XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

El marxismo de Álvaro García Linera.

Ramiro Parodi.

Cita:

Ramiro Parodi (2023). *El marxismo de Álvaro García Linera. XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-025/512

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

El marxismo de Álvaro García Linera

Conspirar marxismo: el caso García Linera

1.Los lentes de Althusser

Esta ponencia retoma la “lectura sintomal” (Althusser, 1969) althusseriana en un doble movimiento en permanente relación. Uno de ellos es ver el modo en el que Álvaro García Linera lee la obra de Marx. Consideramos a la "lectura sintomal" como un aporte fundamental de nuestra estrategia debido a que permite desplegar un abordaje crítico que dé cuenta de las contradicciones internas de un discurso, sus genealogías profundas y sus diálogos con otras tradiciones intelectuales.

A propósito de las fuentes que aparecen en *El Capital*, Althusser señala que Marx “los lee de una manera que parece perfectamente límpida: para apoyarse en lo que han dicho de exacto, y para criticar lo que han dicho de falso; para situarse, en suma, en relación a los maestros reconocidos de la economía política” (p. 23, 2010 [1967]). La lectura sintomal es una teoría materialista del *leer* en la medida en la que combate el tipo de lectura empirista y propone una práctica de la lectura que se “sostiene en la doble y conjunta comprobación de las presencias y las ausencias, de los aciertos y desaciertos, se hace culpable de un desacierto singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos en un autor, plantea un problema, el de su combinación” (p. 24, 2010 [1967]).

La lectura sintomal se basa en que el pensamiento “es un sistema real propio, basado y articulado en el mundo real de una sociedad histórica dada, que mantiene relaciones determinadas con la naturaleza, un sistema específico, definido por las condiciones de su existencia y su práctica, es decir por una estructura propia, un tipo de “combinación” determinados, sus medios de producción propios y sus relaciones con las otras estructuras de la sociedad” (Althusser, p. 48, 2010 [1967]). *Leer* es también no atenerse solamente a lo que dice el texto sino poder establecer las relaciones entre este y el todo complejo que lo hizo posible.

Recuperando la lectura sintomal, esta ponencia busca presentar aquello que García Linera dice sin decir: hay un modo posible de leer a Marx tras la llamada “crisis del marxismo” que requiere detenerse en el problema del tiempo histórico.

El problema del tiempo histórico es una corriente propia al interior de la tradición marxista. Desde las Tesis de la filosofía de la historia de Walter Benjamin y la metáfora del pasado

como el fogonazo que alumbra el presente hasta los Apuntes sobre la historia de las clases subalternas de Antonio Gramsci en torno al carácter disgregado y episódico de la historia de las clases subalternas, los conceptos de “tiempo” e “historia” conforman una parada ante la cual muchos analistas de esta tradición teórica tienden a detenerse.

La tendencia idealista al interior de esta corriente es la que enlaza tiempo e historia pero a través del clásico problema del tiempo progresivo bajo las figuras de la teleología (la finalidad y el finalismo), el mesianismo (la profecía de la realización del hombre por el hombre) o la escatología (bajo la idea de destino). Un tiempo lineal repone una historia sucesiva con un origen y un fin. Dicha concepción del tiempo histórico forma parte de los debates en torno al cuerpo teórico marxista hasta el presente.

Eduardo Grüner responde que “no hay eschaton, aunque se tenga que actuar como si lo hubiera, para levantar un sentido allí donde “el instante de peligro”, la “crisis de la presencia”, abre un abismo en el que la historia podría caer definitivamente” (p.12, 2003). Y añade que la relación entre historia y temporalidad es eminentemente política (y marxista) porque introduce la lógica de la producción de la historia a través de la lucha de clases; producción de hechos, acontecimientos, revoluciones, puntos de bifurcación, crisis, victorias y derrotas.

Gisela Catanzaro, por su parte, señala la pertinencia de un trabajo sobre la temporalidad e indica su relación con la política: “definida como una producción determinada que delinea los contornos de los sujetos históricos y su mundo, la temporalidad abandona el lugar que ocupaba junto a otros fenómenos de la naturaleza en el campo de la física e ingresa en el de la política” (p. 20, 2003).

Lejos del empirismo que repone un tiempo visible, cronológico y espacializado que ya criticamos a través de la complejización de la lectura, la pregunta que el marxismo trae sobre la historia convoca la reflexión sobre la totalidad histórica siempre ya medida por el conocimiento.

Es a través de la crítica que Althusser desarrolla en *Para leer El Capital* que autores como Catanzaro (2003), Morfino (2013), Romé (2021) y Ré (2020) articulan la posibilidad de seguir pensando la problemática del tiempo histórico en el marxismo. Althusser comienza por el problema del concepto “historia” al cual asume como “un concepto no-criticado, y que, como todos los conceptos “evidentes”, corre el riesgo de tener por todo contenido teórico sólo la función que le asigna la ideología existente o dominante” (p. 103, 2010

[1967]). Es preciso entonces preguntarse cuál debe ser el contenido del concepto de historia que exige la problemática teórica de Marx. Es allí precisamente donde Althusser anuda los conceptos de historia y tiempo pero a través de un contraejemplo, el tiempo histórico hegeliano el cual tiene dos características: 1) la continuidad homogénea del tiempo y 2) la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico. La primera remite a la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea en una continuidad; la segunda apunta a que todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, el presente.

La consecuencia es clara: no hay política hegeliana posible. El tiempo histórico hegeliano impide un saber sobre el futuro. Su sincronía bajo el rasgo de la contemporaneidad reduce la historia a una secuencia temporal donde los acontecimientos "no son sino presencias contingentes sucesivas en el continuo del tiempo" (Althusser p. 106, 2010 [1967]). Althusser señala que es preciso retener de Hegel la pregunta por la estructura del todo social o la totalidad histórica que abre la pregunta por el devenir. El problema es que, en el caso de Hegel, la cierra inmediatamente a través del telos. Por lo tanto, el concepto de tiempo histórico debe retener la pregunta por la totalidad pero sin clausurarla con un fin.

Es aquí donde desarrolla un rasgo que insistirá en esta ponencia: "la complejidad" ¿Qué es la complejidad? Es precisamente la insistencia en una pregunta por la totalidad social pero capaz de ver coexistencias diferenciadas. El "todo estructurado" funciona con autonomías relativas que tienden a la unidad a partir de determinaciones específicas que, en última instancia, están determinadas por la economía.

Dar cuenta de la coexistencia de elementos impone la necesidad de pensar el estatuto de su relación. Althusser habla de una "dominancia" (p. 106, 2010 [1967]) en la jerarquía de la estructura del todo orgánico. Los niveles son el económico, el político, el ideológico, el jurídico y allí escribe un problemático "etc". Señala que son esos niveles los que hay que pensar como "un tiempo propio" para cada uno "relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los tiempos de los otros niveles" (p. 110, 2010 [1967]). En ese mismo pasaje acerca los conceptos de "historia" y "tiempo": "Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política…; un tiempo y una historia propia de la filosofía…; un tiempo y una historia propio de las producciones estéticas…; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas…; etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias

y solo pude ser conocida con la condición de haber determinado el concepto de la especificidad de su temporalidad históricas, y de sus cadencias (desarrollo continuo, revoluciones, rupturas" (p. 110, 2010 [1967]).

A través de esta reflexión, Althusser nos acerca una teoría de los "casos" que creemos y buscaremos plantear como susceptible de ser hallada en los discursos de García Linera. La pregunta por el caso nos devuelve entonces a la "posición materialista". Es el caso lo que desarma la teoría y la empuja a desarrollar sus límites. Concretamente, es el caso boliviano el que exige trabajar en una articulación entre la tradición marxista y el indigenismo nacional.

Entonces la complejidad de la temporalidad que propone pensar Althusser radica en la atención a esas cadencias y tiempos diferenciales que componen la totalidad social. Esto último es fundamental para ubicar las relaciones que se amarran entre los tiempos distintos; relaciones que remiten a un todo complejo. Estos tiempos deben ser producidos, no son una evidencia empírica. Requieren de una reflexión sobre las especificidades de sus relaciones con otros tiempos y de las singularidades de ellos mismos. Si el tiempo ideológico de la contemporaneidad no permite ver las relaciones diferenciales de coexistencia de tiempos múltiples, eso no implica que se renuncia a la pregunta por el presente: "debemos pensar el concepto de dichos retrasos, adelantos, sobrevivencias, desigualdades de desarrollo, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente de la coyuntura" (Althusser, p. 117, 2010 [1967]).

Sostenemos que una concepción de la temporalidad compleja que se pregunta por las formas de la transición tanto al como del capitalismo sostiene silenciosamente las tesis de García Linera y muestra el rumbo posible de un marxismo tras su crisis. El primer paso para situar esta problemática temporal es trabajar sobre el modo en el que la producción teórica de García Linera se relaciona con su coyuntura. Decidimos denominar ese posicionamiento como "contratiempo".

García Linera "llega tarde" a las discusiones latinoamericanas sobre Marx. Comenzar a desarrollar una crítica de la economía política a partir de Marx y Lenin en plena "crisis del marxismo" parecería, en primera instancia, presentar una dislocación temporal. Sin embargo, Althusser nos recuerda que "una ciencia no progresa, es decir, no vive sino gracias a una extrema atención puesta en sus puntos de fragilidad teórica. En este sentido, recibe su vida, menos de lo que sabe que de lo que no sabe, siempre que delimite bien este

“no-sabido” y que sea capaz de plantearlo en la forma rigurosa de un problema” (p. 24, 2010 [1967]).

Planteamos entonces que García Linera busca el agua que aún no corrió por debajo del puente del marxismo antes de decretar su agotamiento. Lee las ruinas del marxismo aún humeantes en un gesto anacrónico y eficaz. Ubicando problemáticas y trazando el modo en el que su pensamiento se relaciona con las coyunturas sobre las que intenta intervenir buscaremos mostrar ese modo de continuar trabajando en el marxismo.

2.La crisis del marxismo

Es posible afirmar que uno de los encuentros más significativos en términos teóricos para García Linera se produce, durante su juventud, en México. Allí vive entre 1979 y 1982 y se nutre de este denso momento de desarrollo del pensamiento crítico para América Latina. En una entrevista (Patriglia, 2020) cuenta que fue a México a estudiar matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Allá tuvo diversos acercamientos al marxismo. Por un lado, los textos que el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) hacían circular le interesaban porque vinculaban “clase, etnia y lucha armada” (Patriglia, p. 237, 2020). En paralelo, se encuentra con quien fue uno de los principales animadores de las discusiones mexicanas sobre marxismo, Bolívar Echeverría, a través de sus “Cuadernos Políticos” . En ese marco, lee y estudia la tesis de licenciatura de Jorge Veraza Urtuzuástegui y la obra de Concepción Tonda. Mientras que también se formó con Javier Fernández , un matemático interesado en la obra de Marx a través del humanismo de Jean Paul Sartre.

Su estudio del marxismo se caracterizó por esta heterogeneidad de corrientes. En el mismo sentido, el trabajo de lectura de las fuentes de Marx no respetó una sistematicidad ni un orden cronológico. Ya en ese momento estaba leyendo los Manuscritos sobre List, los manuscritos de 1861 – 1863 y las obras clásicas de Marx como El Capital o el Manifiesto Comunista. A principios de los años 90 García Linera se sube al tren en marcha del marxismo filtrado por las discusiones de esa escena mexicana.

Dentro de estos primeros acercamientos al marxismo nos interesa recuperar la crítica de la economía política llevada adelante por Echeverría y Veraza debido a que creemos e intentaremos mostrar que es la línea que sostiene el carácter a contratiempo de los textos que escribe al regresar de México al calor de la lucha del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK).

3.El método de García Linera: lo excepcional del caso concreto

En esta intervención apuntamos a una reconstrucción del “Marx de García Linera” que no es otra cosa que lo que consideramos como una propuesta para leer a Marx para el siglo XXI en América Latina que subyace en sus discursos.

Si queremos preguntarnos sobre la singularidad del marxismo de García Linera debemos concentrarnos en el modo en el que expande lo que ha sido denominado durante la crisis del marxismo como la “finitud del marxismo” (Althusser, p. 12, 1982). Una forma posible escuchando los que denominaremos como los “susurros” de Marx. Hablamos concretamente de un conjunto de textos “no canónicos” sobre los que García Linera insiste permanentemente como un modo de producir un desvío de las lecturas de Marx ortodoxas (la izquierda boliviana) y superadoras (la crítica de Toranzo).

La categoría de “textos no canónicos” merece una introducción. Proponemos ubicarla en la inquietud de Enrique Dussel por buscar un “Marx desconocido”, nombre que toma su publicación de 1988. Bajo este nombre encontramos un trabajo con la obra de Marx que lejos de haber hallado la verdad de su pensamiento en textos de publicación o descubrimiento tardío, produce una revisión crítica de esta que, atendiendo a las críticas recibidas durante la llamada “crisis del marxismo”, explora textos de menor circulación en la década del 80 en América Latina que rectifican, complejizan y desarrollan su cuerpo teórico y lo revitalizan de potencial crítico para pensar su presente. Esos textos son los Grundrisse, el capítulo VI inédito de El Capital, El porvenir de la comuna rusa (los artículos en Anales de la Patria y la correspondencia con Vera Zazúlich), los cuadernos etnológicos (el conjunto de anotaciones sobre los etnólogos evolucionistas Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock) y el Cuaderno Kovalevsky. “No canónico” también implica de publicación y descubrimiento tardíos. En la escritura de su libro *Hacia un Marx desconocido*, Dussel señala que estos documentos eran “Desconocidos por la tradición marxista” (p. 8, 1988). A partir de este rodeo por un Marx que susurra, sí vuelve a la lectura de El Capital y el Manifiesto Comunista pero habiendo buscando en ese corpus algunas de las respuestas a su propia crisis.

En un texto abocado a pensar los 150 años de la publicación del Manifiesto Comunista, García Linera menciona al menos quince veces a los *Grundrisse* para sostener las tesis sobre la vigencia del Manifiesto dando cuenta de que su apropiación de este texto es por intermedio de otros textos que denominaremos como “no canónicos” de Marx. Parecería

como si para poder hablar del Manifiesto Comunista en 1999 es necesario reconstruir su base a partir de notas al pie que remiten a los textos “no canónicos”.

El interés de García Linera por estos textos es constante. Constantemente vemos lecturas y ediciones de estos textos, desde su militancia en el EGTK hasta su paso por la vicepresidencia donde reeditaron estos escritos. Si hubiera que delimitar un corpus por el cual García Linera se apropia de Marx estos textos deberían ubicarse entre los más relevantes. Esa es la conjetura con la que nos gustaría trabajar en este apartado: el Marx de García Linera es aquel que aparece en los textos “no canónicos” los cuales le permiten volver a los “canónicos” con nuevas preguntas y abrir la complejización de su tiempo presente. A su vez, en esa apropiación lo que se encuentra es una lectura de la historia que problematiza las figuras del tiempo histórico reflexionando en torno a una temporalidad plural.

Para ello nos dedicaremos a repasar el modo en el que García Linera recupera la correspondencia entre Marx y Vera Zazúlich para ubicar esa novedad del marxismo lineriano que, lo anticipamos, se produce a través del encuentro entre el caso concreto boliviano, los susurros de Marx y su método materialista que prioriza las relaciones por sobre sus elementos.

En los escritos que fueron denominados “el porvenir de la comuna rural rusa” es posible leer algunas definiciones que el propio Marx realiza sobre lo que considera que es su método. En una polémica con N. K. Mijailovski, Marx se detiene sobre el contenido del capítulo XXIV (“La llamada acumulación originaria”) de su libro *El Capital*. Afirma que “la acumulación originaria se propone señalar, simplemente, el camino por el que en la Europa occidental nació el régimen capitalista, del seno del régimen económico feudal”. Marx advertía en ese entonces las tendencias a convertir su “esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos” (p. 463, 2015 [1877]).

Queremos recuperar de estas citas dos cuestiones fundamentales. La primera es la intención por situar el caso concreto: “Europa occidental”. El énfasis en el lugar de la teoría es una insistencia materialista por recuperar lo concreto de cada caso. Podría incluso objetársele que la categoría “Europa occidental” no es necesariamente muy concreta. Es decir, ¿fue la misma la transición del feudalismo en Inglaterra, Irlanda, España o Polonia? Sabemos, por textos del propio Marx, que no. Sin embargo, el énfasis está ahí, se insiste

en el reparo por ubicar coordenadas de un análisis situado y, de hecho, sus posteriores análisis de casos desarmarán la propia unidad “Europa occidental”.

El otro punto importante que, justamente, contrarresta los déficits del primero es el uso del significante “esbozo”. Un esbozo es una reflexión en proceso, un borrador, incluso un trabajo previo. Con esto queremos decir que es un pensamiento que se encuentra en el punto más alto de recepción crítica, abierto a los descubrimientos que pudieran surgir de nuevas investigaciones, polémicas o contrastes. Y eso justamente es lo que “el caso ruso” le hace a la teoría de Marx. Conmueve, rectifica y perfecciona su esbozo en torno a la llamada acumulación originaria. Lo mismo sucede con el interés de Marx sobre los etnólogos contemporáneos darwinistas: Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Sir Henry Summer Maine y Sir John Lubbock (Lord Avebury).

El interés de Marx por la comuna rusa y por los cuadernos etnológicos de los autores mencionados podría pensarse como una profundización de ese capítulo XXIV que ya portaba la siguiente advertencia: “La historia de esa expropiación adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases. Sólo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica” (Marx, p. 895, 1975 [1867]).

Notamos acá una cuestión relevante que da cuenta de una temporalidad en movimiento. Por un lado, la aceptación, que prosigue en los cuadernos etnológicos, de la existencia de “fases” del desarrollo histórico. Es decir, la admisión de que hay estadios distintos relacionados a partir de transiciones. Sin embargo, inmediatamente notamos que la sucesión de dichas fases puede ser diferente (estar en distinto orden o revestir diversas formas).

Quisiéramos detenernos en lo que consideramos lo más llamativo y es que solo existe un ejemplo histórico del caso “clásico” de acumulación del capital ¿Si solo tenemos un ejemplo de lo “clásico” podemos llamarlo clásico? ¿No es que acaso Inglaterra es un caso más entre otros? ¿Es posible que exista una regla de un solo caso?

El caso de Inglaterra en tanto “clásico”, en términos de Marx, o “puro”, en palabras de Althusser, no es más que un conjunto de particularidades bien complejas tales como la “expropiación de la población rural, a la que se despoja la tierra” (Marx, p. 896, 1975 [1867]), la “legislación sanguinaria contra los expropiados, desde fines del siglo XV. Leyes reductoras del salario” (Marx, p. 918, 1975 [1867]), la “génesis del arrendatario capitalista”

(Marx, p. 929, 1975 [1867]), la “repercusión de la revolución agrícola sobre la industria. Creación del mercado interno para el capital industrial” (Marx, p.932, 1975 [1867]) y la “génesis del capital industrial” (Marx, p. 938, 1975 [1867]). Incluso cada una de estas partes del capítulo tiene sus singularidades bien concretas como las referencias al sistema colonial, a las deudas públicas, a los impuestos, al rol del proteccionismo, a las guerras comerciales, a las leyes de vagancia y al surgimiento de grandes bancos. En fin, un conjunto complejo de relaciones sobredeterminadas que muy difícilmente uno podría señalar que se dieron del mismo modo por fuera del ejemplo clásico o puro de Inglaterra.

Estamos entonces, y esto es fundante del método de Marx, siempre ante la excepción, ante la regla de la regla. Esto no implica que no se puedan establecer tendencias generales o incluso aspirar a cierta universalidad de la teoría ni que se abandone la pregunta por la totalidad social, pero siempre y cuando contemple el conjunto de casos y la complejidad de las relaciones que los producen: “estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos resultando que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de la teoría general de la filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside, precisamente, en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (Marx, p. 464, 2015 [1877]).

Retomar a “este Marx” le permite a García Linera acusar recibo de las críticas que se dieron en el marco de la crisis del marxismo y producir un debate frente al carácter teleológico de la historia que abra la complejidad hacia una temporalidad plural a través de un momento de concreción de la teoría a partir de la amplitud de los casos (el ruso y los mencionados en los cuadernos etnológicos por señalar solo algunos) tomados estos a partir del conjunto de relaciones que los conforman.

Uno de los modos a través del cual podemos ver cómo tomaba Marx los casos es a partir de su interés por la comunidad campesina dentro del corpus de textos “no canónicos”. “Los estudios etnológicos de Marx se hallaban por una parte en conexión con sus estudios sobre la comunidad campesina (…). Fue en el epistolario con Vera Zazúlich donde Marx mostró cuál era concretamente su interés en estos temas; el problema histórico de la comunidad campesina en Rusia y sus relaciones sociales internas, tan sumamente vitales, le era familiar: en las cercanías de Tréveris, su patria chica, existía aún en su tiempo una comunidad así. La comunidad campesina se basaba en actividades colectivas, cuyo fin social no era en primera línea la acumulación de propiedad privada. Al contrario, lo característica de estas comunidades era la inmanente vinculación de moral social y ética

comunal colectiva, así como la indivisión entre ámbito privado y público. Según Marx, los pueblos eslavos y otros con un alto porcentaje de comunidades e instituciones campesinas no tenían necesariamente que atravesar el proceso del capitalismo. Esta tesis iba contra el fatalismo histórico y, en general, contra el historicismo y diversos determinismos históricos" (Krader, p. 255-256, 2015 [1988]).

Krader es un autor fundamental para García Linera para comprender este movimiento de recuperación de los textos "no canónicos" de Marx porque es quien, en 1988, comienza a explorar esta bibliografía. Es precisamente esta tesis, que critica el determinismo histórico a través de una reposición de la complejidad del tiempo de la comuna, la que recupera García Linera para ubicar el modo de permanecer en el marxismo a partir de lo que llamamos como sus "susurros". Las cartas de Marx a Sazúlich y sus borradores le dan la clave al intelectual boliviano para pensar en la especificidad del caso boliviano cuyas masas populares lejos estaban de ser gérmenes del proletariado industrial inglés.

4.La relación entre los casos: la lectura de García Linera sobre el caso ruso

Criticando los manuales del marxismo y con cierto halo de ironía García Linera se pregunta: "¿Para qué hacerse problemas sobre el régimen económico social que ha precedido al capitalismo?, ¿es que no saben que, por ley histórica, no puede ser más que el feudalismo o el esclavismo?" (García Linera, p. 230, 2010 [1994]). Se trata de un nuevo episodio de la disputa del ex vicepresidente de Bolivia con la ortodoxia marxista boliviana. Esta vez, a dos años de ser encarcelado en Chonchocoro mientras escribe su libro *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta de los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (2010 [1994]).

Para oponerse a este tipo de lectura, García Linera denomina "marxismo vivo" (2010 [1994]; 233) al estudio del desarrollo de los conceptos sobre las formas de comunidad en pos de establecer las formaciones sociales que han precedido y se combinan con el régimen del capital. Este movimiento es "vivo" en la medida en la que hace del estudio histórico de las formas de sociedad comunal la clave del punto de partida para incidir sobre la transición de un estadio a otro. Se opone al marxismo "fosilizado" de la izquierda boliviana contra la que discutía (Guillermo Lora, Ricardo Calla) que, según García Linera, no era capaz de poner en relación a los textos de Marx con la coyuntura boliviana y ver, por ejemplo, el desplazamiento que acontecía en las movilizaciones populares del sujeto político que presentaba el sector indígena campesino.

Esta discusión la desarrolla en los términos de ese registro teórico-político que venimos describiendo y mostrando que constituye a su escritura. En términos meramente descriptivos podríamos decir que si la crítica por la apropiación de Marx de García Linera hacia la izquierda ortodoxa lo ubica en ese registro doble porque al mismo tiempo que le permite trazar una controversia en torno a la primacía del obrero como sujeto de la revolución contra el indígena campesino (y analizar todos los desencuentros políticos que ello implica) produce un saldo teórico porque no puede hacerla sin un gran rodeo (que veremos a continuación) que recupera categorías que se encuentran en Marx, fundamentalmente en sus textos "no canónicos".

Una de esas categorías es el concepto de "forma ancestral o arcaica de la comunidad" (García Linera, 2010 [1994]; 239). A través de él García Linera presenta las formas de trabajo social y la organización comunal como claves de inteligibilidad de la génesis de la formación social boliviana. A cada caso entonces le corresponde el análisis de su propia génesis que, en otras palabras, es el proceso mediante el cual se produjo (y actualiza) la acumulación originaria. Es importante resaltar que no hablamos de un "origen" sino de los cambios o transiciones en los regímenes de propiedad, el proceso de trabajo inmediato y la subsunción de formas ancestrales a la lógica del capital.

En los borradores a la carta a Vera Zazúlich la "comuna rusa" es la clave para pensar en un tipo de transición que no siguiera el modelo inglés porque: 1) el modo en el que se combina con la contemporaneidad de la producción capitalista ha mostrado que no necesariamente debe subsumirse a esta; 2) da cuenta de los antagonismos y conflictos que el modo de producción produce a medida que se desarrolla; 3) subsisten como restos no capitalistas en la contemporaneidad de Marx a pesar de que se las haya violentado.

De este ejemplo histórico Marx señala que la tendencial disolución de las comunidades primitivas es "consecuencia de la debilidad del individuo aislado y no de la socialización de los medios de producción" (Marx, p. 469, 2015 [1881]). Es decir, en la disolución del parentesco natural de sus miembros, la privatización de la casa común en manos del cultivador y el pasaje de la propiedad comunal de la tierra laborable a cada cultivador en particular. Posteriormente García Linera relacionará este proceso de individuación a las modificaciones en el núcleo del proceso de trabajo inmediato.

La "comuna agrícola" es el nombre de la transición que pone en tensión la propiedad común (y las relaciones sociales que de ella emanan) contra la casa privada, el cultivo parcelario

y la apropiación individual (y las relaciones sociales que de ella emanan). El modo en el que se resuelve esta tensión nos encuentra frente a una concepción aleatoria del tiempo histórico: “Su forma constitutiva admite esta alternancia: o el elemento de propiedad privada que implica triunfará del elemento colectivo, o este triunfa de aquel, todo depende de su medio histórico, de dónde se encuentre” (Marx, p. 430, 2015 [1881]). Esta reposición de un tiempo histórico aleatorio es recuperada por García Linera para criticar la teleología que defendía la izquierda ortodoxa boliviana en esa época.

Marx concretiza este planteo a través de la especificidad de la comuna agrícola rusa. Describe el modo en el que subsiste, sus fortalezas (la propiedad común de la tierra), sus debilidades (su aislamiento) y las tensiones internas que la conmueven. No duda en señalar que “la contemporaneidad de la producción (capitalista) occidental, que domina el mercado del mundo, permite a Rusia incorporar a la comuna todas las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas” (Marx, p. 471, 2015 [1881]).

El análisis del caso concreto de la comuna rusa muestra que el método de Marx prioriza las relaciones en tanto contradicciones internas de una formación social. En este caso, la tensión entre dos tendencias, una a la propiedad privada propia de la sociedad moderna y otra a la propiedad común susceptible de ser hallada en la comuna rural siempre ya existente en Rusia.

5.Proceso inmediato de trabajo: teoría de la coyuntura y estrategia

Es a partir de estos textos que García Linera señala que lo que hace el autor de *El Capital* es “el estudio de la forma general del proceso de trabajo” (García Linera, p. 239, 2010 [1994]). Para García Linera uno de los aportes del caso ruso y de los cuadernos etnológicos es presentar al proceso de trabajo inmediato como un proceso histórico con sus decisivas diferencias regionales. Así, permite adentrarse con precisión a la relación entre los tipos particulares de la forma general. El proceso de trabajo inmediato es el núcleo que unifica a las distintas formas comunitarias mientras sus variaciones (los distintos tipos) involucran al proceso de producción y reproducción de esas comunidades. Entre la forma técnico-procesual del proceso de trabajo y el contenido social de su organización se define la forma social del proceso de trabajo.

La primera clave está en el modo en el que se relaciona la cohesión técnica de la capacidad de trabajo con el trabajador que produce. Este “sujeto social” (García Linera, p. 270, 2010

[1994]) es entonces el resultado de la combinatoria compleja entre una técnica de producción y sus antiguos lazos de adhesión voluntaria. El núcleo que es el proceso de trabajo inmediato tanto en la forma comuna arcaica como en la comuna agrícola se basa en “la cooperación en tanto forma organizativa en la que la fuerza de trabajo individual se manifiesta como fuerza de trabajo social” (García Linera, p. 271, 2010 [1994]). García Linera sugiere que en este proceso de trabajo (a diferencia del régimen del capital) hay una primacía del propio trabajador-colectivo (la familia nuclear, la comunidad o la comunidad ampliada) por sobre la herramienta: “La herramienta está entonces supeditada realmente al trabajo, en tanto que en el capitalismo es precisamente a la inversa: el medio de trabajo ha supeditado a la capacidad de trabajo y la intencionalidad del trabajo sed a como poderío externo y enfrentado al propio trabajador” (García Linera, p. 273, 2010 [1994]).

La segunda clave del énfasis en el proceso de trabajo inmediato está en que, para García Linera, este representa “la intencionalidad material efectiva, tanto proceso de producción de bienes materiales como proceso de producción de la comunidad o, si se quiere, proceso de reproducción material de la entidad comunitaria” (García Linera, p. 289, 2010 [1994]). El énfasis en esta categoría radica entonces en cómo se pone en relación con las relaciones de reproducción. García Linera no separa el desarrollo técnico, de la forma de propiedad, de la división social del trabajo, de la circulación de la producción y de las tensiones que en cada una de estas instancias acontecen, sino que realiza el movimiento contrario; toma al proceso de trabajo como instancia que unifica las relaciones de producción y las piensa en su relación.

Es por ello que el concepto de “forma ancestral o arcaica de la comunidad” es fundamental para pensar el proceso inmediato de trabajo en la medida en la que para García Linera “muchos de sus componentes económicos siguen siendo la base de la reproducción no-capitalista de enormes contingentes humanos agrarios contemporáneos e incluso de la vida y de la reproducción de amplios sectores asalariados, subsumidos en ambos casos al dominio externo o interno (formal o real) de las relaciones capitalista de explotación” (García Linera, p. 245, 2010 [1994]).

La tesis que acá se presenta remite a una teoría compleja de la temporalidad del capitalismo en la medida en la que intenta situar cómo el proceso de acumulación originaria es una sucesión de despojos que se dio de distintos modos (colonialismo, imperialismo) en occidente. Pero, al mismo tiempo, implica una concepción relacional de los distintos casos

particulares a través de los cuales las comunidades agrícolas o rurales fueron y son subsumidas.

Es en la periferia capitalista donde García Linera ubica que se produce valor. No solo en el capitalismo descripto en los textos canónicos de Marx como *El Capital* o el *Manifiesto Comunista* donde aparece una operación de generalización del caso inglés industrial sino que García Linera utiliza los susurros de Marx para dar cuenta que las extremidades del cuerpo capitalista son fundamentales para la reproducción de las relaciones de producción y que estas se valen constitutivamente de formas no-capitalistas.

Para García Linera, el saldo del caso es ruso es doble. Por un lado, señala que las formas subsistentes de comuna rural o comunidad agraria pueden ser el punto de partida de una transición hacia formas no capitalistas. Estamos frente a una dimensión política de su pensamiento. Recordemos que, de hecho, esta es la inquietud que dispara el intercambio entre Marx y Sazúlich quien le había señalado que el debate en aquel momento entre populistas y marxistas giraba en torno a si la comuna rural podía funcionar como punto de apoyo de la regeneración social en Rusia y transición al socialismo.

La otra cara del mismo saldo es la teórica que termina de conformar el registro teórico-político de su apropiación de Marx. El caso ruso ofrece una teoría de la historia que combate a la teología a la vez que piensa una teoría de la transición histórica a partir de la singularidad de los casos. La crítica a la teleología es política porque no se limita a leer cómo esta aparece “refutada” en el mismo Marx sino porque apunta a pensar una lectura de la coyuntura y su estrategia política de intervención.

Agregaríamos, junto a García Linera, que es también un modo de entender y complejizar la reproducción de las relaciones de producción capitalistas ya que ahí donde Marx señala la convivencia de dos tensiones una hacia la forma de propiedad privada individual y la otra hacia la forma comunal, García Linera ve un proceso de subsunción propio de la relación entre el centro y la periferia capitalista que acontece hasta el día de hoy.

7.Subsunción de la comuna agraria: hacia una teoría del ayllu

Resta entonces producir un paso más en el planteo de García Linera y ubicar el modo en el que toma los borradores de Marx a Zazúlich como el texto que le permite pensar el caso boliviano. El intelectual boliviano señala que “Todas estas apreciaciones dispersas quedarán brillantemente sintetizadas en los borradores de la carta a Vera Zazúlich, en la que ya definitivamente se designa el concepto de *comuna rural* o *comuna agraria* como

forma general de la apropiación comunitaria de la tierra y del trabajo social" (García Linera, 2010 [1994]; 247, énfasis del autor).

Dice García Linera que el proceso de subsunción real de la comuna agraria al régimen del capital no se da tanto por el tiempo de trabajo sino por la apropiación de la tierra empleado (cuestión fundamental de los marxismos latinoamericanos desde Fausto Reinaga a José Carlos Mariátegui). Esto se debe a que "la tierra existe como prolongación objetiva de la subjetividad de los individuos-trabajadores" (García Linera, p. 299, 2010 [1994]). La forma social a través de la cual se explica el proceso de trabajo para los trabajadores se basa en una "reciprocidad interrumpida" (García Linera, p. 302, 2010 [1994]) del trabajador con la tierra, en una modalidad de transmisión y enseñanza de los conocimientos y la asociación local.

La tierra determinaba cómo se apropiaba el producto del trabajo, cómo se coordinaba el proceso de trabajo y quién lo controlaba. García Linera se concentra, en sus notas al pie, en el ejemplo de la modalidad incásica de esta forma de comunidad y destaca a los ayllus como su forma de organización específica: la comunidad cultiva las tierras a través de un esfuerzo colectivo; la tierra, por momentos, era usufructuada de forma personal-familiar; la posesión era comunal, lo que lo lleva a afirmar que había un tipo de propiedad familiar[1] conviviendo con una producción comunal.

García Linera retoma la distinción de Marx entre comunidad ancestral de segundo tipo y comunidad ancestral para dar cuenta del proceso de subsunción de las comunidades. Señala que, en relación a la tierra, en la comunidad ancestral propiedad y posesión coinciden bajo la forma de la "propiedad comunal" mientras que la comunidad de segundo tipo es ya una separación "entre la propiedad nominal del Estado, del soberano y la posesión comunal". La intermediación del Estado y el soberano fija la orientación del uso y la orientación de los productos: "la propiedad se ejerce como poder de dominio de un sector

[1] Recordemos que "familiar" no es necesariamente la forma familia que conocemos en la actualidad. En los apuntes etnológicos que Marx toma de Morgan (y que García Linera lee en conjunto al epistolario con Vera Zazúlich aunque no lo desarrollemos en este texto) es posible leer seis tipos de familias: primitiva, consanguínea, punalúa, sindiásmica, patriarcal y monógama. Cada una de ellas es parte de determinada forma social que implica relaciones de parentesco, herencias, instituciones como el matrimonio y procesos de individualización que varían según la nación. Algunas de estas familias, como la primitiva o la consanguínea, "practicaban el comunismo en el hogar" (Marx, 2015 [1877]: 347), lo que también conduce a pensar en la forma comunal como base del desarrollo de un régimen no capitalista. Ver: Marx, K (2015 [1877]). Extractos de Marx, tomados de Lewis Henry Morgan, Ancient Society. En: *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 341-377). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

de no-productores sobre el proceso de producción y reproducción de la unidad social comunitaria, que preserva el control-posesión de su proceso de trabajo inmediato y la posesión de los medios de producción" (García Linera, p. 313, 2010 [1994]).

Se establece acá uno de los principios de la subsunción formal: el proceso de trabajo inmediato no se ve conmovido pero su fin y producto es ahora decisión de los no-productores que produce, para García Linera, tres tipos de renta: renta en trabajo (forma originaria del plustrabajo), renta en productos y renta en dinero. Volviendo al ejemplo incario, García Linera observa que estas rentas se trasladaron, durante la Colonia, con el pago de un "tributo colonial".

El primer tipo de renta nos conduce a otra forma de apropiación, ya no de la tierra sino del plustrabajo. Siguiendo con la distinción entre la comunidad ancestral y la comunidad ancestral de segundo tipo, el planteo de García Linera señala que el plustrabajo es una categoría que podría no existir en la comunidad ancestral debido a que no hay apropiación o, si se quiere, la apropiación es acumulación comunal a disposición de todos los miembros. Por el contrario, en la comunidad ancestral de segundo tipo, la intermediación del Estado se apropia de parte de ese excedente. "El plustrabajo entonces es aquella parte del trabajo comunal que ya no existe como goce, como posesión y propiedad comuna, sino como extrañamiento, como desposesión, por tanto, "como servicios directos y prestaciones" que escapan del control comunal" (García Linera, p. 319, 2010 [1994]).

En el mismo sentido aborda el problema del plusproducto. La cuestión no es tanto si se acopia o no, si se produce de más o para el consumo justo, sino para qué se produce excedente, cuál es su función social y quién lo controla. García Linera da el ejemplo del *tampu*, tecnología ancestral que funciona como objetivación de conjunto de relaciones productivas y reproductivas. En otras palabras, dada la lógica comunal, el acopio no produce valor, sino que funciona como reservorio de la propia comunidad.

García Linera insiste en que la mutación de las comunidades no se produce en la realidad íntima del proceso de trabajo inmediato sino en la realidad social del proceso de producción y reproducción material. La clave está en la relación que el proceso de trabajo inmediato va forjando a través de una dependencia del proceso general de producción, circulación y consumo del producto del trabajo.

El intelectual boliviano advierte que este hiato entre el proceso de trabajo inmediato y el producto del trabajo puede llevar a la disolución de las formas comunales o, al menos, a

una creciente forma de sometimiento. Concretamente habla de una “subsunción paulatina de las condiciones de trabajo a su circulación, bajo la modalidad de valor-mercantil como tierra laboral, el producto del trabajo o la propia fuerza de trabajo” (García Linera, p. 349, 2010 [1994]). El pasaje sería de la propiedad comunal a la propiedad privada. El énfasis acá nuevamente es sobre la necesidad de adoptar el punto de vista del caso: es preciso situarse en aquellos momentos refundacionales del capitalismo en cada región, como por ejemplo la colonia, para ubicar cómo ha subsistida (o no) la comunidad local. García Linera lee esta premisa desde Bolivia.

8.Subsunción: crítica y porvenir

Retorna entonces el dilema planteado por Marx a propósito de la comuna rusa y, por lo tanto, la importancia que tiene ese texto para García Linera en términos teórico-políticos. García Linera observa que en esa escisión entre el proceso inmediato de trabajo y su apropiación por los no-productores se produce una tendencial subsunción formal. La contradicción que vimos con Marx que apuntaba a que la comuna rusa y su proceso productivo podían ser el germen de una transición hacia una forma no-capitalista pero que la contemporaneidad del capitalismo y su tendencial desarrollo podían terminar reconduciendo a la comuna a una subsunción formal o real.

García Linera, en su actualidad, encuentra continuidades en la comunidad aymara en torno al proceso productivo inmediato que no necesariamente es capitalista sino que podría ser pensado a través de la estructura de la comunidad ancestral de segundo tipo. Por solo citar un caso[2]: “la comunidad-ayllu contemporánea posee un conjunto de técnicas de trabajo comunitarias que son utilizadas para beneficiar por separado a todos los miembros de la comunidad: tal es el caso del ayni” (García Linera, p. 325, 2010 [1994]). A esto le suma los sistemas de comunicación, de riego, de cultivo común, de rotación de tierras comunales, las festividades religiosas y un conjunto lazos sociales entre los miembros de la comunidad.

A través de este análisis de las continuidades de la comunidad ancestral por intermedio del proceso de trabajo inmediato García Linera retoma el método de Marx en su más profunda complejidad ya que traza las distintas temporalidades de la problemática que podríamos resumir en cuatro puntos:

[2] La vigencia del proceso de trabajo inmediato aymara es respaldado por investigaciones y documentos que pueden encontrarse en García Linera (p. 325, 2010 [1994]).

1) Trabaja bajo una dimensión compleja de la historia donde intenta rastrear continuidades de un pasado ancestral no para revivirlas bajo una promesa romántica sino para ubicar allí la posibilidad de una vida en común en tensión permanente con la contemporaneidad capitalista.

2) Bajo la misma concepción compleja de la historia recorre un camino que escucha los susurros de Marx y profundiza el carácter singular del caso boliviano a partir de los señalamientos que dejó el análisis del caso ruso.

3) En el mismo movimiento, da cuenta de la lógica general del capital y de la dependencia del modo de producción capitalista de formas no-capitalistas para producir valor. A la vez que reactualiza la conjetura en torno a la acumulación originaria por intermedio del problema de la desposesión de las tierras.

4) Por último, contra la tendencial individualización del capitalismo neoliberal fija un principio de estrategia basado en los vínculos unificatorios de las comunidades ancestrales que están en contradicción objetiva con el régimen del capital y que en base a su autodeterminación podrán tensionar "un modo sistemáticamente destructor, cuyo rastro de violencia inaudita es la individualidad despojada de cualquier vínculo social-material que no sea la abstracción del valor mercantil y del Estado" (García Linera, p. 331, 2010 [1994]).

9. A modo de cierre

En publicaciones como las revistas Punto de Vista, Crisis, La Ciudad Futura o El Porteño se desarrolló, en Argentina, un paulatino y esforzado abandono del marxismo desde críticas que señalaban sus límites conceptuales hasta otras que responsabilizaban a este cuerpo teórico de portar tendencias autoritarias. El otras, como por ejemplo Unidos, las referencias a Marx son prácticamente inexistentes. Finalmente una voz silenciosa llevada adelante por autores como Nicolás Casullo o David Viñas lo máximo que puede hacer es posar una pregunta. Viñas, luego de explicar exhaustivamente lo que no debería hacer el marxismo en 1986 cierra su texto, "Los intelectuales y las revoluciones", interrogándose: "Entendámonos: no se trata de un marxismo progresista y más o menos tolerado; tampoco eso que se suele llamar humanismo marxista. Ni cielos ni cataplasmas. Tampoco una escolástica de santoral académico. Hostias no, ni happy end: textos clausurados los dos, a fin de cuentas. Y mucho menos citas intimidatorias o la consabida ortopedia catequística ¿Un marxismo desilusionado y trágico quizás?"

En Bolivia, en los mismos años, aparece la voz de García Linera que, junto al Ejército Guerrillero Tupak Katari a fines de los 80 y los 90 y al Grupo Comuna en el principio del siglo XXI producen un desvío respecto a los diagnósticos fatalistas del marxismo luego de

la caída del Muro de Berlín. No es el único claro, en la misma década Enrique Dussel se dedicará a examinar textos canónicos y no canónicos de Marx produciendo cinco libros cuyo análisis aún espera. Pero son excepciones dentro de un campo que ya había tomado la decisión de prescindir de esta teoría.

Sin embargo, el fantasma retorna en forma de teoría decolonial o Estado plurinacional, mostrando que aquello que se reprime no puede sino seguir produciendo efectos.