar expandir esa forma alternativa de producción, de consumo, de alimentación, de vestimenta, de cotidianidad. Si no lo hace, si no se expande ese bienestar –ambición expansiva y universalista–, con seguridad que va a caer presa de las lógicas de acumulación de las industrias del capitalismo. Entonces, es un poco por ahí... Bueno, se había caído el muro de Berlín. “¿Qué hacemos?, repluguémonos a lo pequeño, a lo nuestro, a lo local”, decían. “Lo pequeño es bello”, era la frase de algún ideólogo de los años 80. Entonces, es un debate con ellos, valorando su acción, pero mostrándoles de que si se quedan ahí es un gran error, como sucedió.

La búsqueda de universalidad... ¿Por qué es así? Porque el capitalismo es un hecho universal y no hay superación de la universalidad en lo local. La única manera de superar lo universal –el capitalismo es un régimen universal– es mediante otra universalidad y no mediante el repliegue al localismo, al aislamiento, a las burbujas alternativas. Eso es básicamente. O es

universal la emancipación o no es emancipación. O son universales –tienen esa ambición universal– los esfuerzos que se construyen localmente o esos esfuerzos locales luego devienen en su contrario, en fuerza productiva que alimenta las industrias del capitalismo, culturales, productivas, tecnológicas.

Eso se ve tan claramente con estos temas del nuevo régimen de acumulación que emerge en los años 70. Todos los mecanismos flexibles de trabajo –las subcontrataciones, la flexibilidad en los horarios de trabajo, más tiempo para la gente, mayor flujo creativo, y no la acción repetitiva taylorista-fordista– fueron acciones creativas de intelectuales, de sectores obreros agobiados por un régimen repetitivo taylorista-fordista de la producción. Emergen estas demandas, surgen como alternativas locales. El capitalismo ahora funciona en base a estas lógicas flexibles de trabajo, que surgieron como iniciativas locales de intelectuales y de trabajadores en la cultura, en la producción, seguramente en la parte tecnológica; ahorita –no me viene un ejemplo– sucede lo mismo. Esa es la reflexión sobre el primer punto.

El segundo: “superar no sólo el dominio económico del capital sino también del orden civilizatorio del capital”. Sí. Esta es una reflexión que apunta a romper con la lógica estrictamente productivista de la interpretación de la modernidad y el capitalismo. ¿Qué es el capitalismo? Un modo de producción, un tipo de fuerzas productivas y de relaciones de producción. Lo dice el manual de economía, lo repiten los partidos: “El tema de la alimentación es un tema de la vida privada; no les hagamos caso. El tema de las relaciones de poder en la familia es un tema que lo resolveremos después del comunismo. El tema de la educación de los niños es superestructura, ideología; si cambiamos el modo de producción cambiaremos la educación. Los temas del transporte son temas secundarios, accesorios, superestructurales. Si tú cambias el modo de producción, luego, de manera automática, va a cambiar el resto de la vida”. Falso.

Es más, es en el orden de la vida donde en verdad, en los últimos años, han surgido los procesos de protesta, de movilización, contra la propia sociedad dominante. Ahí es donde se incuban fuerzas productivas muy importantes de la revolución. Enton-

ces, el comunista no puede ser solamente comunista cuando haya comunismo y se cambien las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y, mientras tanto, repetir las lógicas prevaletentes del consumo, de las relaciones familiares, de las relaciones amorosas, de las relaciones individuales, de la ética, de la cotidianeidad, que es un poco como venía el viejo molde. Cambiemos la producción y cambiará todo, y, mientras tanto, hay una actitud acrítica frente a los procesos de reproducción que llevamos los seres humanos en nuestra cotidianeidad, del orden dominante prevaletente: escuela, familia, vida cotidiana, alimentación, consumos. Entonces, se trata de una reflexión de decir “no”. Evidentemente, hay un núcleo productivo del orden dominante. Es de ahí de donde nace y vuelve todo el orden del capital, la dominación económica, la reproducción social. Pero, el capitalismo es más que eso.

El capitalismo es hoy una civilización que se va apoderando absolutamente de todas las fuerzas humanas, de todas las fuerzas productivas, técnicas, asociativas, emotivas, consuntivas⁸ de la sociedad. Es un orden civilizatorio. Hay capitalismo y reproducimos el orden capitalista en nuestra relación de pareja, en nuestra relación amorosa, en nuestra relación con los estudiantes, en los sistemas educativos, en la forma de obtener, producir y llevar adelante los alimentos, en la forma de adquirir nuestra vestimenta, en nuestro vínculo cotidiano con los subalternos. Ahí también se reproduce esta lógica dominante. Es una civilización. Es producción, es consumo, es distribución, es tecnología, es subjetividad, es cultura; son sueños, son creencias; es moral, es cotidianidad. Eso es el capitalismo en su conjunto. Y, entonces, el enfrentarse a ese orden dominante es algo que uno tiene que desplegar en todos los ámbitos de la vida, sin descuidar ninguno. Todos los ámbitos del ser humano son escenarios de lucha. Habrá algunos decisivos: el poder político estatal y el orden económico son decisivos. Pero no son los únicos ni son los que definen

8 NE: Pertenciente o relativo al consumo.

todo. Junto con ellos hay otras casamatas,⁹ otras trincheras del orden del capital, que se expresan en la vida cotidiana y donde tiene que llevarse adelante también la lucha.

Me muevo permanentemente en esta valoración de esta ola de resistencias alternativas. El tema de la dominación femenina, el tema del nuevo orden de transmisión de conocimientos, la lucha por modificar el sistema de consumo de los seres humanos, en fin... valorarlos porque afectan a una de las partes de la civilización contemporánea. Esas luchas son parte de nuestra lucha. ¡Bienvenidas! No las despreciemos como secundarias, porque no afectan el poder económico; como irrelevantes, porque no afectan el poder político y del Estado. Son necesarias pero, a la vez, en su necesidad, son insuficientes.

A todos esos grupos de compañeros que en los años 80 y 90 se replegaron en la vida alternativa, decirles que está bien lo que hacen, pero es insuficiente; no olviden el poder. Está bien, vayan a cultivar su comida con sus manos, pero peleen también por el poder económico y por la transformación del poder político. Está bien, creen moda alternativa o formas de vestimenta alternativa y desechen el autoritarismo del consumo que impera. Muy bien, pero, complementariamente a ello, peleen por el poder político, peleen por la transformación del poder económico. Ese es un poco el mensaje que quiero dar en esta introducción. Estoy dialogando con esos cumpas¹⁰ en el fondo, en esta parte de la introducción, que es del año 1997. Estoy dialogando con los decepcionados que no se fueron a la derecha y que quisieron encontrar la salvación en estas burbujas de vida alternativa. Y la reflexión es: ¡qué bien que se hayan refugiado ahí!, ¡qué bien que hagan lo que hacen!, porque el capitalismo es civilización, es orden de vida, no solamente orden productivo y político, sino orden de vida. Pero no abandonen, no olviden, no renuncien a la pelea por el orden económico, por el orden político. Así de tajante es esta reflexión.

9 NE: Bóvedas muy resistentes.

10 NE: Personas con las que se tiene una relación de compañerismo.

Y el tercero es: “abandonar la conquista del poder, que la sociedad construya su poder para emanciparse del poder privado”. Sí, es un viejo debate: hay que tomar el poder. De hecho, Marx escribe así, Lenin escribe así, y se ha tomado muy textualmente la frase. Es como quien dijera: “Ya pues, me tomaré el poder del Estado; me tomo el Estado y dejo que las cosas funcionen como están, pero lo tomé”. Y el Estado es una máquina. Dejo la máquina tal como está. Pero el propio Marx reflexionaba: “No basta con tomar la máquina, eso es tomar el poder; el poder es una máquina, hay que demoler la máquina”. ¿Y el papel de los sóviets,¹¹ el papel de la Comuna? Las tres cosas que hizo la Comuna de París:¹² elección directa de todas las autoridades y revocatoria de todas las autoridades, anulando esa costra burocrática que se había formado en la Francia napoleónica; salarios igual que el de un obrero, para romper la lógica del acceso al poder del Estado como una forma de enriquecerse personalmente... En fin, establecía tres o cuatro mecanismos propios de la Comuna, que hacían ver que estas cosas ante otra máquina.

Muchas veces, en el debate político en las izquierdas, se perdía eso. “Lleguemos al poder del Estado como sea, con la lucha armada o mediante elecciones” —se decía—, pero había que llegar al poder del Estado. Luego, uno era presa del Estado y de la máquina del Estado. Y, luego, uno aparecía haciendo cosas del Estado, que es un poco también el riesgo de nuestro proceso: llegar al poder del Estado y convertirse en prisionero de la máquina del Estado existente, de su lógica burocrática, de su forma elitaria de tomar decisiones. Y lo que en *Forma valor y forma comunidad* se dice: “¡Ah!, no, no, hay que luchar por el Estado, por la toma del poder del Estado”. Pero no como “yo me coloco encima de una máquina para que funcione y la dirección [va] aquí o allá, pero la máquina la dejo tal como

11 NE: Agrupación de obreros y campesinos.

12 NE: Nombre dado a la primera experiencia histórica de un gobierno proletario —de la clase obrera francesa—, ocurrido entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871.

está”. No. Hay que demoler la máquina, “hay que construir otra semimáquina”, decía Friedrich Engels (1820-1895); una máquina que ya no es una máquina en sentido estricto, un Estado que ya no es un Estado en sentido estricto. Entrás a una zona ambigua, difusa; es Estado, pero no es Estado. Entonces, ahí está la presencia de lo social.

Lo que estamos planteando es que ha de haber revolución verdadera y profunda en tanto sea la propia sociedad quien vaya asumiendo presencia en las propias estructuras de decisión. Es un debate que lo retomamos ahora en el libro *Las tensiones creativas de la revolución*. Si eres Estado, eres monopolio; si eres movimiento social, eres desconcentración de las decisiones. ¿Cómo se conjuga un Estado, un gobierno de movimientos sociales? Es una contradicción. Y la idea es que no hay solución a la contradicción; tienes que vivir esa contradicción. Si superas esa contradicción, o es el comunismo, de aquí a tres mil años, o es el regreso al orden capitalista pleno, monopolio de decisiones. Tienes que estar cabalgando los dos. Hay que tomar decisiones, alguien tiene que decidir. No puedes someter a un debate de tres años si la escuela se construye o no se construye, porque luego el elector te reclama: “¿Por qué no has construido la escuela?! Para eso eres Gobierno”. Hay que tomar decisiones, pero, a la vez, si haces las cosas sin consultar, sin deliberar, sin tomar en cuenta la participación de la gente, has usurpado la voluntad de la gente. ¿Cómo haces lo uno y lo otro? ¿Cómo eres eficiente? Porque la gente te va a reclamar eficiencia. ¿Cómo eres y no te disuelves en una burocracia, y dejas que la sociedad participe, controle, tome decisiones? A través de representantes, cuando hay momento de reflujo; a través de asambleas y de grandes acciones colectivas, cuando estás en un momento de flujo social. Porque la gente no está permanentemente en flujo social, tiene sus idas y sus venidas.

¿Cómo el Estado puede tener esa flexibilidad para incorporar, cuando hay flujo, voluntad colectiva, deliberación? Cuando viene el reflujo es la parte fea, queda el Estado, su cáscara, y lo popular queda como cuoteo de cargos, dirigentes que se cuotean; pero, aun así, es más democrático que el cuoteo de

cargos que vaya a hacer la élite del poder. Esto es ya la huella de una democratización. Antes eran las familias, ahora son las organizaciones. Es en sí mismo democrático el que ahora ECOBOL (Empresa de Correos de Bolivia) dependa de los Ponchos Rojos; el INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) de Santa Cruz y de La Paz dependa de la Federación Campesina. Es mucho más democrático; es infinitamente más democrático que esas instituciones dependan de un partido a que se reúnan cuatro jefes y cuoteen entre familiares los cargos públicos. Corres el riesgo de eficiencia técnica. Entonces, ¿cómo haces que la presencia de las organizaciones sociales no disminuya, sino que se intensifique en el aparato público, pero, a la vez, que esa presencia, ese sentirse partícipes y dueños del Estado, venga acompañada de eficiencia, de capacidad, de mérito? Ese es un proceso largo. No tengo la idea de un Estado eficiente tecnocrático. Cuando lleguemos a eso es que se acabó este proceso, se acabó. Está bien que sea eficiente, pero ya no estamos hablando de un proceso de cambio.

Cuando nos reclaman por qué la administración de justicia no va a estar basada en méritos... Yo me he peleado en el Congreso contra los méritos en el ámbito de la justicia, porque los méritos están étnica y clasistamente asignados en nuestro país. ¿Quiénes pueden acceder a las maestrías, a los doctorados? ¿Quiénes han sido en los últimos 20 años? Los familiares de una pequeña élite. Y cuando entra el movimiento indígena popular, claro que no tiene maestrías, no tiene doctorados, no tiene seminarios, porque ha habido una distribución clasista y étnicamente diferenciada de quienes podían acceder a este tipo de cursos y seminarios. Entonces, estaba claro que no tienes doctorantes indígenas aymaras; tendrás uno o dos frente a 500 mestizos.

En esas condiciones, no puedes construir un Estado democrático en base al mérito, porque otra vez etnificas el Estado; porque el mérito construido en 20 años ha sido étnicamente administrado. Por eso me opuse a la selección meritocrática. Esa ha sido mi pelea con Juan del Granado (1953-). Si perteneces a la élite en la que tu padre y tus familiares heredaron méritos

jurídicos de alcurnia, el mérito triunfa, pero eso es lo más racista del mundo. La izquierda me ha criticado. “Pero, no pues por mérito... Debería ser por mérito” [decía la izquierda]. Claro, por mérito en una sociedad en la que el mérito está disponible democráticamente para todos. Cuando como clase social o como identidad cultural –aymara, quechua, mestiza, guaraní– tienes oportunidades similares para el acceso a méritos; en ese caso sí, la meritocracia funciona. Pero, en una sociedad colonial, el mérito es una forma de racismo; hasta cuando la distribución de los saberes legítimos esté relativamente homogenizado en las distintas naciones. En ese momento, puedes avanzar a una estructura meritocrática. Ahorita, no. Ahorita es criminal, ahorita es racismo.

Entonces, está bien que haya ganado un compañero que ha tenido apoyo de la Federación Campesina. Antes ganaba el que tenía apoyo de la cuñada del presidente –hace cinco años, hace diez años–; ahora gana el que tiene apoyo de tres federaciones campesinas y de cuatro centrales obreras. Excelente, es democrático, es lo social participando en el Estado, ocupando el Estado, transformando el Estado. No es la forma épica. La forma épica es la gran asamblea tomando el control del ministerio, pero eso solamente dura diez minutos, uno o dos días, y está presente en la película del ruso Serguéi Eisenstein (1898-1948), hasta ahí llega; luego, la vida cotidiana es esta. Y este proceso se da por oleadas: ahora, otro momento de gran presencia popular en la estructura del Estado, desborde social sobre el Estado; luego viene el repliegue. Y que el repliegue no sea una resaca, sino un repliegue que deje pivotes de lo popular en la organización, en la transformación del Estado.

No hay que tomar solamente el Estado, hay que transformar el Estado, hay que construir el Estado. Complicadísimo. Y, claro, a mayor participación y construcción de la sociedad, del Estado, mayor cercanía del comunismo. Ahí uno puede medir la cercanía del comunismo: cuanto mayor participación tenga la sociedad en los asuntos de lo público –no solamente a través de representantes, sino de la propia gente– y ante mayor posibilidad de acceso directo al cargo público, más te acer-

cas al comunismo. La imagen de Lenin, ¿no? El comunismo es cuando una cocinera puede administrar el Estado. Bueno, nosotros hemos tenido en el gabinete a una trabajadora del hogar, que ha sido ministra. Son esfuerzos. Pero estaba hablando no de una persona, estaba hablando de una colectividad, de la sociedad; de la capacidad en su conjunto de tomar niveles de conducción del Estado, de lo público, de lo común. Entonces, en ese momento, ya lo público y lo universal no son una institución. Lo universal es un hábito de la sociedad. Ya no necesitas Estado, tú mismo llevas en tus actos lo universal; entonces, desaparece el Estado y es el comunismo. De aquí a tres mil años, cuatro mil, dos mil, no sabemos. Pero, ¿cómo vas avanzando pequeños trechos?, ¿cómo haces que el que era campesino ahora sea ministro? La Federación Campesina que luchaba por el incremento de precios de sus productos, ahora defiende el presupuesto del Estado o, por lo menos, del departamento. Es un gran avance; es un gran avance histórico. O la Federación de Mineros, que antes decidía solamente el salario, ahora defiende la administración del 10% del producto o de la inversión pública. Es un gran avance. Debería ser más, sí, pero hasta ahí se está avanzando, y hay que consolidarlo. Entonces, tienes Estado construido también; no se trata solamente de administrar el Estado, sino de construcción del Estado, desde abajo. Y vas a moverte permanentemente en esta tensión. Construcción desde abajo, existencia desde arriba.

Hay momentos en que la sociedad se repliega —alguien tiene que mantener la idea de lo común—..., queda el Estado como cáscara. Si el repliegue es definitivo, ya es el Estado como máquina consolidada; si es temporal, va y viene el flujo social, es este proceso de construcción intermitente que le infunde vida, que hace entrar en problemas a la estructura del Estado, porque la presencia de lo plebeyo en el Estado es deliberación, debate, “ineficiencia”, que es lo que nos reclama Juan del Granado: “Son un Gobierno de ineficientes”. Qué bien que seamos así, el momento en que seamos eficientes estamos perdidos, se acabó la revolución. Ahora, qué bien que haya presencia con algo de eficiencia, con algo de habilidad. Sí, eso sí... Ya con los años

tiene que irse construyendo el Estado en lo popular, en lo indígena, en lo campesino, ámbitos de cierto mérito socializado, porque si no te paraliza y la misma gente luego te cobra cuentas. Entran los compañeros... La Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) de El Alto metió a cinco compañeros en el directorio de las empresas de agua. Bien, es su derecho, es su empresa, han sido elegidos por las asambleas locales. Pero es seguro que la presencia de estos compañeros de la FEJUVE va a paralizar la administración. Igual han entrado en La Paz, han paralizado la administración interna, un mes, dos meses. Antes paralizaban seis meses, ahora paralizan dos, porque hay más conocimiento transmitido, heredado, de cómo se administra lo público, la burocracia, los papeles, los informes.

Al principio nos costó mucho. La entrada de un nuevo ministro o viceministro paralizaba toda esta estructura seis meses, porque había que aprender y tenía que colocar su propio sello; cómo se hace un informe, cómo se va al Ministerio de Planificación del Desarrollo, cómo se inscribe en el Servicio de Impuestos Nacionales. Hasta que aprendía bien eso, se pasaban seis meses y la inversión no se hacía. Y luego vas al barrio y te dicen: “¿Y dónde está mi agua potable? No sirves para nada”. Otro... y otro. Otra vez a aprender. Y luego la inversión en El Alto: 30% al año. Claro, pero con el tiempo —eso era parte del aprendizaje necesario—, con el tiempo ya son los propios mandados por las estructuras sociales los que se sienten dueños del Estado, de su Estado; comienzan a tener más formación. Entonces, ya no paralizan seis meses, paralizan uno, dos meses. La pelea es de distribución de cargos. Y luego dices: “bueno, este tipo me va a hacer la inscripción presupuestaria, lo dejaré; este otro me sabe hacer bien el trámite administrativo ante Hacienda, lo dejaré; a este otro lo meteré para que aprenda; y a este otro lo botaré porque no es de mi barrio”. Y, entonces, le haces aprender al otro.

Van adquiriendo una habilidad de administración de la máquina. Cambia la máquina, pero también te adecuas a la máquina. Te adecuas a la máquina porque tienes que dar resultados. Cambias la máquina porque ese es el impulso democrático de lo que viene de abajo. Es lo uno y lo otro, necesitas las

dos cosas: ocupar la máquina y transformarla, transformarla y ocuparla. Es decir, necesitas resultados de inversión; la escuela, la carretera, el hospital, el alcantarillado. Si no, estás perdido. Si no, “¿para qué eres el gobernante?”, te va a decir tu propia gente. Y va a decir: “Mejor que regrese el técnico, el ingeniero, el doctorado en Harvard, porque él sí sabía hacer; robaba, era un maleante, pero si sabía hacer, nos traía el alcantarillado en cuatro meses”. Eso mismo te va a decir tu gente si tú no muestras resultados con cierta eficiencia. Pero, a la vez, necesitas que la gente sea dueña, se sienta dueña, participe, cometa errores, los rectifique, avance en la construcción de su presencia en el Estado. Si hiciéramos una etnografía del Estado, sería fascinante ver cómo ha quedado atravesado por la presencia de estructuras organizativas que se sienten partícipes y, hasta cierta medida, coconducentes, cogobernantes en distintos niveles del Estado, de la administración pública.

Me siento muy feliz de eso, a pesar de los temas de ineficiencia temporal. Pero es muy democrático y se van dando los aprendizajes. En cinco años, he visto cómo se han ido dando los aprendizajes de la gente. Y hay que mantener así. Hay que profundizar más la presencia de la sociedad para esta misma eficiencia. Y más presencia, más eficiencia, y más presencia, más eficiencia. Construir Estado, administrar Estado, transformar Estado, gestionar Estado. Es el tiempo de transición. Esa es la reflexión que está aquí, en *Forma valor y forma comunidad*, pero la explico a partir de la experiencia como vicepresidente.

¿Qué es lo que encuentro en el libro de Marx sobre las comunidades? ¿Qué es lo que me sorprende? ¿Qué es lo que quiero dar a conocer? ¿Y qué es lo que quiero aplicar? Otra vez, todo lo que mueve mi acción personal, mi compromiso político, mi actividad reflexiva, en fin, es el comunismo. Es decir, esta “hermandad universal”, que decía Marx. Lindo nombre. Lindo, ¿no? “Hermandad universal”. Porque, por lo general, asociamos la hermandad al núcleo de la familia: les soportamos todo, les colaboramos, no les pedimos, les prestamos y nos olvidamos, trabajamos por ella sin esperar retribución; somos partícipes de algo colectivo, donde hay funciones individuales,

pero que pueden intercambiarse, y siempre hay, por encima de todo, una fidelidad trascendente. Eso aplicado al universo, a todos los seres humanos.

Frase bella de Marx para resumir el comunismo. Es eso, esa hermandad universal. ¿Cuáles son sus fuerzas productivas? Con Marx, habíamos aprendido en esta cercanía, en esta lectura distante o acompañamiento distante de las izquierdas de mi generación, que la clase obrera, el proletariado, era el que depositaba —en su lucha, en su organización, en su discurso— la semilla de esa hermandad universal. Y la experiencia mostraba que, en ciertos momentos, estos obreros habían defendido la democracia que beneficiaba a todos, habían muerto por algo que nos beneficiaba a todos. Esa es la semilla de la hermandad universal. Pedían cosas junto con su salario, y más máquinas; planteaban el tema del plan de emergencia para la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), para seguir potenciando una empresa gracias a la cual había escuelas, había hospitales para los demás. Lo que te decía la teoría, uno lo podía encontrar en momentos, destellos de esta voluntad, de esta semilla universalista, de esta hermandad universal de los obreros aquí en Bolivia. Peleaban por los demás, se hacían matar por los demás. Allí había una pelea; “apoyo esa pelea aunque no es la mía directamente, pero es la mía como trabajador, como humano”, decían. Y, claro, había ejemplos así y también había contraejemplos de una actitud localista, gremialista: “peleo por lo mío”. Somos seres humanos, no dioses; peleaban por lo suyo también. Podían tener actitudes egoístas, actitudes corporativas, pero, por momentos, arañaban el cielo peleando por el resto. Ahí está una de las fuerzas, en el viejo lenguaje leninista, una de las fuerzas motrices de la revolución: el movimiento obrero. Lo sabíamos todos.

Había y hay otra fuerza motriz más del comunismo en Bolivia que es la comunidad. Y había en Marx elementos que abrían ese debate, que abrían esa discusión, que abrían esta posibilidad. De hecho, entiendo así su preocupación —no superficial, sino recurrente— de estudiar las comunidades. Las estudia en los años 50, en sus cuadernos, que los fui a ver en Ámsterdam; sus

cuadernos de resumen. Lee a William Prescott (1796-1859), lee a otros historiadores y antropólogos de América Latina, y anota incluso en castellano ciertas frasecitas. Eso no ha sido publicado todavía. Retoma el debate de las comunidades en los *Grundrisse*, las formaciones económicas que preceden al capitalismo, y le dedica todo un capítulo; y diferencia comunidad asiática, comunidad hindú, de primer tipo y de segundo tipo... La comunidad eslava... Diferencia distintos tipos de comunidades a partir de la información que le llegaba de la etnografía. Pero, ¿por qué está estudiando eso? ¿Por etnógrafo? No, no, no. Está estudiando para ver ejemplos y experiencias límites y posibilidades de vida en común, de producción en común; de una socialidad distinta a la que prevalece, en la que lo común es una suma de individualidades y no una creación viva de las individualidades. Y la reflexión a la que llega ahí dice: “antes de esta individualidad –que la conocemos–, de este ahora y del feudalismo en Europa, había un otro tipo de comunidad que prevalecía sobre el individuo, que preexistía al individuo”. Ese es su aporte en los *Grundrisse*. Lo común lo era todo. Uno era algo porque pertenecía a un común.

Lo que hace el capitalismo, la sociedad moderna, es deshacer ese común que prevalece al individuo y crear individuos; y lo común es una suma, un amontonamiento de individuos. Entonces, hegelianamente hablando, lo que vendría hacia un futuro debería ser un común construido libremente por los individuos, no como amontonamiento de individualidades sin comunidad real, como es el capitalismo –porque en él hay un común–. Esta oficina, por ejemplo, es un común; esta vicepresidencia es una forma de juntar; estamos juntando individuos que construyen un común, pero antes había un común que asfixiaba al individuo. Ahora, ¿cómo construimos un común que es la construcción voluntaria y libre de los individuos? Eso sería el comunismo. Por eso Marx quiere estudiar las comunidades, para encontrar las raíces de esta individualidad moderna, para encontrar formas de comunidad construidas anteriormente, y que, en algunos casos –dice en los *Grundrisse*– existen hasta la actualidad. En la sociedad europea, fueron destruidas para

dar lugar al feudalismo y al capitalismo, pero en las sociedades hindú y latinoamericana lo comunitario ha persistido fragmentado, mutilado, asfixiado, pero ha preexistido a la modernidad; y también Marx lo ve en Rusia. Por eso, cuando años después le preguntan los populistas rusos “¿qué hacemos con la comunidad?, ¿hay que destruirla para dar lugar al capitalismo y luego recién al comunismo?”, escribe Marx una vez y otra vez sus famosas cartas a Vera Zasulič (1849-1919), poco conocidas acá por la izquierda, y dice: “No, en la comunidad eslava y en otras comunidades, hay semillas de vida en común, y esas, si se diera una revolución social de la clase trabajadora, esas semillas existentes aisladamente podrían ser fuente de regeneración de la sociedad, podrían ser potenciadas en la construcción de una nueva sociedad comunista”. Es decir, el mismo Marx —y por eso mi obsesión de buscarlo y de leerlo, y de reflexionar una y otra vez— establece una forma del avance de la sociedad distinta de la que habíamos aprendido en el manual y en los partidos de izquierda.

Primero hubo comunismo primitivo, desapareció y llegamos al esclavismo, desapareció y llegamos al feudalismo, y desapareció y llegamos al capitalismo; y luego llegaremos al comunismo. Entonces, según esta línea, según este ascenso lineal, si hay comunidades que existen o son esclavistas o son semif feudales, hay que aniquilarlas para que den lugar al capitalismo, porque solamente así el capitalismo, con la clase obrera, dará lugar al comunismo.

Revisé incluso todo el debate —en los libros previos— de cómo la izquierda veía a las comunidades y a los campesinos como atraso; y todas esas reflexiones —absurdas hoy— de intentar encasillar a la comunidad andina, al incario, en un esclavismo o en un comunismo primitivo... Porque se supone que esa era la línea de la sociedad, cinco etapas obligatorias, y Marx nunca había dicho semejante barbaridad, jamás en la vida. Pero eso entendíamos como marxismo, y en el debate la izquierda así lo asumía. Iban a la búsqueda de: “a ver, ¿este mitayo es esclavo o es siervo?”; “a ver, ¿este comunario es pequeña burguesía o es siervo de algún señor feudal camuflado?”. Se da el

debate aquí en Bolivia, para estudiar la hacienda, para estudiar las comunidades cautivas, para estudiar al pequeño campesino. Ese era el debate boliviano. Entonces, cierro con ese debate y voy a encontrar en Marx no una clasificación de etapas, sino qué le interesaba, por qué estudiaba las comunidades. Para encontrar fuerzas productivas del comunismo, para eso las estudiaba. Cuando en la década de 1870 deja *El capital* o deja sus estudios de la bolsa y se dedica a estudiar la cuestión agraria —textos y textos del tema agrario, y lee a los rusos, y lee lo que pasaba en Centroeuropa—, está queriendo estudiar cómo es que se han desagregado las sociedades tradicionales en Europa, pero también está intentando encontrar los núcleos aún persistentes de comunitarismo. Y ahí saca su frase famosa, que yo la retomo en el libro: “el comunismo será la vieja sociedad arcaica pero en condiciones superiores, y expandida a toda la humanidad”. Fantástica definición del comunismo.

Entonces, en *Forma valor y forma comunidad*, es ir a encontrar las herramientas de Marx para estudiar las comunidades, para estudiar sus formas organizativas, para estudiar su núcleo productivo y asociativo; y, luego, cómo ese armazón lógico podía ayudarme a entender las comunidades aquí en Bolivia. Por eso hago, primero, un resumen de cómo se estudia una estructura comunitaria. Creo que Marx da esos elementos. Dice: “Ah, muy bien. Fíjate en esto, fíjate en la propiedad de la tierra, fíjate en el proceso productivo, fíjate en las partes tecnológicas, fíjate en la distribución del trabajo, fíjate en la generación de excedente y en cómo se entrega el excedente o cómo se distribuye el excedente. Fíjate cómo funciona la organización como tecnología, fíjate cómo funciona la sociatividad como tecnología, fíjate cómo funciona la religiosidad como tecnología productiva”. Entonces, hago todo un esquema de cómo se estudia una comunidad.

Con ese esquema, que lo voy sacando de las lecturas de Marx, digo: “muy bien, a ver, veré la fuerza de este esquema interpretativo para estudiar las comunidades andinas”. Y lo comienzo a aplicar a los textos de los cronistas, que refieren a la comunidad precolonial y a la comunidad en tiempos de

la Colonia. Entonces, ahí veo la fuerza de la aplicación. Me gusta mucho mi lectura. Recojo parte de los antropólogos, que estudian con mucho detenimiento las comunidades, pero le doy más fuerza desde el marxismo. En *Forma valor y forma comunidad* hay una forma de estudiar las comunidades incluso más fuerte, con mayor profundidad, que las descripciones etnográficas de los antropólogos. “Fíjate en esto..., fíjate en esto..., fíjate en esto...”, dice Marx, y arma el esquema de una estructura comunitaria. Y voy encontrando, a cada rato, el núcleo comunitario, cómo se va quebrando lo comunitario, dónde se repliega lo comunitario; y mi objetivo era llegar en ese estudio hasta hoy.

¿Qué es lo que ha quedado de comunitario en las sociedades contemporáneas, en Bolivia, para saber cuánto tenemos de potencial comunista hacia delante? Mi objetivo era ese, era saber cuánto hay de potencial comunista, junto con lo obrero, en las comunidades. Entonces, voy hasta atrás; reviso, reviso, reviso, reviso, reviso. La primera conclusión que saco es que lo que hoy existe como comunidad es tan diferente a lo que existía antes. Lo que llamamos comunitario –y que a veces algunos antropólogos y ambientalistas quieren endiosar– es una estructura mutilada, deformada, de algo que existía muy fuerte antes; pero, a la vez, es algo que todavía persiste. Hay niveles de lo comunitario, y eso me va a permitir hacer una segmentación de las estructuras comunitarias en Bolivia: estructuras comunitarias y estructuras ya campesinas.

Eso lo voy hacer en un texto posterior, el año 2000, cuando estudio las clases sociales. Voy a diferenciar la economía campesina, la economía domestica-familiar, la comunidad agraria, y voy a encontrar cosas muy parecidas, pero también diferentes, a partir del proceso productivo, de la propiedad de la tierra, de la propiedad de los pastos, de la propiedad de las aguas, de las formas de reclutamiento de la fuerza laboral, de las formas de pago de la fuerza laboral, de los sistemas tecnológicos, individuales, familiares o asociativos. [Este análisis] Me va a permitir hacer una diferenciación entre clase campesina y clase comunitaria. Eso lo voy a hacer recién el año

2000, pero a partir de los avances en este texto de *Forma valor y forma comunidad*. Y ya, con eso, tengo mi mapeo territorial de dónde hay fuerzas mercantiles más fuertes, más acentuadas; dónde hay fuerzas mercantiles con presencia de lo comunitario; y dónde hay fuerzas más comunitarias que mercantiles en el ámbito indígena-agrario-campesino-comunal del país. A partir de ese mapeo, sé dónde te apegas más, dónde refuerzas más; cómo diferencias tácticas y estrategias, políticas y demandas. En el fondo, este es mi laboratorio de lo que hemos venido haciendo en los últimos años, políticamente, teniendo al comunismo siempre como horizonte.

4

Indicios de la lógica comunitaria en la relación hombre-naturaleza

- *J. S.: Relacionado con lo anterior, hay otra parte donde hablas de toda la historia de las formas de comunidad que acabas de describir, y entonces hay un paso que parece clave en la transformación, digamos, a una sociedad capitalista. Ese paso parece ser una pérdida de formas directas de producción, de consumo del producto producido, donde el trabajador es dueño de su trabajo, y entonces afirmas lo siguiente, en cuanto a la relación del hombre y la naturaleza, te cito:*

Antiguamente ese vínculo estuvo forjado por el poderío de la naturaleza sobre la individualidad comunal; de lo que se trata [...] es de cómo restablecer esa relación armoniosa, pero como autodeterminación social-natural de los individuos, esto es, como poderío de la naturaleza sobre el ser humano a través del poderío positivo y creador del ser humano sobre sí mismo y sobre la naturaleza que lo cobija (*Forma valor y forma comunidad*, 2009: 261).

¿Podrías explicar más que quieres decir con ese “restablecer esa relación armoniosa”?

A. G. L.: Sí. Es una frase bonita, aplicable al TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isidoro Sécore). En las lecturas que hago de Marx y en la interpretación que hago de los sistemas tecnológicos, simbólicos, en las comunidades actuales, el ser humano, la comunidad, una familia, ha trabajado una serie de signos, de señas y de mecanismos para conocer parte de la naturaleza y utilizar ese conocimiento para satisfacer necesidades, como el tema de la lluvia o del granizo.

Destruídos los centros de investigación científica que había antes, lo que ha quedado son conocimientos locales, bastante dispersos, pero que ayudan a la gente. La llegada del tiempo de lluvias, la tensión que se tiene sobre las nubes, por dónde vienen las nubes, la disposición y la actitud de algún tipo de animales, dónde hacen sus nidos, no son supersticiones, son señales que han captado —que captan— las comunidades y que les permiten deducir comportamientos de la naturaleza en términos de granizada, de lluvia, de viento o de sequía. Y eso luego lo usa el comunario para definir dónde va a sembrar y qué cosa va a sembrar, y cuándo comenzará a sembrar o a cosechar.

Es un sistema tecnológico, simbólico, muy complejo y sofisticado. Pero este sistema complejo —que es productivo— tiene un contenido, tiene algo que lo caracteriza, que es la relación del ser humano con la naturaleza, en la que la tecnología le va a servir a la persona para adecuarse a la acción de la naturaleza; me voy a adecuar o, a lo más, voy a intentar negociar ritualmente. En el capitalismo, la relación con la naturaleza es otra: no negocio con ella, lo que hago es sobreponerme a ella, la domino, voy a buscar un mecanismo para que yo me sobreponga a la naturaleza, utilizando fuerzas naturales; sobreponerme a la naturaleza para dominarla, para exaccionarla, para sacarle el mayor rédito y jugo como cosa. Es una cosa. No se negocia con cosas, utilizas las cosas.

¿Cómo haces... —y es una idea de explorar tecnologías comunistas— para mantener la actitud dialogante con la naturaleza como cosa viva —la herencia comunitaria campesina agraria—, pero, a la vez, sobreponerte a la propia naturaleza? Parece contradictorio. En las comunidades indígenas, la naturaleza es todopoderosa, está por encima de ti. Antes, lo que haces es encontrar los mecanismos para adecuarte a ella, porque, a lo más, vas a intentar impedir que se haga un daño total, mediante ritualidades. En el capitalismo, la naturaleza es muerta, es cosa que tienes que utilizar e imponerte sobre ella. En *Forma valor y forma comunidad*, intento deducir que en el comunismo podría haber una presencia equilibrada con la naturaleza. No te adecuas solamente a ella, no la ubicas como todopoderosa,

porque el ser humano es poderoso; entonces, mantienes una relación de diálogo unificante con la naturaleza, una especie de equilibrio de las dos lógicas, de cómo se construyen las tecnologías. En parte es eso.

Hay que rescatar esta actitud del ser humano frente a la naturaleza, como poderío también del ser humano, pero no como poderío cósmico, sino como un poderío interactuante, vivificante, de mutuo respeto. No subordinado o adulándola, sino que hay poderío de uno, hay poderío del otro, y tienes que intercambiar. En las comunidades, no hay poderío del ser humano; es subordinación del ser humano, que negocia el cataclismo y el capricho –si tú quieres–, y hay que entender cuál será el temperamento de ahora de la naturaleza y adecuarse, y tratar de temperarlo, si es muy destructivo. No hay temperamento de uso y de dominio; es: “yo también tengo dominio, yo también tengo temperamento, tengo capacidad, tengo poderío como ser humano, pero también reconozco tu poderío”.

Va por ahí, más o menos, esta reflexión complicada. Es más una hipótesis, es más una deducción. No tengo elementos para demostrar eso, que así podría ser; deduzco que así podría ser.

5

Otras aproximaciones a las “comunidades” de Marx

►► *J. S.: Hablaste del restablecimiento de ese tipo de reciprocidad...*

A. G. L.: De “intercambio orgánico”, decía Marx, pero ya no en condiciones de subordinación tuya. En esto también reivindico un tipo de poderío del ser humano, pero respetuoso ante otro ser orgánico, como si se tratase de sí mismo, con el cual tienes que entablar una relación. Entonces, ya no es una relación de subordinación negociada, es una relación de iguales; soy modernista en el fondo. Pero, a la vez, ¿cómo rescatar la idea de naturaleza como núcleo orgánico vivo —porque es una estructura viva—? Eso es lo que intenta rescatar Marx cuando ve las comunidades. Así entienden la naturaleza los indígenas, pero lo hacen de una manera en que están aplastados por ella; le reconocen su carácter vital, y eso es, digamos, lo potente de lo comunitario, de las tecnologías comunitarias, que reconocen a la naturaleza como parte de su ser orgánico..., pero que los aplasta, por lo que, continuamente, la relación siempre va a ser cómo impides que no te aplaste tanto. Entonces, ya no es cómo te aplasta, sino cómo la aplastas. Y así es cómo encuentras una relación equilibrada, en la tercera fase, en el comunismo.

Todos los marxistas que estudiaron la comunidad se aplazaron. No entendieron a Marx, no entendieron cómo estudiaba las comunidades y, peor aún, no entendieron las comunidades. Esa es la primera, digamos, conclusión que saco. Quien sí ha aportado a las comunidades es la antropología; los antropólogos sí, en ese acercamiento y descripción, nos han dado cosas muchísimo más valiosas que todas las elucubraciones de los marxistas bolivianos y latinoamericanos sobre la comunidad. Entonces, bienvenidas esas lecturas; esa es la mejor fuente. Y qué bien que hayan esas lecturas.

Segundo paso... , pero marxista al fin, hay una lectura desde el marxismo que hay que desenterrar para estudiar las comunidades, su lógica interna y su devenir contemporáneo, como fuerza del comunismo. Como hay eso, esta es una herramienta más poderosa que habrá que usar, rescatando lo que han hecho los antropólogos, pero, a la vez, mostrando los límites de lo que han hecho los antropólogos. Así comienzo a debatir con todos. No solamente con Fernando Untoja (1950-). También agarro a Hans van den Berg (1946-), que tiene una excelente descripción de la hacienda y de la cosecha, que la valoro; o lo que hizo Alison Spedding (1962-) o, también, lo que hacían los distintos antropólogos. Excelente, pero tienen un límite, no se fijan en muchos aspectos. Especialmente la parte productiva no la saben entender; describen, pero no entienden la lógica interna. Entonces, lo que hago es ir “ajustando cuentas” con todas las corrientes antropológicas que dieron elementos muy valiosos, pero que tenían límites.

Ahora es posible hacer ese ajuste de cuentas. Primero, hacer ajuste de cuentas con los marxistas; restablecer un núcleo marxista real de interpretación y, luego, con ese núcleo marxista real de interpretación, valorar lo que hicieron los no marxistas, pero, también, a la vez, mostrar los límites de esa lectura, de esa interpretación. Entonces, eso lo voy haciendo en las notas. Quería hacer notas con todos los que se podía. Un marxista siempre quiere totalizar, abarcar todo lo que se dice; es una vieja herencia enciclopédica. Entonces, quieres totalizar. ¿Quién habló de la comunidad? Venga. Luego, lo voy a seguir haciendo con Félix Patzi (1967-), en un artículo. Él era, pues, marxista cerrado; no era indianista el año 1998-1999 –se indianizó recién el año 2000–, nada tenía de indianista, era marxista cerrado, leía *El capital* y escribió su tesis de licenciatura sobre la economía campesina. Entonces, dije: “¡A ver, venga compañero! ¡Ah, esto está mal, esto está mal! ¡Tienes que ir por aquí!”. Lo hice en un texto que escribí en la carrera de Sociología, criticando su texto y viendo los límites de su lectura, aún como marxista, pero valorando que se había acercado a las comunidades.

Un marxista siempre hace eso. Siempre consolida su *corpus* teórico-conceptual en el debate, en la polémica. Así me he formado, así se han formado los marxistas, en polémica, y ahí se van puliendo mejor las herramientas, la interpretación. También había que ajustar cuentas con la nueva generación de marxistas que estaba estudiando las comunidades. El mismo compañero que escribió sobre los gobiernos barriales, que ahora está en México, que trabajó en la Universidad Pública de El Alto (UPEA), también sociólogo, ni marxista ni indianista, era agrarista... ¿Qué se llama este compañero, el que antes me “sacaba la mugre”? Ahora aparece como un gran indianista. Hasta el año 2002, nada tenía de indianista. Se fue a estudiar al Ecuador, luego regresó y aquí se indianizó. Se fue a la UPEA y ahora está en México, haciendo su doctorado. Y él estudió sobre Caranavi, pero con la metodología del agrarismo tradicional; y luego ya comenzó a mejorar sus herramientas. Un poco menor que Patzi, pero pertenece, digamos, a esa misma generación de nueva intelectualidad aymara.

Por lo general, la nueva intelectualidad aymara no nació como indianista, se indianizó en el proceso del despertar de los años 2000; un proceso rápido de indianización. Son indianismos tardíos, digámoslo así, pero que lograron traer un bagaje previo de mayor conocimiento de la Antropología, de mayor conocimiento de las Ciencias Sociales; y con ese bagaje enriquecieron esta nueva oleada de generación de indianistas o indigenistas. Mamani apellida, no me acuerdo el nombre; ha escrito varios textos.¹³ Pero como él, hay varios de esa generación; como Benecio Quispe (1968-), que ahora dirige la Universidad Tawuantisuyu.¹⁴ Es una linda generación de nuevos indianistas, pero que no nacieron como indianistas; se indianizaron a partir del año 2000.

13 NE: Pablo Mamani (?), autor de *El rugir de las multitudes: la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu* (2004), *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)* (2005) y *Geopolíticas indígenas* (2005), entre otros textos.

14 NE: Universidad Indígena Boliviana Aymara Túpac Katari.

6

El socialismo comunitario como actualidad y perspectiva en Bolivia

- ▶▶ *J. S.: ¿Cómo dirías que el desarrollo histórico de la forma comunidad, según Marx, es cuestionado por el desarrollo histórico de la forma comunidad andina? Aludes un poco a ese historicismo, de la forma clásica de entender el marxismo. ¿Cómo la forma andina cuestiona esa concepción histórica?*

A. G. L.: Lo que muestro en *Forma valor y forma comunidad*—y ese es un debate ya interno con los marxistas, con Eric Hobsbawm (1917-2012), con Lawrence Krader (1919-1998), con Roger Bartra (1942-), con toda esa generación de marxistas agraristas..., o de este Karl Kautsky (1854-1938), pero, contemporáneamente, con Hobsbawm, Krader, me acuerdo de varios de estos— es que en Marx no hay una lógica lineal del desarrollo histórico de la sociedad, como nos querían hacer creer los marxistas latinoamericanos y los manuales. Con quienes en primer lugar ajusto cuentas es con ellos. No hay una lógica lineal.

Cuando Marx, en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), habla de que hubo esclavismo y luego feudalismo y luego capitalismo, está hablando de la Francia y la Alemania de las cuales él estudia y tiene conocimiento, y dice: “En estas sociedades esto hubo”. Pero no está hablando ni de Europa ni mucho menos del mundo. Pero esa frase de Marx, en el *Manifiesto* o en la *Introducción general a la crítica de la economía política*, de 1857, se convierte luego en filosofía de la historia para los marxistas. Ellos asumen que así tiene que ser la historia y que quien no hable de eso es un “antimarxista”; hasta el día de hoy siguen hablando así

los “troskos”.¹⁵ De lo que se trata es de ajustar cuentas con esa lectura falsa, tergiversada, porque Marx, en el *Manifiesto* y en la *Introducción...*, habla de esto; luego, en los *Grundrisse*, cuando comienza a revisar la historia de otros países del mundo, habla de la existencia de estructuras comunitarias; y luego, más adelante, habla de otras formas. A cada rato que va avanzando su preocupación por la existencia de estructuras comunitarias en distintos países y obtiene distinta información, o información más completa, sus esquemas interpretativos van siendo modificados.

Primero, descartamos la línea ascendente de la historia; en Marx, jamás aparece. Segundo, debato con estos otros marxistas. Ellos dicen: “Bueno, hay la interpretación de Marx, del feudalismo, del esclavismo, del capitalismo en el *Manifiesto*, y luego, en los *Grundrisse*, introduce la existencia de distintos tipos de comunidades: asiática, índica,¹⁶ germánica, eslava”. Hasta ahí llega Hobsbawm. Y lo que yo digo es: “Un momento, no, no, eso también está mal”. Cuando Marx estudia Europa, habla de estas tres; cuando estudia otras sociedades –las mundiales–, incorpora varias otras comunidades. Pero luego, en los textos posteriores –*El capital*, los *Cuadernos etnográficos* y las cartas a Vera Zasulič–, modifica otra vez su esquema. Ese es mi aporte en el debate minucioso de los marxistas, casi bizantino que tenemos los marxistas: “qué dijo quién en tal lugar”.

Mi aporte a ese debate bizantino, que en verdad tiene un fondo político muy fuerte, es decir que en los años 80, antes de morir, Marx deja de lado el tema de la comunidad germánica, eslava, índica, e introduce otras categorías: la comunidad agraria –la de primer y de segundo tipo– y la comunidad arcaica. Deja de lado la índica, la eslava, la germánica, que es hasta donde llegaba su conocimiento en los *Grundrisse*. Introduce una categoría mucho más fuerte porque ya no depende de la territorialidad, como la arcaica, donde la propiedad es común

15 NE: Modo informal de referirse a los trotskistas o seguidores de Troski, pseudónimo de Lev Davidovich Bronstein (1879-1940), también conocido simplemente como León Trotski.

16 NE: Precedente de la sociedad hindú.

—de agua, tierra, pastos— y la producción es común. Entonces, estudia qué tipos de tecnologías son las que dan lugar a una producción en común. Luego está la comunidad agraria, de primer tipo y de segundo tipo, donde hay propiedad común, pero ya no hay producción común; la producción es familiar, de primer tipo. Y cuando la producción es individual, ya estás entrando al segundo tipo, y por ahí ya va a dar lugar a la formación del clásico campesino —del campesinado de los tiempos de Roma—, luego del feudalismo, luego del capitalismo, hasta el día de hoy, cuando hay algo de común, pero la producción ya es individual. Ahí tienes un nuevo esquema interpretativo.

Ese sería mi aporte a esta discusión bizantina de los marxistas, que no está en otros autores; no está en Roman Rosdolsky, no está en Karl Kautsky, no está en Lawrence Krader, no está en Eric Hobsbawm. Y ese es mi pequeño aporte a este debate entre marxistas, en términos de cómo lo utilizo para entender la comunidad andina, porque ya Marx está dando elementos mucho más precisos de un esquema de lectura de lo comunitario, que estaba presente antes; pero aquí, en *Forma valor y forma comunidad*, está mucho mejor definido. Y me quedo con ese esquema, que es el que luego resumo. Hay que estudiar formas de propiedad jurídica y real, hay que estudiar procesos de producción, acceso a la tierra, acceso al agua, acceso a los pastos, rotación de cultivos, acceso a la fuerza laboral, sistemas tecnológicos, sistemas asociativos, sistemas simbólicos, sistemas rituales. Me sirve para estudiar la comunidad andina en su forma económica.

Y creo que estas herramientas que nos da Marx son mucho más potentes que la que nos da la etnografía. Sirve la etnografía, pero Marx te da herramientas más poderosas para ir a estudiar [otras] cosas. De hecho, tengo la impresión de que un poco de eso lo entendió Alison Spedding. Si tú comparas la descripción que hace Spedding del sistema productivo en Yungas, cuando hace su tesis de doctorado, y, luego, cuando hace su estudio del sistema productivo en el Chapare —el año 2002, 2003—, vas a ver cómo ella se preocupa de varias categorías de la producción que no estaban en su anterior interpretación. De alguna ma-

nera, siento que ahí Alison agarra parte de la crítica e introduce categorías más fuertes para el estudio del sistema productivo; especialmente con el tema de la organización de la fuerza laboral, que está en Marx, que no estaba en los antropólogos, y que retoma luego Alison, ya en términos muy concretos. Aunque ella nunca se ha declarado marxista, creo que hay un influjo de cómo puedes diseccionar el ámbito productivo para encontrar detalles internos de su dinámica. Entonces, Marx no nos dice nada de la comunidad andina —no tiene por qué decirlo—, pero nos da ya un esquema interpretativo muy fuerte para estudiar comunidades antiguas y contemporáneas; y eso es lo que yo intento mostrar a través del estudio de la comunidad andina.

A través de esta lectura, tengo ya el mapeo de las formas comunitarias en el país. Es este estudio, son estas herramientas y estas interpretaciones, y, luego, otras cosas que fui haciendo después de la cárcel, que me dan el mapeo general de las estructuras comunitarias en el país: los lugares más densos de comunitarismo, los lugares menos densos de comunitarismo y los lugares donde ya lo comunitario se ha desagregado como economía campesina mercantil o semimercantil.

Entonces, este mapeo me permitió, por ejemplo, en *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política* (2004), hacer también ya el mapeo de la fortaleza política y de las estructuras discursivas de las distintas organizaciones indígenas y campesinas del país, y poder diferenciar en lo personal el contenido de las reivindicaciones. Por ejemplo, en el sector del Chapare respecto al Altiplano, en el Altiplano la zona de los lagos y del lago respecto a la zona de los valles, en el Norte Potosí y en las zonas de altura de Cochabamba. Ahí uno ve, ya en vivo, cómo la dimensión más densamente comunitaria —a pesar de su fraccionamiento, de su debilidad— es el epicentro de la generación de un tipo de movilizaciones y de un tipo de reivindicaciones más o menos comunitarias, más o menos campesinas, más o menos mercantiles; y eso forma parte del universo en el que quedan cobijadas las organizaciones sociales y las identidades nacional-culturales que casi vienen solapadas, aunque no son las mismas.

Lo comunitario y lo proletario como fuerzas motrices de la revolución

►► *J. S.: ¿Puedes hablar de tu trabajo sobre cómo los sindicatos han mantenido aspectos comunitarios del ayllu?*

A. G. L.: Sí, aunque quien más lo hizo..., ahí me aferro un poco más de Xavier Albó (1934-). Es una idea que la trabajó Albó en los años 80: cómo el sindicato es una especie de ayllu con otro nombre. Pero, claro, está el ímpetu de este ayllu incluso en los lugares más fraccionados; por ejemplo, en el Chapare. Aun ahí, fruto de procesos de agregación de individuos –no de estructuras comunitarias que se trasladan, que es diferente–, hay lugares donde tú ves que la comunidad se trasladó, entonces ahí es muy fuerte lo comunitario. Pero tú tienes en el Chapare y en el norte integrado de Santa Cruz –donde es una agregación de individuos de origen agrario campesino, pero de individuos, no de estructuras comunitarias– procesos fuertes de individualización de la tierra y de mercantilización –los sistemas de mercantilización todavía están controlados comunitariamente–. La venta de tierra es entre los mismos compañeros del lugar, no puede ser a extraños; queda certificada y legitimada por el propio sindicato, por la propia comunidad que tiene el nombre de sindicato. Ahí, la propia comunidad-sindicato tiene la autoridad política incluso para quitar la tierra, a pesar de que son comunidades construidas por individuos territorialmente convergentes; lo comunitario todavía sigue prevaleciendo al individuo.

Cuando una comunidad te puede quitar o te puede dar tierra es que la comunidad está por encima del individuo. Ahora, evidentemente, ya no hay tierras en común, incluso el propio sistema de acceso al agua ya no es común, ha desaparecido la

gestión común del agua porque tampoco hay agua que administrar, a no ser que sea de la lluvia que te inunda, y aun eso lo asumes, a veces, entre varias comunidades o a través del municipio. No hay producción en común, hay contratación. Ya es la mercantilización de la fuerza de trabajo, el uso de peones o que tú mismo te contrates a otro; no estás en tiempo de cosechas y te vas a trabajar para otro, pero ya en base a un salario. Ya no hay formas comunitarias de circulación de la fuerza de trabajo. Pero ahí, en esos lugares de mayor individuación y mercantilización de la producción, tienes la presencia y la impronta de lo comunitario en la gestión de la tierra y en la gestión de los servicios de la comunidad. “Vamos a ir a marchar” [dicen]; ya cada cual tiene que aportar sus cinco pesos, y si no aporta sus cinco pesos, “te quito tu tierra”. “Vamos a ir al bloqueo” [dicen]; sistema de rotación de los bloqueos, comunidad por comunidad, uno por uno se rota, como en el Altiplano. Aún en el ámbito político y de la gestión de la propiedad está lo comunitario, pero ya no está en el ámbito de la administración de factores de la producción, como todavía hay en el Altiplano, y más fuerte en las zonas de los valles interandinos de Cochabamba alto, Norte Potosí, Chuquisaca, donde hay todavía tierras de pastoreo, hay gestión del agua comunitaria, hay la construcción de la casa como comunidad; varias cosas donde todavía persiste lo comunitario.

Es a partir de estas categorías que luego ya voy a estudiar la comunidad andina, a partir del año 2000 hasta ahora, en algunos escritos. El más importante podría ser *Sociología de los movimientos sociales* y el texto crítico a Félix Patzi, a su tesis de licenciatura. Ahí está un poquito más claro sobre las herramientas expuestas, sobre esta diversidad territorial de lo comunitario en nuestro país. Y luego, ya políticamente, sobre la tesis del socialismo comunitario, la posibilidad de construir el socialismo y el comunismo en nuestro país a partir de estas dos fuerzas vitales: la proletaria, con sus debilidades pero con sus potencias, y la comunitaria, fragmentada, dividida, pero aún vigente en ciertos ámbitos de la vida cotidiana y de la producción. Y eso es como los pivotes del porvenir. ¿Y por qué el

socialismo comunitario? Porque será un socialismo que rescate la fuerza, los núcleos, las semillas vigentes de lo comunitario en la producción, en la distribución, en el acceso a la fuerza laboral, en la gestión del agua, en la gestión de los pastos. Lo comunitario como semilla que tiene que expandirse, que tiene que universalizarse, que tiene que agrandarse, porque tal como está es un comunitario dominado, fragmentado, mutilado. Y esa es la conclusión política más discursiva de los últimos años: socialismo comunitario por este núcleo.

De hecho, así nació la preocupación por lo comunitario, con la pregunta: ¿cuáles son las fuerzas productivas de la revolución? Pasó este periplo académico, intelectual, carcelario, documental y vuelve al punto de inicio: un horizonte político. ¿Dónde vas a hacer trabajo político? ¿Dónde radica el núcleo del poscapitalismo en Bolivia? ¿Dónde están las semillas? Aquí y aquí. Así comenzó la pregunta y ahí está la respuesta, pero con todos estos 30 años de debate, de discusión, de libros. Es que todo comienza y vuelve a lo mismo, pero ya en otras condiciones, ¿no? ¿Quiénes son las fuerzas motrices de la revolución? La gran duda de los 17 años, la certidumbre más o menos trabajada de los 40 años: lo comunitario, lo proletario.

Sobre la autora y el entrevistado

JOSEFA SALMÓN, la autora, es doctora en Literatura y Cultura Latinoamericana. Se desempeña como catedrática en la Universidad de Loyola Nueva Orleans (Estados Unidos). Es autora de *El espejo indígena* ([1997] 2013) y *Decir nosotros. En la encrucijada del pensamiento indianista* ([2012, 2013] versión ampliada 2017), y coautora de *Anthology of Spanish American Thought and Culture* (2017). También ha empezado la serie de entrevistas y videos “Pensamiento boliviano” sobre la obra de diferentes pensadores bolivianos, entre ellos Álvaro García Linera, Félix Patzi, Denise Arnold y Elvira Espejo, Carlos Mamani y Luis Tapia. Ha publicado ensayos en diversas revistas de América Latina, Estados Unidos y Europa. Fue coeditora de la *Bolivian Research Review/Revista boliviana de investigación* y cofundadora de la Asociación de Estudios Bolivianos (2001).

ÁLVARO GARCÍA LINERA, el entrevistado, nació en 1962 en Cochabamba, Bolivia. En 1981, viajó a México para estudiar la carrera de Matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Allí se familiarizó con la guerrilla guatemalteca, especialmente con el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Antes de culminar la licenciatura, en 1985, retornó a Bolivia. En compañía de Felipe Quispe y junto al Movimiento Indígena Túpac Katari (MITKA), formó el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK). Paralelamente, escribió *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin* (1988) y *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y las extremidades del cuerpo capitalista* (1991). En 1992, fue tomado preso. Durante los cinco años que estuvo en prisión, escribió *Forma valor y forma*

comunidad (1995, 2010). Al salir de la cárcel, fue profesor de la carrera de Sociología y de la maestría de Sociología y Ciencias Políticas en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Posteriormente, realizó y publicó varias investigaciones, entre ellas: *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia* (1999), *La condición obrera en Bolivia. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana* (2001) y *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia* (2004). El 2008, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) publicó una compilación de sus trabajos bajo el título *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. En la actualidad, escribe sobre gestión de gobierno y teoría del Estado. El 2005, fue elegido como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, cargo que ocupa actualmente.



Este libro se terminó de imprimir
en julio de 2018, en los
talleres de Editora Presencia,
en La Paz (Bolivia).

Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera presenta la entrevista de Josefa Salmón al ideólogo izquierdista latinoamericano Álvaro García Linera, actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, en un encuentro realizado el 19 de noviembre del 2012 en La Paz. El diálogo gira en torno al contenido y a la escritura del libro *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, de García Linera, publicado por primera vez en 1995.

En la conversación registrada en estas páginas, García Linera revela, en detalle, el recorrido ideológico y filosófico que lo llevó a concretar su pasión por los escritos de Karl Marx en aquella publicación de 1995. Una de las ideas fundamentales explicada de manera muy clara por García Linera se refiere a que los movimientos locales son el punto de partida para el cambio social y general, el cual llevaría a un proceso de cambio más profundo de la estructura tanto de la sociedad como del Estado. A su vez, la lectura precisa de Salmón, traducida en preguntas, permite al entrevistado revisar su pasado ideológico, el contexto histórico que activó su interés por el marxismo, su activismo político, su diálogo con la comunidad indígena y con el movimiento obrero, y los desafíos que afronta actualmente como vicepresidente.



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
BOLIVIA



ISBN: 978-99974-77-29-3



9 789997 1477293