Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI

Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)

Ramiro Parodi y Andrés Tzeiman
Compiladores

centro cultural de la cooperación
Floreal Gorini

EDICIONES UNGS
Universidad Nacional de General Sarmiento

Álvaro García Linera

Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo xxi

Álvaro García Linera
Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI

Selección de conferencias,
artículos y entrevistas (2010-2021)

Compiladores
Ramiro Parodi y Andrés Tzeiman

centro cultural de la cooperación
Floreal Gorini

EDICIONES UNGS
Universidad Nacional de General Sarmiento

Tzeiman, Andrés

Álvaro García Linera: para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI: selección de conferencias, artículos y entrevistas, 2010-2021 / Andrés Tzeiman; Ramiro Parodi; compilación de Andrés Tzeiman; Ramiro Parodi. - 1a ed. - Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2022.

Libro digital, PDF/A - (Política, políticas y sociedad / 43)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-593-8

1. Política Latinoamericana. 2. Conferencias. 3. Entrevistas. I. Parodi, Ramiro. II. Título.

CDD 320.09

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7507
ediciones@campus.ungs.edu.ar
ediciones.ungs.edu.ar

© Ediciones del CCC, 2022
Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543, Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 5077-8000
https://edicionesdelccc.tiendas.coop

Diseño gráfico de la colección: Andrés Espinosa - Ediciones UNGS
Diseño de tapas: Daniel Vidable - Ediciones UNGS
Diagramación: Eleonora Silva
Corrección: Ivana Brighenti - Ediciones del CCC
Coordinación: Javier Marín - Ediciones del CCC

Hecho el depósito que marca la Ley 11723.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Derechos reservados.

L U A
Libro
Universitario
Argentino

Índice

Presentación, *por Gabriela Diker y Juan Carlos Junio* 15

Acerca de este libro, *por Andrés Tzeiman y Ramiro Parodi* 17

Prólogo. Tomar la palabra, *por María Pia López* 23

Entrevista a Álvaro García Linera, *por Andrés Tzeiman y Ramiro Parodi* 31

Advertencia preliminar 89

Selección de conferencias, artículos y entrevistas de Álvaro García Linera (2010-2021)

Primera parte. El marxismo situacional

1. Presentación del libro *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos de Karl Marx* 95

2. Presentación del libro *Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral* 131

3. El marxismo situacional 143

4. Presentación del libro *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX*, de Álvaro García Linera 167

5. Presentación de los libros *Forma valor y forma comunidad,* de Álvaro García Linera, y *El poder constituyente,* de Antonio Negri 177

6. Tres conceptos de igualdad 183

7. Entrevista a Álvaro García Linera, por Pablo Iglesias 193
8. Tiempo histórico liminal 209

Segunda parte. Lecciones de batalla: pensar (en) la coyuntura

1. Presentación del libro *Qué horizonte* 219
2. Propiedad privada, propiedad pública y comunidad 249
3. El conflicto sociopolítico en Bolivia hoy (y otros aportes) 271
4. Geografía y amazonía 305
5. El oficio del periodista 319
6. El modelo posneoliberal latinoamericano 329
7. ¿Qué está pasando en América Latina? Horizontes en el siglo XXI 341
8. Reaccionarismo y fascismo en el siglo XXI 373
9. El agravio a los muertos 383

Tercera parte. Teoría política: paradojas estatales y democratización

1. La construcción del Estado 391
2. Del Estado aparente al Estado integral 413
3. Estado, democracia y socialismo 431
4. El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la "comunidad ilusoria" 459
5. Pierre Bourdieu: un sociólogo comprometido 511
6. Reflexiones latinoamericanas sobre la democracia en Europa 523
7. La situación de las democracias en América Latina y el Caribe 541

8. Conversatorio del CELAG: democracia de contención
o democracia de igualdad 555

**Cuarta parte. Lenin + Gramsci:
la fórmula de la hegemonía**

1. Algunos dilemas políticos del proceso de cambio boliviano 573

2. El proceso constituyente en Bolivia:
la unidad de lo plurinacional 597

3. La descolonización del poder en Bolivia 613

4. ¿"Fin de ciclo" en América Latina? Potencias
y limitaciones de los gobiernos progresistas..... 621

5. Sobre la desigualdad 635

6. Aportes teóricos acerca del sentido común..... 645

7. Identidad y nación 661

8. A cien años de la Revolución bolchevique..... 673

Apéndice. Conferencias, artículos y entrevistas,
por orden cronológico 689

Glosario de siglas..... 693

En memoria de lxs caídxs en la resistencia
al golpe de Estado en Bolivia de noviembre de 2019

A Horacio González, filósofo militante

He intentado ser leal a este compromiso marxista de no asfixiar, con la legitimación o justificación de las cosas, el análisis siempre exhaustivo y sin contemplaciones de las fortalezas, los límites y las contradicciones de lo real y de uno dentro de lo real.

Álvaro García Linera, 2021

Todo esto, se dirá, son palabras. Y bien, no. Estas palabras son justamente las armas para la lucha de clase en la teoría, y como la lucha de clase en la teoría es una parte de la lucha de clase a secas, y como la forma más alta de la lucha de clase es la lucha de clase política, las palabras de la filosofía son armas en el combate político.

Louis Althusser, 1973

Presentación

El Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (CCC) y la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) se han reunido para coeditar esta obra de uno de los más importantes intelectuales y políticos de la América Latina contemporánea: Álvaro García Linera.

Se trata de la compilación de un extenso conjunto de conferencias, entrevistas y conversaciones públicas sostenidas por Álvaro García Linera ante auditorios e interlocutores muy diversos, las cuales, reunidas e impresas por primera vez en este libro, conforman una obra monumental a través de la cual es posible seguir el hilo de un pensamiento comprometido, sustentado en una sólida formación teórica, asumiendo el reto de la creatividad para responder a los cambios epocales, y forjado al calor de la acción política. La forma que adquieren estos textos como conjunto es resultado de la curaduría cuidada y rigurosa de dos jóvenes investigadores convencidos del valor público de la praxis intelectual.

Cada intervención de García Linera, cada palabra dicha en las innumerables conferencias y entrevistas que recoge y organiza este libro, expresa la convicción de que la transformación de América Latina exige conocimiento, pensamiento y crítica. En tal sentido, este libro representa no solo un aporte fundamental para abordar los temas claves de la política latinoamericana contemporánea. También expresa un modo de concebir la política y el trabajo intelectual que encuentra en los conceptos, la reflexión, la crítica y los itinerarios de lectura las herramientas que crean la condición para aportar a la acción política transformadora que pretende correr los límites de lo posible y lo pensable.

El CCC y la UNGS comparten el compromiso de contribuir –desde la producción y la difusión del conocimiento, la educación y la cultura– a la construcción de sociedades más justas y más igualitarias. La publicación de este libro, que tenemos hoy el honor de integrar a nuestros fondos editoriales, expresa cabalmente esa convicción.

Gabriela Diker
Rectora de la Universidad Nacional
de General Sarmiento

Juan Carlos Junio
Director del Centro Cultural
de la Cooperación Floreal Gorini

Acerca de este libro

Andrés Tzeiman y Ramiro Parodi

> *La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes (…). En realidad, incluso cuando parecen victoriosos, los grupos subalternos se encuentran en una situación de alarma defensiva.*
>
> *Cuadernos de la cárcel,* Antonio Gramsci

¿Por qué escuchar, leer y analizar el pensamiento de Álvaro García Linera? ¿Por qué compilar 33 conferencias, artículos y entrevistas del exvicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, que abarcan cientos de páginas? ¿Qué propósito nos llevó a embarcarnos en semejante empresa editorial? En estas breves páginas iniciales trataremos de compartir con los/as lectores/as algunas razones que nos motivaron a compilar y publicar este libro.

En los primeros quince años del siglo XXI, después de las dictaduras militares y de las promesas fallidas de los experimentos neoliberales desplegados durante la década del noventa, nuestra región se vio sorprendida por la emergencia y consolidación de un conjunto de gobiernos que, con sus potencias y limitaciones, supieron recoger el legado histórico de las heterogéneas tradiciones plebeyas e insurgentes de América Latina. Con sus diversas tonalidades, según la experiencia particular de cada uno de los países en cuestión, uno de los factores comunes que los unificó estuvo dado por la reactivación de las memorias de lo nacional-popular propias de cada uno de los casos. En ciertos procesos, como lo expresa puntualmente la emblemática experiencia boliviana, esa memoria adquirió un alcance de larga duración, al extenderse hasta los tiempos de la conquista y todo el período colonial. En otros, como la experiencia argentina, esa memoria fue más bien de mediana duración, remontándose principalmente

a la mitad del siglo XX. Sin embargo, más allá de los elementos particulares de cada proceso, la efervescencia de las luchas populares recientes e inmediatamente previas a la llegada al gobierno hicieron inevitable la reaparición del legado de aquellos sucesos en los cuales, en otras circunstancias históricas, las masas se volvieron protagonistas en la construcción de su propio destino.

Ocurre que, como lo supo explicar lúcidamente Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, la historia de los sectores populares es necesariamente disgregada y episódica. Pues el predominio de las clases dominantes cuenta como piedra angular con la imposición de una memoria en la cual los instantes de autodeterminación popular son quebrados, parcializados o, incluso, ocultados. En ese sentido, los mitos o las narrativas en los que se fundamenta una nación no tienen solamente un peso sobre la determinación de lo sucedido en el pasado, sino que constituyen la materia prima a través de la cual se estructuran las incesantes batallas en el terreno de la política, tanto en torno del presente como del futuro.

Ahora bien, en la actualidad ya resulta evidente que aproximadamente a partir del año 2015 los procesos nacional-populares perdieron el vigor que habían tenido durante el decenio precedente. Más aún, en el último quinquenio debieron enfrentar una potente ofensiva conservadora, que todavía hoy se ciñe sobre la región. Tanto es así que la derecha, ya sea mediante triunfos electorales, golpes parlamentarios, persecuciones de líderes políticos o asonadas militares, ha logrado considerables avances en varios países de América Latina.

En ese marco, no resulta casual que, independientemente de los resultados cosechados por esa ofensiva conservadora en cada caso nacional, en todos ellos hayamos podido observar un aspecto común: la imperiosa necesidad de demonizar, estigmatizar y extirpar la memoria de los avances democratizadores conquistados durante los procesos nacional-populares. En efecto, en algunos casos, líderes y lideresas fueron perseguidos/as, en otros, encarcelados/as, o bien, condenados/as al exilio. Pero, a la vez, en todos los casos esa acechanza sobre los liderazgos populares estuvo acompañada vis a vis por una virulenta ofensiva ideológica y política hacia los procesos de democratización que, en distintas esferas de la vida social (y con sensibles matices según el país del que se trate), fueron llevados a cabo por los gobiernos progresistas. Porque, sin dudas, la derecha es plenamente consciente de que la manera de narrar, interpretar y sentir lo experimentado en el pasado reciente constituye un terreno de lucha primordial a partir del cual se dirimirán las alternativas políticas de cara al presente y el porvenir en nuestra región. De ahí la puesta en marcha de una contrarrevolución preventiva, negadora de múltiples capas pretéritas de lo

que un pueblo es capaz de conquistar, con el fin de socavar la posibilidad de un porvenir en común.

En ese contexto, la pregunta planteada al inicio, acerca de las razones que nos llevaron a publicar este libro, asume una dimensión crucial. Y, a su vez, la figura de Álvaro García Linera adquiere otra tesitura, muy especial. Pues sus ideas dejan de ser exclusivamente propiedad suya para convertirse en un mojón de la historia latinoamericana, adquiriendo una autonomía propia. Se constituyen, de ese modo, en un patrimonio de los pueblos. Porque las reflexiones de García Linera sobre los procesos políticos que atravesaron nuestra región en los comienzos del siglo XXI son una forma de unificar la historia de los sectores subalternos, así como de conjurar la dispersión a la que las clases dominantes buscan conminar esa historia. No resulta casual que en sus escritos y conferencias García Linera recurra permanentemente a la historia de Bolivia y de América Latina (de corta, mediana y larga duración). Porque sabe muy bien que la acción política en la coyuntura, incluso en sus momentos de mayor urgencia e inmediatez, no puede desentenderse de la densidad de la trama histórica en la cual se encuentra inmersa. Por lo tanto, las páginas de esta obra buscan contribuir a la reconstrucción de esa trama histórica plebeya, intentando mantenerla viva, evitando su disgregación.

Por otra parte, tal como los/as lectores/as de este volumen podrán observar en el índice, buena parte de los textos que aquí publicamos remiten a la experiencia boliviana. Seguramente alguien podrá pensar que ello se debe a la simpatía que provoca ese proceso, como consecuencia del liderazgo representado en la figura de Evo Morales, un dirigente cocalero del trópico de Cochabamba elegido primer presidente indígena de la historia de su país. Es decir que la inclusión de varios textos referidos a Bolivia podría ser leída como un gesto "exotista" o "folklórico", en vistas de la radical singularidad del caso boliviano. Pero aquí, más bien, esos escritos nos interesan para resaltar precisamente lo contrario. Pues creemos que todos los casos nacionales son, a su manera, singulares (y a su modo, exóticos). A su vez, pensamos que no hay experiencias "modelo", que puedan ser repetidas. En ese sentido, el caso de Bolivia no resulta una excepción.

Por lo tanto, aquello que intentamos mostrar en este libro son los aportes que un intelectual y dirigente político boliviano ha podido desplegar como *patrimonio teórico universal*. De hecho, sostenemos que el marxismo de García Linera no reconoce fronteras. Ciertamente, al igual que cualquier otro pensador (sin importar su procedencia), reflexiona a partir de su experiencia y desde las coordenadas históricas y sociales en las cuales está situado en el mundo. Lo cual estructura al mismo tiempo tanto su particularidad como su alcance universal.

En efecto, su concepción del desarrollo histórico, que los/as lectores/as podrán dilucidar en varios de sus escritos y conferencias, es una muestra contundente del modo en que García Linera es radicalmente boliviano y, a la vez, completamente universal.

El pensamiento del exvicepresidente de Bolivia no es un sistema cerrado, y por eso, abre un desafío a sus lectores/as. Rechaza tanto la posibilidad del *saber absoluto* como la existencia de una filosofía de la historia (unilineal y progresiva). Ello se enlaza con su humildad a la hora de reconocer, como alguna vez lo hiciera el filósofo Louis Althusser, la "incorregible imaginación de la historia" (imposible de predecir, incluso para el más lúcido de los intelectuales). La universalidad de la obra de García Linera, de hecho, existe como *potencia*. Es decir, está dada en buena medida por la capacidad productiva realizada en cada ejercicio creativo de lectura, al cual, sin dudas, sus escritos y conferencias son una invitación.

Por lo tanto, Bolivia aparece en este libro no como una "excepción", tampoco como un "modelo" a repetir, sino como un proceso de transformación social que debe ser estudiado y analizado, para obtener los aprendizajes que su experiencia pueda convidar a otros pueblos, quienes deberán *traducir* ingeniosamente en su realidad las lecciones bolivianas. Traducción sin original que exige una escucha sagaz que, estas páginas, condensadas letras vivas, pueden provocar.

El/la lector/a habrá notado algunos párrafos más arriba que allí donde decíamos "pensamiento", "escritos" o "conferencias", irrumpió conjuntamente la palabra "marxismo". Este azar del discurso no es casual. Los textos de García Linera que aquí compilamos dan cuenta de una persistente preocupación por la teoría y, en particular, por la teoría marxista. Una insistencia llamativa, que contrasta con el predominio en la política contemporánea tanto de la figura del "técnico" como del "especialista" o el "experto". Encontramos entonces en sus textos una vocación por ocupar y ponderar el lugar del intelectual. Esto lo asociamos al horizonte de transformación del orden social que es inmanente en la obra de García Linera. Pues ese horizonte demanda un conocimiento exhaustivo de la realidad y, en especial, una perspectiva de *totalidad* que no puede prescindir del ejercicio de la *práctica teórica*.

Si bien no se trata de un tema que esté presente de forma sistemática en los textos del autor, es notorio que en ellos la mirada fragmentaria e hiperespecializada de lo disciplinar es quebrada por completo. Desde ya, eso no significa que los aportes de las disciplinas científicas sean desestimados por García Linera (más bien en sus textos los/as lectores/as podrán observar lo contrario). Pero sí indica que los conocimientos sobre la historia, la sociología, la lingüística, la

comunicación, la economía, la ciencia política, entre otros campos disciplinares, son sometidos a una perspectiva *integral*, comandada por aquello que se busca transformar. Pues en García Linera solo una mirada *total* puede permitir comprender los límites, las fisuras y las contradicciones de la realidad sobre la que se pretende intervenir. Así, la técnica y la experticia son sometidas a otra lógica, que solo la práctica teórica, del conocimiento, puede brindar. Esa insistencia por la teoría constituye otro elemento que, consideramos, vuelve necesario el estudio sistemático de la obra del exvicepresidente de Bolivia.

Recuperando todo lo señalado anteriormente, si bien el material aquí compilado tiene múltiples destinatarios/as, fue pensado con el objetivo de interpelar principalmente a un "público" específico: el de la militancia popular. Y muy especialmente, a la militancia juvenil, teniendo en cuenta la insistencia de García Linera sobre la historia y la teoría como fuentes explicativas del presente y del porvenir.

En los textos del exintegrante del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) se condensa una trayectoria militante que explica en buena medida su mirada sobre el proceso político boliviano, latinoamericano y global. La vida militante de García Linera (colmada de derrotas, victorias y reflujos) ordena las lecturas sobre los temas más salientes de su obra: el Estado, la nación, la democracia, la hegemonía, el socialismo, etc. Una vida militante que, sumergida siempre en el fervor de la lucha política, conserva de todas maneras permanentemente la posición *crítica*. Esto último, para nosotros, es fundamental. La crítica no es entendida por García Linera como un lugar *exterior* a la práctica política, sino como el análisis constante de las contradicciones en las que se encuentra inmerso quien ejercita esa práctica. O, tal como lo señaló en la entrevista que le hicimos especialmente para este volumen, la *crítica* es "el análisis siempre exhaustivo y sin contemplaciones de las fortalezas, los límites y las contradicciones de lo real y de uno dentro de lo real". El valor de la *crítica* en y para la militancia es, sin dudas, un legado fundamental que nos deja el exvicepresidente de Bolivia, y que buscamos transmitir por medio de la publicación de sus escritos y conferencias.

Asimismo, esta suerte de interpelación a la militancia (con énfasis en la juventud) no está disociada de aquello que podemos encontrar en los textos aquí publicados. Porque fundamentalmente en las conferencias, brindadas en gran mayoría durante su mandato como vicepresidente, García Linera despliega una labor oratoria de fuerte impronta pedagógica. De hecho, en esas alocuciones existe una incitación permanente a la lectura y a la formación crítica. Es decir, una convocatoria a producir un anudamiento entre acción y reflexión. Así, los recursos de la pregunta retórica, la ejemplificación constante, la interpelación

tanto al público que escucha como a los antagonistas teóricos o políticos a los cuales se está refiriendo, son moneda corriente en sus discursos. En el mismo sentido, en sus conferencias también ocupa un lugar protagónico el recurso de un súbito y recurrente cambio de registro, desplazándose cuidadosamente desde la teoría a la política (y viceversa) para destacar la relevancia de pensar (en) la coyuntura. Por todo eso, este libro pretende ser, ante todo, una herramienta para la formación crítica, especialmente para las nuevas generaciones de militantes.

Para cerrar, como toda empresa editorial, no podemos dejar de mencionar que esta publicación ha sido posible gracias al esfuerzo llevado a cabo y compartido por distintas personas e instituciones. Por eso, queremos agradecer a quienes estuvieron involucrados/as de distintas maneras en este trabajo. En primer lugar, a Álvaro García Linera, por la predisposición y el enorme entusiasmo demostrados desde el primer momento, tanto en las palabras como en los hechos, para que este libro pudiera ser una realidad. También quisiéramos expresar nuestro agradecimiento a Natalia Romé, quien tuvo la gentileza y la generosidad de contactarnos con el propio García Linera para que el proceso de trabajo pudiera llevarse adelante. Luego, a Martín Cortés, quien desde que escuchó nuestra propuesta colaboró de forma comprometida y desinteresada para que este proyecto llegara a buen puerto, entre otras cosas, en su rol de Coordinador del Departamento de Estudios Políticos, facilitando el trabajo institucional con el Centro Cultural de la Cooperación. A su vez, al Centro Cultural de la Cooperación y la Universidad Nacional de General Sarmiento, dos instituciones por las que sentimos una profunda estima y que acogieron concienzudamente la apuesta política que este texto significa. Por último, y no por ello menos importante, un agradecimiento especial a nuestros afectos que nos soportaron durante el difícil tiempo de la pandemia mientras nos abocábamos a la realización de este trabajo. En el caso de Andrés, a Flor, por el amor, la compañía y la paciencia. En el caso de Ramiro, a Belén, por su escucha amorosa, y a Carlos y Edith, por su apoyo que no da tregua.

Es nuestro mayor deseo que este libro permita mantener viva la memoria y la reflexión crítica sobre la década virtuosa que atravesaron los pueblos de América Latina en los comienzos de este siglo XXI. En ese sentido, esperamos que su lectura alumbre e ilumine la obtención de nuevas conquistas y derechos para las grandes mayorías sociales y, por qué no, la construcción de un nuevo orden social, más justo e igualitario.

Buenos Aires, agosto de 2021

Prólogo
Tomar la palabra

María Pia López

Álvaro García Linera recurre a una frase que Antonio Gramsci le escribe a su hermana: "Estoy convencido de que incluso cuando todo está o parece perdido hay que volver a trabajar tranquilamente, volviendo a empezar por el principio". Esa definición permite comprender algo fundamental del estilo intelectual y militante del conferencista: se trata de situarse en el largo plazo con la convicción de que es necesario pensar con las mayores exigencias cuando se triunfa y cuando se vive la derrota. Porque las derrotas políticas pasadas no requieren la "vibrante poesía de un mundo melancólico", sino la comprensión de lo ocurrido para volver a iniciar la lucha por la transformación.

Las muchísimas conferencias que dio siendo vicepresidente de Bolivia y luego del golpe de Estado, lejos de ser una escena de repetición o un ritual celebratorio, se convierten en oportunidad para realizar ese trabajo crítico y reflexivo. García Linera, convocado a hablar muchas veces por su condición institucional, se niega a ser escuchado de modo formal y aprovecha cada una de las intervenciones para producir un trabajo crítico y pedagógico. ¿Cómo comprender estos esfuerzos de quien los realiza a la par del trabajo de conducción de los asuntos públicos, de asunción de dilemas políticos y conflictos muy difíciles, en medio de jornadas que comienzan a las 5 de la mañana y se extienden hasta la noche? Intelectual marxista –o como le gusta definirse para pensar el Estado: gramsciano y leninista–, considera que la labor política tiene una dimensión cultural: se trata de disputar el sentido común y, a la vez, de desplegar las armas de la crítica, porque sin ellas no es posible desarmar los mecanismos de la dominación.

Volver a empezar, cada vez, del mismo modo en que el capitalismo no deja de reproducirse en cada uno de los cuerpos, en cada una de las subjetividades, máquina insomne la de la ley del valor. Un revolucionario, y así es como se

define García Linera, es quien persevera en el intento de desmontar esa reproducción, interrumpirla, sabotearla, buscar puntos de fuga y posibilidades de acumulación. En la cárcel, en la intemperie, en el gobierno, en las asambleas, en las movilizaciones, en las conversaciones. En cada una de las intervenciones recopiladas respira la idea de que la crítica no puede convertirse en la coartada de una retirada del mundo, de una renuncia a su transformación. Con la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach tatuada en la piel, sostiene que se trata de transformar el mundo, pero para eso no debemos dejar de interpretarlo y la interpretación debe ser rigurosamente científica y filosófica.

En noviembre de 2015 dicta una conferencia sobre Pierre Bourdieu, junto con Gérard Mauger, ante un público seguramente compuesto –por lo que surge de su interpelación– por estudiantes de ciencias sociales y humanidades. Les habla para convencerles que se puede continuar con el compromiso militante haciendo investigación científica, produciendo un saber capaz de dar cuenta de los dilemas de la actualidad antes que de recostarse, perezosa y confortablemente, en las certezas de una lectura repetida. Bourdieu es modelo de la sociología científica y nombre de un camino que le permite pensar la objetividad como condición del conocimiento y la neutralidad como ilusión ideológica. Conocer es tomar partido, o se conoce porque se asume de un modo radical un lugar, una situación, una territorialidad, una clase. Pensar, dice en la conversación con los compiladores, desde el interior del Estado.

El sociólogo francés es objeto de referencias persistentes en estas conferencias, tanto para pensar la reproducción de la desigualdad de clases mediante el *habitus* como para recuperar su noción del Estado como monopolio de los universales. Bien advierte, en una conferencia posterior, que el *habitus* puede pensarse junto con la idea de sentido común gramsciana: nombres, conceptos, para aludir a una encarnación de lo social en cada quien, pero lo social no es meramente lo común o lo genérico sino las lógicas de dominio y desigualdad que estructuran el orden. Jacques Rancière –en *El filósofo y sus pobres*– entabla una conocida polémica con la obra de Pierre Bourdieu, respecto de lo que ve como una caída reproductivista: se explica tan bien la dominación encarnada en cada existencia, que no habría margen para considerar las resistencias, las interrupciones, las disidencias, aquello que brilla, como pepitas desperdigadas, en el archivo obrero que recorre el filósofo, en esas personas que además de ser obreros, hombres de su clase y oficio, eran poetas, astrónomos, dibujantes, artistas, filósofos. Que hacían *otra* cosa –para usar los términos de otro pensador francés– con lo que la sociedad había hecho de ellos. Lejos de coincidir con esa crítica al reproductivismo de una sociología enfáticamente dispuesta a explicar

el funcionamiento de la estructura de clases, Álvaro busca allí las claves del edificio social, pero también golpea con los nudillos para encontrar su resquebrajadura. Cuenta esta escena en la que se leen, a la vez, la reproducción y la interrupción: una periodista blanca, de clase media, entrevista en la cárcel a un guerrillero indígena, El Malku. Le pregunta: "¿Por qué luchas?". Él responde: "Lucho para que mi hija no sea tu empleada".

García Linera piensa desde el marxismo, entendido no como serie de textos a respetar litúrgicamente o doxa a reiterar, sino como método. Al modo en que un Georgy Lukács lo consideraba en el luego renegado *Historia y conciencia de clase* o en el que lo leía José Carlos Mariátegui: menos un texto que el método con el que se lo elaboró. Menciono, no sin intención, a dos autores cercanos a los pensamientos que despliega el militante conferencista y que no son citados como fuentes o lecturas sugerentes. Karl Marx sí es objeto de algunas intervenciones fundamentales y, en particular, la presentación del libro *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos de Karl Marx*, en 2018. Esa obra incluye un texto que habían traducido en 1989 lxs militantes del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), del cual era parte el propio Álvaro. La fecha es singular: 1989 es punto de inflexión, clivaje en el mundo y en América Latina, condensación de derrotas de las luchas insurgentes y de desmonte de la experiencia soviética. Resonaban por doquier las loas al fin de la historia. Y en ese contexto, lxs kataristas no solo se organizan, sino que buscan, en las zonas desconocidas del marxismo, las posibilidades de reiniciar la empresa revolucionaria. La lucha por los conceptos, las armas de la crítica, los textos que buscan su catarsis práctica, el libro viviente: podemos decirlo de todos esos modos, que son aquellos con los que los marxismos quisieron rozar el nudo entre teoría y movimiento social.

Pancho Aricó y el grupo de Pasado y Presente habían desplegado un esfuerzo equivalente de traducción, edición y sistematización. Lo hicieron en tiempos en que la revolución era horizonte colectivo, mientras la insurgencia katarista lo hace en el páramo del triunfo neoliberal. No todos los textos habían sido traducidos y Álvaro narra el camino de esas búsquedas de un Marx para América Latina, de un Marx que permita pensar el sujeto de la revolución en estas tierras. Ese esfuerzo era el que había hecho Mariátegui y el grupo de la revista *Amauta* y del Partido Socialista Peruano: el que lo había llevado a considerar al indio como sujeto central del bloque histórico y no como objeto de unas políticas que lo conduzcan o interpreten. Todas las diferencias y no pocas sanciones de los marxismos oficiales a Mariátegui y a su fenomenal obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* provienen de esa discrepancia con la letra de Marx para encontrar la vitalidad de su espíritu. Aricó lo decía

mejor: el peruano fue el primer marxista latinoamericano precisamente cuando se distanciaba de la letra de Marx.

Es necesario pensar esa genealogía en la que se inscribe el esfuerzo de edición de estos inéditos de Marx, pero también la apuesta política en la que se traman, centrada en la atención y la alianza con el movimiento social indígena, que redundaría en el exitoso proceso de gobierno iniciado por el Movimiento al Socialismo (MAS) bajo la conducción de Evo Morales. García Linera varias veces señala el significado de esta presidencia, en un país cuya experiencia nacional fue construida sobre la exclusión de las masas indígenas, porque se pensó una nación blanca e hispanohablante. La mayor parte de la población que habitaba Bolivia quedaba fuera de ese entramado nacional, oligárquico y fundado sobre la racialización de la desigualdad. La segunda experiencia histórica de la nación boliviana se despliega en 1952 alrededor de la hegemonía minera y está centrada en la configuración de una identidad mestiza. Ya no exclusión directa, sino solicitud del abandono de la identidad india para ser parte de la ciudadanía democrática. En 2006 la asunción de Evo inicia un proceso que es a la vez de reconocimiento del carácter plurinacional de Bolivia y de indianización de la nación entera, con lo que implica de cambios en las élites funcionariales, reconocimientos lingüísticos y construcción de alternativas vitales igualitarias.

Un proceso de descolonización, así lo nombra. Y es preciso: porque las naciones construidas en las luchas de la independencia no dejaron de heredar la lógica estamental y racialista estructurada por la colonia. Un presidente indio es impensable en esa estructura social, su presencia implica una alteración ruda de ese orden naturalizado que indica que las poblaciones indígenas están destinadas a la subordinación y el trabajo. Su aparición histórica, dice García Linera, no puede explicarse sino como resultado de un movimiento social plebeyo, que encontró en las Guerras del Agua y del Gas, la potencia organizativa, la sagacidad para tejer alianzas, la lucidez para encontrar la oportunidad histórica, la fortuna de convertir el capital social en triunfo político.

Evo como emergente y resultado, porque la política, pensada desde la revolución, no es la disputa por la gestión del orden existente, sino la apertura de un proceso de transformación que implica otros sujetos, otras lenguas, otras composiciones de alianzas. Si fue Evo y no Felipe Quispe, dice Álvaro, es porque el primero tejió más. Bien interesante esa imagen: la política como tejido antes que como invención, tejido de alianzas y complicidades, lenguajes comunes, frentes heterogéneos, que incluyen a regentes del agua, a campesinxs cocalerxs, a sindicatos, a intelectuales, a habitantes del populoso Alto. Un gobierno que surge de luchas sociales acumuladas y que conoce el largo proceso de cuidar y

defender los bienes comunes. Luego de la llamada Guerra del Agua, "en una sesión memorable, durante una tarde, entre ochenta mil y cien mil personas reunidas en la plaza, van leyendo y aprobando los artículos de una ley que es escuchada a 379 km por un altavoz de teléfono por los congresistas nacionales, que la aprueban sin cambiar una coma". Esa escena es clave para comprender el contrapoder popular o lo que García Linera llama el empate catastrófico: cuando el gobierno ya no puede mandar.

En algunas de las conferencias se narra la composición de un gobierno que encuentra en la etnicidad ya no el capital para un dominio de las élites sino la fuerza democrática de la igualdad pendiente. Queda silente otra dimensión en la que nuestras sociedades heredan fuertemente la experiencia colonial: la faz patriarcal que estructura también las desigualdades y las violencias, y que se pliega sobre las otras relaciones de dominio. Clase y raza son dimensiones fundamentales de la desigualdad, pero no lo es menos la del género, como los feminismos populares, masivos, comunitarios –no hablo aquí de los feminismos liberales– vienen sosteniendo al enunciar los puntos de articulación entre unas y otras. Ese plano no está en las reflexiones de García Linera sobre la composición de las luchas tejidas y esa ausencia permite pensar algunos de los desencuentros entre el gobierno del MAS y otros movimientos sociales. Al no atender la crítica al patriarcado, las desigualdades de género pasan a considerarse secundarias respecto de otras fundamentales –y resultan más allá de la intención de incluir alguna mención en las últimas conferencias, porque no son parte de la lógica de pensamiento–. Esa ausencia tiene consecuencias político-prácticas en los modos de pensar las prioridades de la transformación social y al sujeto que las constituye.

García Linera se define como un revolucionario que tuvo un papel preponderante en la gestión estatal. Decirlo así ya indica la clase de cuestiones complejas que aparecen en su enunciación a la hora de pensar el Estado y sus vínculos con la sociedad civil. Es un tema que recorre muchas conferencias y Álvaro no se retira de los problemas. Varias veces retorna sobre la cuestión que pone bajo los nombres de Lenin y de Gramsci: cómo considerar la batalla por el sentido común, la hegemonía como dirección cultural y política y la derrota de las fuerzas adversarias. Pero también considera la discusión planteada por los autonomismos respecto de la toma del poder: renunciar a lidiar con el Estado nos reduciría a micropolíticas comunitaristas y, por el revés, considerar solo la acción estatal impide atender la productividad política emancipatoria de los movimientos sociales. Toma esas polémicas con el ademán simpático de tratar con viejas amistades, para referirse a un John Holloway o a un Raúl Zibechi,

pero sin desconocer los puntos en conflicto. Del mismo modo, amistosamente discute con lo que percibe un excesivo énfasis en la articulación discursiva en la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Álvaro piensa al Estado como monopolio –de los bienes comunes– y la política como apuesta a la democratización: se trata de ir hacia un Estado integral, capaz de alimentar su propio desborde, su renuncia para habilitar lógicas democráticas que desmonopolizan. Quien lea la serie de conferencias se encontrará con otras versiones y conceptos sobre el Estado, que se van modificando por la situación en la que se encuentra el propio autor. Las charlas son fechadas y situadas: su tono y lógica dependen en parte del auditorio y del momento en que se enuncian. Una de las últimas conferencias en las que considera la cuestión del Estado fue dictada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y comienza con la discusión sobre cómo es posible que las poblaciones acepten la solicitud estatal de quedarse en sus casas, suspender la actividad económica y social, para evitar los contagios ante la aparición del covid-19. La pregunta por la creencia en la legitimidad y la obediencia que resulta vuelve a aparecer ante una situación inédita, la de la pandemia mundial.

Este libro organiza las conferencias de acuerdo a temas, aunque estos se hilan entre sí y remiten unos a otros, pero al final aparecen ordenadas de acuerdo a la fecha en que fueron dichas. Fueron seleccionadas entre más de ochenta de las que hay registro audiovisual y están en formato digital. Convertirlas en libro produce una obra singular. No solo porque una selección y organización de índice siempre implica un trabajo autoral, en este caso un excepcional trabajo de Ramiro Parodi y de Andrés Tzeiman, sino porque el cambio de forma, su conversión en libro, constituye un material muy sensible para el necesario archivo del presente. Un archivo del presente que es memoria, narración, disputa interpretativa y labor crítica. Un archivo que se dispone a narrar las luchas realizadas para ponerlas a disposición de otras y otros; pero también un archivo es un modo de reconocer los obstáculos, lo que no se pudo, los dilemas.

García Linera hace todo eso a la vez: construye unas memorias de lo hecho –el recorrido por las distintas etapas de las luchas sociales bolivianas y de las tensiones atravesadas por el gobierno de Evo es preciso y necesario– y discute lo que no se pudo hacer o lo que no era tiempo de hacer, atravesando un gobierno que llama de transición. Retoma las discusiones sobre la carretera del TIPNIS y no lo hace descartando las críticas al extractivismo, sino situando el extractivismo como momento necesario de una política de redistribución y ampliación de derechos y, a la vez, construyendo un mapa complejo de las

relaciones de fuerza y de las posiciones políticas. Con hipótesis incómodas, como la que sostiene que el modo de vida de las poblaciones indígenas es menos una continuidad de prácticas originarias que el resultado de la experiencia colonial que las condenó a la pobreza y privación. Y eso no significa que habría que desconocer las opiniones de esas poblaciones sobre la carretera en cuestión, sino que obliga a tejer política con ellas y sus necesidades, que no las deje en manos de una interpelación onegeísta y folklorizante. Me detengo aquí porque el punto es fundamental para muchas discusiones políticas de una región que se vincula con el mercado mundial como proveedora de materias primas y que es sometida en ese entramado a lógicas de desposesión y acumulación sistemática, pero que también lo es, dice García Linera, cuando resulta objeto de la "plusvalía ambiental": la preservación de la naturaleza en América Latina como contraparte de una exención impositiva que beneficia a las grandes empresas de Europa. No hay menos colonialidad en un punto que en el otro, y pensar cómo se desarma para abrir otras experiencias de soberanía y autonomía nacional es tarea pendiente. Álvaro dirá: no es tarea que pueda realizar un solo país, por eso, como sucedió en cada ciclo revolucionario, se trata de perseverar a la espera de un entramado internacional en el que cada proceso de transformación pueda respirar y ampliarse.

El libro contiene, además de la selección de conferencias y entrevistas, una extensa conversación con los compiladores. Conversación que podría ser un libro aparte, porque si recorre los temas de las conferencias, no se limita a ellos y reconfigura los modos en que se consideran la labor política, la crítica intelectual, la función pública. Álvaro sostiene allí que la crítica debe ser un estado del pensamiento, pero no una crítica como juicio sumario ni tampoco como ejercicio realizado a puertas cerradas entre la élite que gobierna, sino que la crítica debe ser siempre pública, porque la capacidad de explicitar los obstáculos, la toma de decisiones, los errores cometidos, los fracasos son parte de la elaboración democrática. No son trapitos para lavar en casa ni secretos de familia: son momentos de una elaboración popular que permanentemente hace balances, cambios de rumbo, revisiones.

Narrar y pensar los obstáculos son acciones políticas, apuestas a la democratización de la vida en común y la capacidad colectiva de tomar la cosa pública entre las manos. Un archivo del presente tiene también esa función: dispone para quienes vienen, para quienes vendrán, un estado del saber popular y una consideración sobre lo realizado y acerca de la derrota. Andrés y Ramiro dicen que el libro es necesario "porque las reflexiones de García Linera sobre los procesos políticos que atravesaron nuestra región en los comienzos del siglo

XXI son una forma de unificar la historia de los sectores subalternos, así como de conjurar la dispersión a la que las clases dominantes buscan conminar esa historia". Es parte de las disputas por el sentido de los acontecimientos y los procesos políticos, interpretación que no se produce solo a posteriori sino dimensión de los mismos procesos y ejercicios para que se continúen y hereden. Narramos para comprender, pensar, transmitir, mantener viva una experiencia o una voluntad.

Álvaro dice que en la cárcel aprendió a bailar con el tiempo y la expresión es hermosa: bailar con el tiempo, dejarnos llevar, tratar de llevarlo. Bailar con el tiempo es, también, pensar cómo trascender la propia finitud, la personal y la de los procesos en los que comprometemos nuestras vidas. García Linera piensa que un revolucionario es quien sabe esperar –volver, cada vez, a empezar tranquilamente– y quien sabe transmitir para que otras generaciones tomen la posta. Como pensaba Walter Benjamin, esa cita siempre nos convoca.

Cuando García Linera habla suele anteponer el rol al nombre: así, Evo siempre es el presidente Evo y Bourdieu, el profesor Bourdieu. De él podríamos decir el vicepresidente Álvaro o el militante Álvaro o el profesor Álvaro. Me quedo con este último rol para pensar sus intervenciones: insistente pedagogo, sabe que la política tiene esa dimensión de sistematizar, organizar, disponer, traducir, hacer accesible una biblioteca y un mapa de lecturas, una historia en común. Muchas de las conferencias fueron dictadas, de hecho, ante auditorios universitarios argentinos. Es justo, por ello, que el libro sea editado por una institución del cooperativismo social y una universidad pública, la Universidad Nacional de General Sarmiento, que viene desplegando estrategias para una institucionalidad democrática de nuevo cuño. Como una Rayuela cortazariana, cada lectora o lector podrá elegir su recorrido. En mi caso, seguí la secuencia propuesta por los compiladores, para encontrarme con este García Linera que jóvenes intelectuales argentinos ponen a disposición para alimentar una escena política que requiere palabras, pensamientos, acciones y críticas, potencias para evitar su clausura en el respeto de lo existente o en el recordatorio melancólico de otros tiempos felices.

Entrevista a Álvaro García Linera*

Andrés Tzeiman y Ramiro Parodi

Las conferencias

Ramiro Parodi y Andrés Tzeiman (RP y AT): *En este libro compilamos treinta y tres conferencias, artículos y entrevistas que diste o que escribiste en los últimos diez años, aproximadamente. La mayoría de las conferencias las brindaste cuando eras vicepresidente. Pero fueron muchas más. De hecho, para la selección que hicimos en este volumen escuchamos y analizamos más de ochenta. Diste conferencias en diferentes países de América Latina, en Europa y en Estados Unidos. En ese sentido, suponemos que fue un gran esfuerzo dedicarle tanto tiempo a esa tarea. Entonces, la primera pregunta que nos surge es: ¿Cuál era el fin de estas conferencias: la difusión, la reflexión, la promoción de debates, la formación de cuadros en encuentros de militantes? ¿Lo pensabas como una política del gobierno?*

Álvaro García Linera (AGL): En principio, quería decirles que estoy muy agradecido por el gigantesco trabajo que han hecho para soportar ochenta conferencias (risas) y haber seleccionado estas treinta y tres. Me sorprendió mucho ese trabajo y esa decisión.

Miren, creo que en la preparación de las conferencias se mezclan varios elementos. Hay algunas que estaban dirigidas a un auditorio más politizado, algunas son más académicas, otras estudiantiles, pero también había conferencias que, por mi condición de vicepresidente, tenía que dar en visitas a ciudades y pueblos. Las últimas, encima se transmitían por televisión (porque era el aniversario de un municipio, de una comunidad o la entrega de obra de un barrio). No solamente iba a tener a pobladores que venían a oír a su autoridad, sino que también se iba a transmitir por medios de comunicación e iban a llegar a

* Julio de 2021.

otras personas, de otras partes del país. Eso suponía que no era algo que podía improvisarse de manera tan fácil. Entonces, las asumía como una importante responsabilidad ante ellos. Iban a oírme compañeros de distintos lugares.

Para las últimas, intentaba que no fueran repeticiones de las ya dadas (porque aparte de estas ochenta debe haber otras mil o dos mil conferencias). Por eso lo que hacía previamente era revisar libros o documentos sobre el lugar que visitaba, para articular a su experiencia propia el momento histórico que estábamos atravesando. Así, tanto en las conferencias que iban a un público más cerrado como las destinadas a uno más abierto, me esforzaba en aprovechar el tiempo y la atención que me estaba dedicando la gente para enlazar historia local con proceso histórico en movimiento. Buscaba información, hacía mis anotaciones de tal manera que, cuando iba a esa comunidad, municipio, pueblo, ciudad o barrio, pudiera llevar algún tipo de dato que les pudiera llamar la atención sobre su propia historia, sobre cosas que habían contado personas mayores o que estaban en los libros, para luego pasar a cómo es que esto había permitido el extraordinario momento de poder social que se estaba construyendo con el gobierno de los movimientos sociales. De alguna manera, quería hacer un intercambio y una exposición que les llegara más a las personas a partir de su propia experiencia. Esas conferencias también requerían de mi parte un tiempo, desde días antes, para seleccionar libros. Nunca me ha gustado que otros las hicieran por mí. En mis catorce años nunca acepté que nadie escriba nada por mí (solamente los agradecimientos a gobiernos extranjeros, cuando te mandaban alguna salutación). Siempre he realizado en persona la selección de textos, de los datos y la organización del esquema lógico de la exposición.

En lo que respecta a las primeras conferencias (que eran resultado de invitaciones políticas y académicas, que habían llegado meses o semanas antes), elaborarlas me llevaba un poco más de tiempo. Eran invitaciones a abordar algún tema específico, como la presentación de un libro, alguna etapa de la historia latinoamericana, una exposición sobre economía, marxismo, geografía, filosofía, el curso de nuestro proceso político, etc. En estos casos, las semanas previas a la conferencia iba realizando anotaciones, juntando material en los momentos breves en los que podía dejar en espera la intensa actividad gubernamental.

La actividad vicepresidencial estaba absorbida por el seguimiento y la conducción, junto con el presidente, de toda la actividad ejecutiva, a lo que se sumaba la presidencia de la Asamblea Legislativa y el vínculo cotidiano con las organizaciones sociales populares. Esto no dejaba mucho tiempo, a pesar de que comenzábamos nuestras actividades diarias a las 5 de la mañana, hasta las 9 o 10 de la noche. Entonces, entre reunión y reunión, o cuando llegaba a

casa en la noche, escogía los libros y elaboraba los esquemas lógicos. Además, aprovechaba los viajes a otras regiones (cinco veces en promedio semanal) para leer, revisar el material, redactar a mano los esquemas e ir armando en mi cabeza lo que iba a exponer. Concluido un primer borrador en varios días, pedía ayuda para que las infografías las transcribieran a digital, y volvía a corregir o aumentar ideas en las siguientes oportunidades. Me esforzaba para tener un guion con las ideas-fuerza de lo que quería exponer; aunque luego la conferencia se redujera a 30 o 40 minutos (dependiendo de las circunstancias).

Mis conferencias de estos trece años están todas escritas a mano. Era así como las exponía y aún las guardo en casa, donde no lograron entrar los golpistas en 2019 para quemarla. En algunos casos, cuando a alguien de acá o de afuera se le ocurría publicarla, pedía que me mandaran transcrito y poco a poco la iba corrigiendo. Me estoy acordando de la conferencia que dimos sobre geografía, por ejemplo. No siempre usaba la transcripción, pero cuando alguien proponía publicar mi texto, confrontaba la transcripción con mi guion y luego en los tiempos libres metía dedo en la computadora para completar el texto.

¿Por qué hacía eso? En primer lugar, aceptaba las invitaciones sobre temas que me llamaban la atención, que me gustaban y creía que tenía algunas ideas para exponer. Había otras invitaciones que las rechazaba porque no me sentía competente o con la suficiente información para decir algo interesante. Con respecto a aquellas conferencias que acepté, supuse que podía aportar algo a partir de cuestiones que ya había trabajado o que estaba pensando en ese momento o que podía reformular y mejorar para presentarlo ahora de mejor manera o más completo.

Si ustedes se fijan, hay una continuidad en muchos temas. El tema de la condición obrera, las relaciones de trabajo, las modificaciones del mundo obrero, recorre gran parte de las conferencias. Antes de estar en la vicepresidencia escribí varios textos sobre eso. Continué allí y tuve más información y pude desplegar una mirada más panorámica. Otro tema, por supuesto, es el movimiento indígena visto desde el ámbito de las luchas sociales, la temática de la comunidad, los marxismos. Igualmente, me interesaban las transformaciones económicas que estaba atravesando el mundo, los temas de teoría política, etcétera.

Son temas que a lo largo de trece años se han venido presentando por invitaciones y también por preocupaciones, mi interés y expectativa en torno a esos ejes. Las conferencias me servían también como lugar para continuar esas preocupaciones que venían de tiempo atrás, incorporando los nuevos elementos que había visto a partir de las lecturas, la vida cotidiana y la información que te provee la gestión de Estado (y que no necesariamente uno ve cuando no está

en el Estado). El objetivo era dialogar en torno a ese tema con las personas que están en la conferencia o el curso, así como también con las que luego van a ver el video, o un pedazo de la transcripción o con las que la habían grabado en su celular. Era una manera de dialogar con ellos y, fundamentalmente, de poner todo eso al alcance de los jóvenes. Siempre he pensado en los jóvenes que iban a esas conferencias e intentaba brindarles elementos que pudieran ayudarles a enriquecer su mirada.

En estas conferencias he buscado enfocarme en la fortaleza de la lógica expositiva, más allá de la posición gubernamental. El que hablaba no era el vicepresidente, y su autoridad no estaba fundada en la investidura estatal. Intentaba fundar la autoridad de mi exposición en cómo me involucraba en el debate sobre el tema (que conocía en cierta manera) y cómo articulaba conceptos, categorías o propuestas en torno a ese tema. Al momento de escribir y de exponer, tu condición de vicepresidente no existe. Ciertamente eres consciente de la carga de autoridad que la jerarquía estatal otorga a las enunciaciones de un funcionario, pero me esforzaba para que la exposición fundara su fuerza argumental en la estructura de la propia exposición. Y para ello, a lo más que puede servir un cargo público es a obtener fuentes más diversas de información que otros. Pero cómo ordenar esa información y cómo inscribirla e insertarla en el debate, ese era un tema que correspondía a las reglas del debate político y sociológico y a las de las luchas de ideas que se están dando en ese tema, con sus implicancias en sectores sociales, juventudes y corrientes ideológicas dentro del país.

RP y AT: *Permanentemente colocás un acento en el liderazgo de Evo Morales, en su capacidad crítica y política. ¿Estas exposiciones eran conversadas con Evo en lo que refiere a su contenido? ¿Su consejo y opinión eran incorporados de alguna manera? ¿De qué modo ingresaba en las conferencias el intercambio que tenías con él?*

AGL: La relación de trabajo con Evo era diaria y en todos los terrenos de la gestión de Estado. Nos veíamos durante horas cada día, desde las 5 de la mañana y hasta que él viajara a algún lado. Ambos conocíamos y coordinábamos nuestras agendas diarias. Así, cuando Evo o yo íbamos a un viaje o a una exposición, la comentábamos previamente, y si algún tema a él le llamaba la atención al momento de revisar las noticias que cada dos o tres horas nos llegaban, me pedía que le pasara la transcripción completa. En ocasiones, ya sea a las 5 de la mañana o en el almuerzo (cuando se quedaba a almorzar), me comentaba: "Oye Álvaro, he visto que has ido a tal lugar y has hablado de este tema, ¿por qué no me cuentas? ¿A qué autor has citado? ¿A qué libros te refieres?". Siempre

aprovechábamos a la mañana, después de revisar cosas del trabajo estatal, para referirnos a las conferencias.

Evo siempre era muy atento. Si yo iba a entregar algo a un colegio de alguna comunidad muy alejada y llevaba un documento de quiénes habían vivido hace décadas o siglos, o sobre un acto importante que había acontecido en ese lugar, etc., le llamaba la atención. Me decía: "Oye Álvaro, he visto que en tal comunidad mencionas que habían vivido comunidades del lago, ¿de dónde has sacado eso?". Entonces yo le mostraba el documento y él me pedía que se lo consiguiera o regalara. Especialmente le impactaban cosas de historia. Pedía la información que complementaba la exposición y se la guardaba. En temas más de análisis político como marxismo, geopolítica o crisis económica, me pedía que le dejara los cuadros que yo preparaba para leerlos, memorizarlos o usarlos en otro momento. Era un diálogo posexposición.

RP y AT: *En una conferencia que diste en Barcelona junto con Antonio Negri, caracterizaste a la reflexión crítica de los años noventa como "el castrante complejo de culpa que arrastra la izquierda melancólica". ¿Podrían pensarse estas conferencias como un conjunto de reflexiones sobre la "victoria", a diferencia del pensamiento acerca de la derrota que vos mencionás como característico de aquellos años?*

AGL: Esa frase la pensé mucho en el vuelo que me llevaba a España. La reflexioné porque quería decirle eso a Toni Negri, a quien admiro y de quien he aprendido muchísimas cosas. En él estaba resumida la trayectoria de muchos militantes de la izquierda europea (más que de la izquierda latinoamericana). Era dirigido a ellos, a los izquierdistas europeos, algunos de ellos grandes maestros de ideas potentísimas y brillantes que aún seguimos trabajando y que han alumbrado muchísimas de las cosas que uno piensa hoy, pero que carecen de una mirada de porvenir. Siempre llevan en la espalda de su pensamiento ese espíritu de procesión mortuoria frente a las derrotas. Para ellos, la derrota es un pasado que nubla el presente y diluye el futuro. No es una enseñanza; es un fin del tiempo. En vez de encararla de un modo comprensivo y decir: "perdimos, ¿qué hacemos ahora para no perder la vez siguiente?", se asfixian, se quejan: "perdimos, entonces todo está perdido". De ahí que lo que queda es una permanente huida, fantasiosa y literaria, hacia la estratósfera de las ideas, impotentes de morder el porvenir.

Aunque el que menos tiene esa inclinación a jugar con palabras y a especular con ideas autorreferidas, justamente, es Toni Negri: aún lleva en el alma la procesión por la caída de la Unión Soviética o la derrota de los años setenta. En

general, gran parte de la intelectualidad de izquierda europea tiene una mirada trágica de los acontecimientos y le tienen miedo al porvenir. Entonces, hacen como una serie de piruetas discursivas y semánticas para embriagarse en un presente anclado en el pasado, o en un futuro que se abstrae fantasiosamente de la realidad actual. Por ello, quería decirles: "Oigan, está bien que hagamos una lectura crítica del pasado, pero las derrotas siempre han formado parte de las luchas por el futuro". Ante la derrota de la Comuna de París no veías a un Lenin golpeándose con piedras en el pecho. Él saca las conclusiones, las procesa y se lanza hacia adelante buscando otra Comuna de París y compromete en ello toda su vida. Ve lo que se hizo mal, evalúa por qué no se pudo avanzar y vuelve a lanzarte por otra Comuna de París.

En cambio, cuando no se termina el luto por las derrotas políticas pasadas, la creatividad intelectual se convierte en poesía pesimista. Ya no es compresión del mundo para transformarlo; es vibrante poesía de un mundo melancólico. Esa era mi crítica hacia los marxistas, los izquierdistas y los filósofos europeos: que no lograban desembarazarse y estaban como un Cristo, cargando su cruz en un camino de martirio por algo que no habían podido hacer.

Y es que se necesita una lectura sana del pasado: "¿Por qué nos derrotaron? ¿Qué hago para que no nos derroten? Y si vuelven a derrotarnos, alguien vendrá y lo intentará mejor. Y algún día habrá otros muchos que sacarán la lección de todas las derrotas para vencer definitivamente".

No era solamente el neoliberalismo que había cerrado la imaginación de un futuro de revolución. De hecho, el neoliberalismo te ofrecía un futuro: libre mercado, globalización, emprendedurismo, libertades individuales, egoísmo. Ese era el futuro. Pero también buena parte de la izquierda intelectual asumió cierta vergonzosa complicidad con este designio, al abandonar el escrutinio y el compromiso con un nuevo futuro revolucionario y arrojarse a la competencia de abstrusas construcciones discursivas, sin anclaje alguno con los dramas de la realidad imperante.

¿Cómo decir eso a los amigos de una manera elegante para que no se enojen? Entonces tuve que darle vueltas al texto para decir lo que les estoy contando ahora, pero de una manera que no sea ofensiva, que sea respetuosa y cariñosa, pero que a la vez diga: "No es una manera revolucionaria ni sana".

Y en ese sentido creo que mi edad ha ayudado a formular esa crítica, porque es una edad transicional. No fui parte de las grandes luchas y las terribles derrotas de ese gran momento (años 60, 70 e inicios de los 80 del siglo XX). Era un adolescente. Pero vi los escombros aún humeantes de esas grandes batallas, sin quedar obnubilado por la derrota. Y a la vez, me ha tocado ver cómo ese edificio

neoliberal, que parecía inamovible y eterno, ha comenzado a descomponerse. Y creo que ahora una parte de las nuevas generaciones de socialistas, de marxistas (y por eso me entusiasman) no arrastran esa paralizante responsabilidad sobre los fracasos. Tienen una actitud más distante y, por lo tanto, más sana. Hay que ir atrás para recoger el pasado, pero no para desplomarse o desfallecer espiritualmente. Hay que ir atrás para llorar por los muertos y el sacrificio de tanta gente heroica caída en el camino, para comprender las causas de las derrotas y, a partir de ello, esforzarse para que las nuevas luchas de tanta gente puedan llegar a tener un mejor destino.

RP y AT: *Muchas de tus intervenciones marcan "falencias", "errores", "límites" del MAS (Movimiento al Socialismo) y de los procesos progresistas latinoamericanos en su gestión de gobierno. Suelen estar apoyadas por matices teóricos. ¿Cómo concebís la crítica? ¿Qué lugar hay para la crítica cuando se es gobierno? ¿Cómo se encuentran el Linera crítico con el funcionario?*

AGL: Siempre he entendido la crítica como una disposición mental a estudiar las cosas que te propones de la manera más minuciosa y aguda posible para encontrar en lo que estás estudiando sus puntos débiles, fisuras y limitaciones a partir de su propia dinámica interna. Esto es muy marxista (creo que también muy hegeliano) y lo ejemplificaba con esa frase que copiaba del profesor Pierre Bourdieu, que decía algo así: "Cuando le tiras una piedra a un vaso y se rompe, ¿la culpa es de la piedra? No. Si el vaso es de acero, no se rompía, pero si es de vidrio, lo hará. Porque es de vidrio es que se rompe". Aplicado esto al análisis político concluyes que es en la realidad interna de los hechos, las instituciones, las ideas, las relaciones, donde radica su fragilidad, por tanto, su potencialidad transformativa. Si buscas transformar algo, para sustituirlo o para radicalizarlo, entonces encuentra sus limitaciones internas, sus fragilidades íntimas, y busca gatillar esas fisuras. Si buscas defender un proceso, entonces, conoce sus debilidades interiores, propias, y busca transformarlo para blindar esas deficiencias. En todos los casos, solo una crítica implacable, en el sentido de la exhaustiva comprensión de las limitaciones internas de las cosas, te permite avanzar.

Por ejemplo, en 2000-2005, cuando estallaron las grandes movilizaciones sociales, todo el pensamiento liberal y conservador que se había atornillado a las universidades, al gobierno y los medios de comunicación, se mostró impotente para comprender los acontecimientos, sus causas y sus posibilidades. Veinte años después, la esposa del señor Piñera resumiría este estupor cognitivo de las élites dominantes de todo el continente al calificar el despertar social

como un estallido de "alienígenas". Solo el marxismo podía asumir la realidad desbordante a partir de la comprensión de la dinámica interna de esa realidad, de sus contradicciones, es decir, de la crítica.

Crítica no significa descalificar "algo". Al contrario, es tomar muy en serio ese "algo" para ver su composición, sus fisuras, sus limitaciones y, a partir de ello, posibles cursos de acción. Y eso es precisamente lo que hicimos al estudiar la estructura estatal neoliberal, las relaciones económicas, las emisiones hegemónicas, las estructuras de dominación y, también obligatoriamente, la estructura de las fuerzas populares, sus transformaciones, las limitaciones emergentes en ciertos sectores, las potencialidades abiertas por otros, etcétera.

Entonces, todo este análisis crítico de "plaza" (en el sentido militar) fue permitiendo poder tomar decisiones (antes de ser gobierno) muy importantes en términos de las luchas sociales, de las consignas políticas movilizadoras, de las alianzas, de los momentos de mayor eficacia de la acción colectiva, etc. Así, el pensamiento crítico de la realidad, que no puede ser más que el compromiso con la crítica práctica de la realidad concreta que uno tiene al frente, nos permitió ver el agotamiento histórico de una forma de dominación socioeconómica y la emergencia de un potencial de emancipación social indígena-popular.

Uno comprobaba que el análisis marxista sin contemplaciones, sin concesiones y sin justificaciones de la realidad te colocaba en una posición de ventaja estratégica frente a los adversarios. Era un análisis que lo difundíamos, lo irradiábamos, lo validábamos, lo verificábamos, lo enriquecíamos, lo corregíamos o lo abollábamos en el diálogo con el mundo sindical, el mundo comunitario y en las reuniones y diálogos que se tenían entonces. Las luchas sociales habían creado un espacio de visibilidad crítica de la realidad. El marxismo tenía la gramática cognitiva capaz de organizar críticamente esa disponibilidad social. Y al verter esa comprensión de la realidad sobre la propia sociedad movilizada, potenciaba la propia acción crítica de los sectores en lucha capaces de transformar la realidad. Era un momento de marxismo vivo.

Cuando llegamos al gobierno, esta práctica de la crítica no la abandonamos y en todo momento nos esforzamos por aplicarla hacia las estructuras de dominación aún prevalecientes, como hacia las propias estructuras de dirección que estábamos creando. Pues bien, era un nuevo momento y nos tocaba a nosotros estar del lado del gobierno y del Estado en su fase de transición. Aplicar la crítica hacia las estructuras de poder aún dominantes del adversario era una continuación de lo que veníamos haciendo antes. Pero tener una mirada crítica de las acciones que como gobierno de movimientos sociales vienes haciendo, era nuevo y requería una actitud de desdoblamiento mental para mirar sin permisividad

ni afán legitimador el curso de nuestras propias acciones. Entonces pensaba: "Seguramente habrá algunas personas que van a ver nuestras falencias, nuestras debilidades, nuestras limitaciones como sistema gubernamental asentado en organizaciones sociales populares, en las políticas económicas implementadas, en la institucionalidad estatal construida, etc. Por tanto, es mejor que nosotros mismos conozcamos de manera profunda y anticipada esas debilidades y limitaciones, para buscar remontarlas por decisión y conducción propia".

Mirar desde "adentro" las limitaciones de la coalición popular estatal, de sus medidas económicas y políticas, lleva a una tensión inevitable entre legitimación y develamiento de debilidades que, lejos de bloquearla, hay que desplegarla incesantemente. Claro, por un lado, un gobernante, más aún si está en un nivel superior de decisiones, debe propugnar la legitimación de sus acciones, pues para eso se construye y ocupa la conducción del poder estatal. Pero si es una autoridad revolucionaria, esa legitimidad debe estar sustentada en el hecho de que han sido tomadas por decisión o en acuerdo social de la mayoría de las clases menesterosas, para beneficiarlas, para reforzar su fuerza política frente a las clases propietarias. Y, a la vez, la comprensión de las debilidades del bloque popular en el poder político, sus limitaciones temporales, deben ser objeto de debate público, especialmente al interior de las propias clases sociales populares. Porque si no, si a título de no mostrar al enemigo las debilidades internas, el debate sobre las fragilidades se reduce a las élites de gobierno, entonces la superación de esas limitaciones será un acto administrativo, no un acontecimiento social y, por tanto, no será una verdadera superación de la debilidad pues, en un proceso liderado por sectores laboriosos, las limitaciones o son superadas por las propias clases trabajadoras movilizadas, o no hay tal superación real de las limitaciones. De esa manera se abordaron, por ejemplo, las dificultades de la asamblea constituyente, la institucionalidad de la plurinacionalidad, el uso de los recursos del Banco Central, el enfrentamiento contra los golpes de Estado de 2008 y 2019, etcétera.

Y en lo que respecta a las debilidades administrativas, a esas que tienen que ver con deficiencias en la gestión de gobierno, producidas muchas veces por la carencia de cuadros políticos con mirada estratégica y ciertas habilidades burocráticas, llevó a que un conjunto de autoridades tengamos que participar e involucrarnos en la totalidad de las áreas de las instituciones ejecutivas para que estas fluyan de acuerdo con la nueva correlación de fuerzas populares triunfantes. Y es que la trama estatal es ante todo una cristalización de fuerzas e influencias sociales en el uso de los bienes comunes de la sociedad (impuestos, inversiones, leyes, contrataciones, etc.), que a partir de 2006 comenzaron

a transformarse radicalmente a partir de la fuerza de la acción colectiva de las clases trabajadoras bolivianas, de la conquista democrática del gobierno y de agendas, propuestas generales, nuevos universales, que la lucha social había irradiado como nuevo sentido común (nacionalizar los recursos naturales, distribuir la riqueza, reducir desigualdades, elevar la tributación empresarial, distribución democrática de tierras, etc.). Sin embargo, la trama burocrática, el ejército de funcionarios subalternos portadores de saberes técnicos, tiende a jugar un papel de amortiguador de las variaciones abruptas de la correlación de fuerzas estatales, ralentizando la ejecución de decisiones, obstruyéndolas u oponiéndose en silencio. Se trata de los efectos de una afinidad electiva de visiones de mundo entre los miembros administrativos del Estado, incluso de origen popular, con la que poseen las clases medias y altas, que los lleva de una manera "natural" a una lógica del mundo jerarquizada, racializada, mercantilizada, monopolizada y en beneficio de pocos. La democratización de los bienes comunes les resulta un contrasentido al horizonte normal de las cosas; la reducción de la burocracia para transparentar la gestión pública se les presenta como una mutilación de los microsaberes técnicos con los que regatean una economía de chantajes, intercambios de favores, sobornos y autoritarismos con otros funcionarios públicos y con la población.

Esta lógica procedimental monopólica de toda burocracia estatal es a lo que Marx llama la "maquinaria estatal", conformada por el conjunto de hábitos, decisiones e inclinaciones personales de los miembros del Estado para ejercer y para ampliar los monopolios sobre los asuntos comunes de una sociedad. Y entonces el nuevo poder del Estado no solo debe promover una cultura administrativa nueva de democratización creciente de decisiones, sino que también debe continuamente sobreponerse, imponerse sobre la dinámica burocrática. Claro, en la medida en que el Estado es el monopolio de los bienes comunes de una sociedad, no importa cuántas reformas administrativas se hagan ni cuántas remociones de personal se realicen para dar lugar a funcionarios comprometidos o de origen popular. Con el tiempo, por la lógica innata del monopolio que define a cualquier Estado, este nuevo personal y nueva cultura dará paso a la defensa de los saberes y decisiones monopolizadas: si ya no en el abastecimiento de servicios básicos, sí en la definición de inversiones; si ya no en la orientación de las inversiones, sí en la contratación de empresas, en la elaboración de presupuestos, en la redacción de leyes o, lo que es más importante, en la elaboración de sus reglamentos, etcétera.

Un poder revolucionario que necesita de la autoridad del Estado para universalizar institucionalmente y con efecto vinculante sus decisiones

democratizadoras, tiene que emprender constantemente ofensivas contra la tendencia monopólica de la burocracia del Estado, para no perder el objetivo transformador. Y ello se hace impulsando constantemente olas democratizadoras desde los movimientos sociales sobre las decisiones estatales, desbloqueando trabas burocráticas, imponiendo recortes a los procedimientos, transparentando y fusionando recovecos administrativos para hacerlos inteligibles a la sociedad, etc. Se trata de una acción de "pinzas" desde la sociedad sobre el Estado y desde los altos niveles ejecutivos sobre el propio aparato de gobierno.

De ahí que, en nuestra experiencia de gobierno, la intervención presidencial haya tenido que ser constante y en todos los terrenos para desanudar las trabas y los privilegios burocráticos. No era porque tuviéramos intención de acaparar funciones, sino simplemente porque tu análisis de situación te llevaba a la comprensión de que allí presentabas una debilidad, una deficiencia, un bloqueo, un retroceso frente a la decisión y ejecución de los procesos de democratización de recursos y funciones del Estado. Por eso, cuando Evo decía que trabajábamos desde las 5 de la mañana hasta las 12 de la noche, no era una exageración; era porque cada vez ibas asumiendo más y más espacios de presencia e intervención para desbloquear los monopolios burocráticos ante la sociedad. En cierta manera, una mitad del tiempo gubernamental que tuvimos se dedicaba a desmontar estos nudos de privilegios o estos hábitos monopolistas de la administración estatal.

Ahora, también había un conjunto de contradicciones internas que las detectabas anticipadamente pero frente a las cuales ya no bastaba ni la comprensión ni el activismo ejecutivo para superarlas. Se trataba de limitaciones más complejas, resultantes de procesos de más larga duración. Eran contradicciones que no podían ser tan fácilmente subsanadas o atenuadas por un instrumental estatal, por muy fuerte y poderoso que sea. Por ejemplo, la cultura aspiracional de la nueva clase media indígena-popular que estaba emergiendo en Bolivia. Ahí ya no bastaba cuán activista fueras como presidente o vicepresidente y cuántas cosas podías hacer. Detectabas ese problema, sabías que eso te iba a enfrentar al hecho de que estaban surgiendo una serie de expectativas que iban a distanciarse del bloque popular más humillado y pobre. Eso no iba a cambiar solo con "masajes" a la conciencia. Había que intentar hacer que el distanciamiento aspiracional de la nueva clase media no discurriera por vías individualistas tan autoritarias, pero era claro que estaba emergiendo un sector social que tendería a distanciarse del sector más empobrecido. Era un hecho objetivo. Tú te dabas cuenta antes de que te lo digan el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) o la CEPAL (Comisión Económica

para América Latina y el Caribe) o un crítico de izquierda o de derecha. Ahí decías: "Frente a este hecho estructural que tiene que ver con cómo se están reconfigurando las clases sociales, en cómo desde el Estado se ha ayudado a promover ese ascenso material portador de otra mentalidad del mundo, lo que corresponde es esforzarse para que el bloque social revolucionario, impulsado por los movimientos sociales populares desde inicios del siglo XXI, no se rompa y encuentre otras vías, discursos y objetivos de articulación". Todo ello lo comenzamos a ver desde 2014, o incluso antes.

Claramente, las acciones económicas del gobierno: la retención estatal de las ganancias del gas, el crecimiento del 5% anual del Producto Interno Bruto (PIB), la redistribución de la riqueza y el empoderamiento indígena en las decisiones del Estado, estaban llevando a que el 30% de la población pobre, mayoritariamente indígena, entrara a un sitial social de ingresos medios. Era un hecho de igualdad social, pero que inevitablemente iba a modificar no solo el espacio de expectativas de clase de este nuevo sector emergente desde lo popular, sino también la reacción virulenta, como se vio en el golpe de Estado de 2019, de las antiguas clases medias desplazadas del monopolio de privilegios anteriormente racializados.

Así, el continuo análisis crítico de la realidad llevó a visibilizar contradicciones que, en algunos casos, intentaron ser superadas a través del debate público y el decisionismo gubernamental de un Estado fuerte, con recursos, que podían ayudar a atenuarlas. Pero, en otros casos, las contradicciones eran de carácter estructural y no dependían de un activismo gubernamental de corto aliento, sino que requerían ser abordadas por procesos sociales y políticos de largo aliento. En el ejemplo de las "nuevas clases medias" emergentes de la igualdad, no podías hacer nada para modificar la diferenciación estructural, pero intentamos esforzarnos para que no tuviera una narrativa política conservadora, que pudiera desplegar modos de construcción de opinión pública propia y no dependiente de la antigua clase media racista, etcétera.

El espíritu crítico acompañó permanentemente nuestra vida. No lo podíamos abandonar. Creo que no hubiéramos aguantado trece años si no hubiésemos tenido esa actitud crítica fuerte. Nosotros teníamos que saber de la mejor manera nuestras debilidades. De mejor manera que tu adversario, tus dificultades, tus contradicciones. Incluso, no diría el golpe de Estado tal cual se dio, pero sí la radicalización fascistoide de la clase media tradicional, ya la habíamos previsto cuatro años antes cuando comenzaron a darse las huelgas de médicos contra nosotros (nos hicieron dos paros de actividades, uno de cuarenta días, en defensa de privilegios corporativos). Era un claro síntoma de

que una porción de la clase media tradicional se estaba enfureciendo contra la igualdad, lanzándose a abrazar posiciones fascistoides.

Precisamente, por esos años, comencé a escribir en los periódicos unos artículos sobre las clases medias y fui criticado por algunos compañeros; pero la verdad es que se estaba produciendo un desplazamiento estructural de los sectores liberales de la sociedad hacia posiciones violentas y racializadas. Este fenómeno social estaba ahí. Ocho meses antes del golpe, en enero de 2019, comenté con Juan Ramón Quintana y el gran historiador Gustavo Rodríguez que el ambiente de las zonas de clase media tradicional de las ciudades de La Paz, Santa Cruz y Cochabamba "olían a 1946", cuando un grupo de clase media, de profesores universitarios, policías y militares se sublevaron, entraron al palacio y colgaron al presidente mártir Gualberto Villarroel. Se sentía este resentimiento de clase, lo veías en sus ojos, en su disposición corporal, en sus comentarios y actitudes frente a la fisonomía y el lenguaje de los pobres. Y claro, teníamos una explicación de este desplazamiento emocional de las clases medias: les habíamos quitado sus privilegios de estirpe, apellido y ascenso educativo. Habíamos formado una clase media nueva, indígena y popular, habíamos devaluado la blanquitud social como modo de acceso a privilegios del Estado, habíamos valorado la indianitud (no solamente en los símbolos, sino en el control de la gestión gubernamental). No solamente había un presidente indígena, ministras trabajadoras del hogar, senadores obreros y agricultores, sino que además, como lo comprobamos en una encuesta de 2016, ya la mitad de la burocracia estatal tenía como identidad la indígena.

Ante ello, esa clase media tradicional excluida de los privilegios del manejo estatal, en un gesto de rebelión contra la igualdad, se escoraba hacia posiciones autoritarias, antidemocráticas y racistas. Parar de golpe esta fascistización de las clases medias tradicionales hubiera requerido parar los procesos de igualdad social, de indianización del Estado, de ascenso de una nueva clase media indígena; lo que hubiera significado simplemente perder nuestra razón como gobierno de los movimientos sociales. Por ello, buscamos alternativamente impulsar desde el Estado, durante los años 2018 y 2019, mecanismos de reconocimiento y apoyo a las formas de creación cultural y económica de esa clase media tradicional; pero, ciertamente, no fue suficiente para impedir que ella sea la base de apoyo social del golpe de Estado policíaco-militar de noviembre de 2019.

En términos de la propia sociedad civil, abrigamos esperanzas respecto a que el sector social indígena popular emergente al que habíamos ayudado desde el Estado a ascender socialmente fuera el "colchón" que amortigüe, en términos de un nuevo espacio de producción de opinión pública y de capacidad de

movilización, la arremetida de la vieja clase media. Aunque teníamos nuestras dudas porque es una clase media nueva que aún no ha sedimentado una opinión pública y nodos de irradiación propios. Entonces veíamos venir la bola y pensábamos cómo reorientar su curso y debilitar su impacto, lo que se hubiera logrado de no ser por el soborno empresarial del mando militar y policial y la intervención política, financiera y económica de poderes externos, que ayudaron a cristalizar el golpe de Estado. No pudimos influir en eso, y fueron entonces también parte de nuestros límites.

Nunca dejamos de practicar esa lectura crítica de lo que hacíamos. Estudiábamos, lo anotábamos, lo reflexionábamos… y guiaba nuestros actos. No podía estar en gobierno de otra manera si no es con una posición crítica y, por tanto, revolucionaria. No sería yo ni hubiera podido reivindicar con honestidad el marxismo. Y esa actitud también la asumí al momento de estudiar la situación de las propias fuerzas populares que habían conquistado-construido poder político.

Desde 2011-2012, pudimos ver cómo es que el proceso de repliegue corporativo del movimiento social, sumado a la continua renovación de dirigentes en cargos públicos atraídos y los efectos de la movilidad social ascendente indígena-popular, estaba produciendo un peligroso distanciamiento de los dirigentes respecto de su base, una acelerada despolitización de los niveles de conducción social y la creciente búsqueda de cargos de las organizaciones sociales como meros trampolines de ascenso.

Lo comentamos con Evo, lo reflexionábamos con los propios líderes sociales y lo exponíamos en conferencias y escritos. Particularmente en el texto *Las tensiones creativas de la revolución*,[1] vimos cómo se estaba configurando la primera oleada del proceso de insurgencia indígena-popular: articulación de abajo hacia arriba de la acción colectiva; ascenso e irradiación nacional del movimiento social; conquista del poder político, transformación de la estructura de clases en la conducción del Estado; estabilización del nuevo orden; gradual repliegue corporativo de la acción colectiva y finalización de la primera oleada de grandes luchas indígena-plebeyas, y por último, un largo "valle" de repliegue de las organizaciones sociales, hasta algún nuevo momento, en años o décadas, de una nueva oleada de movilizaciones que tendría que ir más allá de los logros y construcción de poder social que se alcanzó en la primera oleada. Esa es la realidad y uno está dentro de esa realidad en marcha.

[1] García Linera, Álvaro (2011). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.

Esto lo reflexionamos desde la comprensión marxista de la sociedad, y guio muchas de nuestras acciones prácticas en los años siguientes. Si observan, de cierta manera, los discursos y participaciones con sectores sociales a partir de 2015, la orientación general de mis intervenciones va dirigida a reflexionar sobre lo acontecido hasta aquí en la última década, a sacar conclusiones y tareas que deberán ser abordadas en la nueva etapa de "valle" en la que nos encaminábamos, a visibilizar las actuales limitaciones que deberían ser superadas en una futura nueva oleada de movilizaciones. Son como un ritual de despedida de un tiempo histórico, de un ciclo que se está cerrando. Y este tipo de reflexiones las realizo principalmente ante los jóvenes del pueblo, intentando depositar en ellos las enseñanzas que podrían ayudarlos a conducir la nueva oleada de movilizaciones. Mi despedida no es un "Álvaro se va a ir del gobierno", sino comprendiendo críticamente lo que hicimos, como generación y momento histórico de luchas sociales, y que estaba ahora cerrando su ciclo.

Toda esta gran oleada emergente de los años 2000, 2005, 2008 se está despidiendo de la historia porque precisamente ha logrado cumplir exitosamente gran parte del horizonte de transformaciones que se planteó y que podía realizar. Y yo me estoy despidiendo con ella. Y lo que vendrá, más pronto que tarde, será una nueva oleada de luchas sociales indígena-populares que producirán un nuevo horizonte histórico superior en el que los nuevos luchadores sociales, los nuevos intelectuales, los nuevos dirigentes de organizaciones, los jóvenes del pueblo tendrán la posibilidad de darle continuidad, mejorar, o empujar mucho más allá lo logrado en esta primera oleada victoriosa de las luchas sociales.

Por eso es que una parte importante de mis conferencias en esta última etapa está marcada por ese papel del que mira hacia atrás para intentar dejar lecciones críticas para los que vendrán a sustituirnos. Tienen ese espíritu. Estoy pensando en las conferencias que daba a los estudiantes de universidades y colegios, o en las asambleas de comunidad y barrio donde había jóvenes. Siete u ocho años atrás mis intervenciones eran más bien conferencias exultantes de futuro. En cambio, en los últimos años, están marcadas por una mirada de recapitulación de lo avanzado y cómo es que ellos, la actual juventud indígena, barrial, obrera y popular, podrían hacer las cosas mucho mejor que nosotros. Eran como un esfuerzo por mostrar la herencia, práctica, organizativa e intelectual que, con sus conquistas y grandes limitaciones, estábamos dejando a la nueva generación de jóvenes que vendrá a luchar por logros revolucionarios más allá de lo que nosotros pudimos hacer.

Tengo esa memoria del espíritu de mis conferencias de los últimos tres años que se fundaban en explorar los límites de nuestro propio proceso histórico. He

intentado ser leal a este compromiso marxista de no asfixiar con la legitimación o justificación de las cosas, el análisis siempre exhaustivo y sin contemplaciones de las fortalezas, los límites y las contradicciones de lo real y de uno dentro de lo real.

Referencias teóricas

RP y AT: *En una entrevista que te hizo Pablo Iglesias y que incluimos en este volumen, él te preguntó muy brevemente por la figura de René Zavaleta Mercado. Nos gustaría que nos cuentes un poco más de tu relación con la obra de Zavaleta. ¿Cuándo lo empezaste a leer? ¿Hubo un texto en particular que te haya cautivado? ¿Qué temas te impactaron con mayor fuerza?*

AGL: En ese papel intergeneracional que me tocó desempeñar, yo soy de los que salen de Bolivia en 1981, en tiempos de la dictadura, pero no por ser perseguido político, sino por decisión propia de realizar estudios universitarios. Los exiliados del golpe de Estado se habían ido antes, en 1980, y entre ellos estaba Zavaleta. Llegando a México me entero de las conferencias que él y otros exiliados organizaban en FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) y en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México). Como decidí estudiar matemáticas, estaba al fondo del gran campus universitario de la ciudadela universitaria de la UNAM, alejado físicamente del gran escenario de los encuentros de camaradería de los bolivianos en el exilio en torno a las facultades de sociología, ciencias políticas y economía. Yo era mucho más joven, no estaba en ningún partido político y carecía de vínculos para estar informado de la dinámica de estos debates. Pero tuve la suerte de enterarme de la realización de un par de conferencias de Zavaleta. Se sabía que era un intelectual muy importante vinculado al Partido Comunista boliviano y ya tenía la fama de ser uno de los marxistas latinoamericanos más notables. Fui a esas conferencias en la UNAM y lo pude ver de lejos. Expuso sobre la situación en Bolivia. Para entonces su libro más famoso era *El poder dual*, un texto que creo que él había escrito para sacar la maestría en Oxford. También se conocían algunos artículos sobre la revolución de 1952, sobre el Estado, que había publicado en la revista *Cuadernos Políticos* o en *Brecha*, del Uruguay. Sus textos, que no eran muy fáciles de conseguir, circulaban a través de fotocopias. Incluso *El poder dual* ya era una edición agotada para entonces y había que hallarla en la Biblioteca Central.

Por lo poco que conocía a los 19 años, Zavaleta aún no me impresionaba. De hecho, su *Poder dual* (en su debate contra los trotskistas) tampoco me apasionó. Su tratamiento de la dualidad de poderes me parecía muy esquemático. Por supuesto era un gran intelectual de izquierda, marxista, del Partido Comunista, y esa aura, para mí, era lo que le daba respeto y autoridad.

Luego, en 1983 salió editada la compilación *Bolivia hoy*, y me fascinaron los dos textos que él publicó, uno referido a la democracia y el otro, a la clase obrera. Y me sentí reconocido en su lógica argumental y su prosa. Pocos años después apareció *Lo nacional-popular en Bolivia* y ese fue un texto que me impactó profundamente. Ahí encontré al profesor Zavaleta en su insuperable manera de estudiar la conformación de las clases sociales y sus identidades históricas. Desde entonces y hasta el día de hoy, siempre vuelvo a revisarlo. Es un texto como *El capital*, al que recurres cada cinco o diez años, y te fascina; cada vez hallas cosas nuevas.

Este texto produce un momento muy importante de mi formación intelectual. Es un encuentro con el Zavaleta profundo que intenta articular las raíces de lo social en Bolivia, entre lo indígena, lo popular, la tierra y la mina. Tiene una prosa muy bella, en cierta medida es también un poeta. Tiene una argumentación muy vigorosa y sugerente, pero, a la vez, puede ser esquiva y metafórica en otras, como huyendo de una definición para exigir al lector que se anime a ir más allá del propio autor. Justamente, la argumentación zavaletiana no es con categorías cerradas, no es una construcción matemática de la realidad de las cosas. Es una construcción más de formas y metáforas, y eso me impresionó.

Ciertamente, el aporte más potente de Zavaleta está en *Lo nacional-popular en Bolivia*, en el que estudia los arquetipos más profundos de las fuerzas sociales que pugnan en la organización social de la realidad boliviana; en particular el núcleo oligárquico, y los distintos modos de formación de lo popular a partir de la presencia indígena y obrera. El impacto de este texto en la construcción de mi pensamiento radica en una predisposición mía a la temática ya que, para entonces, venía esforzándome por comprender los vasos comunicantes, las distancias y la fuerza histórica de las luchas obreras e indígenas en Bolivia. Y si bien Zavaleta compartía con el resto de la izquierda marxista boliviana un apego a la centralidad del proletariado en la definición revolucionaria de cualquier lucha social, como ningún otro percibió que el mundo indígena y campesino era más que un telón de fondo de la historia; tenía un protagonismo propio, aunque para él, ambiguo. Así, aunque yo estaba embarcado en comprender el protagonismo decididamente revolucionario de la comunidad indígena en momentos de sublevación, encontré en Zavaleta, el intelectual

marxista más importante de Bolivia, giros metodológicos que me ayudaron a seguir abordando el tema.

Estaban también sus textos sobre *Las masas en noviembre* y sus reflexiones sobre la democracia que son muy sugerentes, pero ya, a través de la lectura de *Lo nacional-popular…*, el resto de sus escritos adquieren otro brillo, otra connotación. Cuando los lees a través de *Lo nacional-popular…* te dicen mucho más, es como una fuente o una explosión de ideas que te sobrepasan.

Desde 1986 hasta ahora, es un autor al cual siempre recurro en sus categorías. Hay gente que ha estudiado a Zavaleta mucho mejor que yo, como Luis Tapia, que ha hecho su tesis de doctorado sobre él. Pero yo he intentado recuperar su trabajo y sus categorías a mi manera. Encuentro en él una sintonía de un alumno que ve al profesor, que le da una palmadita y le dice: "Sigue por ahí". He intentado mantener esa palmadita imaginaria de los años 80 hasta el día de hoy.

RP y AT: *Otro autor que aparece bastante en tus conferencias, aunque también lo citás para distinguirte de él, es Toni Negri. Porque si bien utilizás el concepto de* forma multitud, *te encargás de subrayar que lo hacés de un modo distinto al de Negri. Pensamos que quizá dicho concepto te remita más a Zavaleta, que lo emplea en el texto "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero de Bolivia" del año 1982. ¿Podrías contarnos qué rescatás de los textos de Negri y del autonomismo italiano, y en qué te distanciás? ¿Nos explicarías en qué sentido utilizás el concepto de* forma multitud, *y si hay alguna relación allí con Negri, con Zavaleta o con ambos?*

AGL: Mi encuentro intelectual con Negri va a ser en la cárcel, antes no lo había leído. De hecho, sus textos en castellano eran difíciles de conseguir porque venían de algunas editoriales raras, teniendo en cuenta que lo clásico en ese tiempo era Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI, Pasado y Presente, Losada, Claridad (más antiguo). No estaba Akal con su colección Cuestiones de Antagonismo, por lo que los libros de Negri no circulaban tanto ni había tantas editoriales como ahora.

No me acuerdo haber leído a Negri en México, pero sí a John Holloway, quien cita a Negri. Mi encuentro con Negri es en la cárcel (1993 o 1994) a través de una fotocopia de *El tren de Finlandia*. Justamente en él se refiere a su paso por la cárcel, su elección como diputado y su exilio. Ese texto me gustó mucho por mi experiencia carcelaria. Luego me llegan los textos de los años 70 sobre la composición de la clase obrera. No era un libro, eran fotocopias de algunas publicaciones. Tenían que ver con el concepto de *composición*, categoría

que en ese momento me gusta y que cinco años después la empleo para hacer los estudios sobre la condición obrera en Bolivia.

El Negri de *Del obrero-masa al obrero social* me impresionó. Luego me sorprendió cuando apareció con *Imperio*, aunque en realidad sorprendió al mundo entero porque era un momento en el que escribir desde la izquierda sobre lo que pasaba en el mundo estaba marcado por la derrota, el abandono, la defección. Negri, a su modo, en un momento muy derrotista, lanza su lectura que busca retomar la crítica de lo existente y la posibilidad de la transformación. Se trata de un libro de gran erudición con los cambios que se vienen produciendo en el mundo, pero la manera de organizarlos y de sacar las conclusiones a través de la definición de imperio y de multitud carecen de terrenalidad práctica para orientar la acción colectiva. Hay como una sofisticación de la impotencia, una manera nebulosa de ver la realidad hacia un horizonte aún más nebuloso y, por ello, me interesaron más los textos previos que, aunque marcados por la angustia de las inminentes derrotas mundiales que se darán entre los años 70 y 80 del siglo pasado, muerden la preocupación por las luchas concretas.

Lo que me agradó de esos primeros textos es la historización de la clase obrera, es decir, cómo es este sujeto tan importante para el armazón y la acción política marxista. No es una estatua a ser despertada por la conciencia: es un flujo de relaciones, de luchas en las que se articulan determinaciones materiales objetivas con decisiones prácticas y acciones colectivas contingentes. Su concepto del obrero-masa al obrero social es un gran esfuerzo por entender cómo se va configurando la nueva subjetividad de los trabajadores a partir de una modificación técnica del proceso laboral. Y ese enfoque me ayudaba a desembarazarme de las lecturas pétreas que caracterizaban a gran parte de la izquierda marxista contemporánea. Especialmente me ayudaba para pelearme aquí en Bolivia con los trotskistas que habían escrito la historia del movimiento obrero meramente a partir de los documentos ligeramente debatidos en congresos sindicales. Había un desprecio absoluto por la realidad histórica de los trabajadores, por sus condiciones materiales, por los cambios organizativos del trabajo, por las contingencias prácticas, las luchas verdaderas emergentes de esas modificaciones, que configuraban y desconfiguraban la condición obrera.

Para el trotskismo de entonces, la radicalidad de los trabajadores mineros bolivianos se reducía a que habían leído las "Tesis de Pulacayo", redactadas por un trotskista. Si leías eso eras muy radical, y si no lo leías, eras un socialdemócrata o burgués. Esa manera de entender la historia de la clase obrera me parecía falaz y poco seria.

Si bien ya en Marx hay un gran legado conceptual para comprender la formación histórica de la clase obrera, por ejemplo, esos magníficos capítulos sobre la manufactura y la gran industria en *El capital*, los textos de Negri volvían a anclar en esa mirada marxista que te exige ver cómo se va construyendo la subjetividad a partir de las formas materiales y asociativas del proceso de trabajo, y las luchas que se despliegan en torno a ellas. Subjetividad y materialidad de clase son hechos unificados.

Desarrollando este bagaje conceptual, entre 1999 y 2000 voy a escribir dos libritos sobre el mundo obrero en Bolivia: uno dedicado a los trabajadores de las fábricas y el otro a los trabajadores de las empresas mineras. En esos tiempos, el problema ya no era el trostkismo, porque la izquierda en general estaba desbaratada en Bolivia. Eran ya tan solo una nota al pie de página en el debate. En 2000 la disputa académica y política era si había obreros o no. Estaba de moda la teoría, impulsada mundialmente por liberales y exmarxistas, respecto a que la clase obrera se estaba extinguiendo frente a la impronta de "emprendedores". Como ya no había sindicatos, no había grandes minas ni fábricas, todos eran microempresarios o a punto de serlo. Entonces, había que dar batalla contra esta narrativa que producía efectos desmovilizadores en el mundo del trabajo. El enemigo a enfrentar con datos y reflexiones eran las concepciones falaces que afirmaban que se había producido una "desproletarización"; por eso el nombre de uno de los libros que escribí se llama *Reproletarización*. Pero tampoco se trataba solo de demostrar que había obreros, y más que antes, sino también de entender cómo estos nuevos obreros y obreras eran distintos, material, organizativa y subjetivamente, a los de la época heroica de los años 1950-1970. Habían sido desorganizados desde la propia realidad procesual del trabajo desconcentrado y flexible; se había desmontado su memorable disciplina sindical a partir de modificaciones técnicas en su relación con las máquinas y la transmisión de los saberes productivos. Había cambiado su composición etaria, sus modos de concentración y ascenso laboral. Se había puesto en marcha una transformación material de la condición de clase de los obreros que estaba liquidando la antigua cohesión revolucionaria de los obreros de gran industria. La construcción de una identidad movilizada de esta nueva clase obrera requería décadas para cimentar, mediante la lucha, una nueva subjetividad colectiva autoproducida.

Con estas publicaciones, lecturas y renovado interés por el mundo laboral, en la Universidad Mayor de San Andrés, de la ciudad de La Paz, impulsamos la materia de Sociología del Trabajo, un seminario sobre *El capital* y un conjunto de investigaciones, plasmadas en tesis de grado, sobre la nueva condición obrera.

Un segundo momento de diálogo conceptual con los aportes de Negri, aunque de una manera ya tangencial, será a raíz del estudio de las formas de acción colectiva semiinsurreccionales que estallarán en Bolivia a partir de 2000 contra las expropiaciones neoliberales y que iniciaron el largo ciclo progresista en el país.

Desde un año antes, veníamos participando con otros compañeros en debates y cursos de formación política en la sede de la Federación de Trabajadores Fabriles de la ciudad de Cochabamba. Era una sede de gran agregación política y cultural de trabajadores de las fábricas duramente golpeados en sus derechos. Y como era un espacio en el centro de la ciudad, con acceso directo a los periodistas que esperan información de autoridades políticas que trabajan en las inmediaciones, también otros sectores sociales agraviados por el neoliberalismo concurrían allí. Y así lo hicieron los "regantes", es decir, campesinos parcelarios asociados en torno a los complejos y ancestrales sistemas de gestión del agua, que ahora estaban siendo objeto de privatización para entregarlos a propiedad de una empresa norteamericana.

A las pocas semanas se sumaron pobladores urbanos de los barrios populares, afectados por el incremento de las tarifas del servicio de agua potable urbana, impulsada por la misma empresa, como modo de "capitalizarse" para hacer inversiones. Con otros compañeros y compañeras nos tocó ayudar a la elaboración de documentos y participar en una primera movilización (un bloqueo de carreteras y vías de comunicación en enero de 2000 que paralizó todo el departamento de Cochabamba). De ahí, experimentando la fuerza de la movilización y la indignación colectiva creciente, las asambleas de campesinos y pobladores se propusieron paralizar en abril todas las actividades exigiendo al gobierno la suspensión del incremento de tarifas y de la expropiación de las aguas de propiedad comunal.

Y entonces vimos desde adentro cómo se estaba estructurando un poderoso tejido social inédito en la historia previa de las luchas sociales. A regantes y vecinos de barrios pobres se sumaron trabajadores campesinos del trópico, liderados por Evo Morales, indígenas aymaras de las zonas agrarias altas, alarmados por el intento de privatizar los reservorios de agua de propiedad comunal desde hace siglos. Pero también vecinos de clases medias, ya golpeados por el neoliberalismo, que ahora tenían que pagar las tarifas mensuales del agua con un incremento del 200 o 300%.

En un corto tiempo, y superando la apatía de las últimas décadas, varias clases sociales regionales, campesinos parcelarios, comunarios, vecinos de múltiples oficios, estudiantes, profesionales, obreros de fábrica con sindicatos y sin

sindicato –la mayoría debido a la represión patronal– pero agrupados como "vecinos" afectados por el "tarifazo", se fusionaban en acto dando lugar a una forma de acción colectiva vigorosa territorialmente, flexible en sus modos de organizarse y dinámica en sus formas de lograr acuerdos transversales en torno a temáticas puntuales.

Si bien todos concurrían a la movilización con el bagaje de su historia previa de asociación (sindicato, comunidad agraria, junta vecinal, asociación de estudiantes, etc.), lo que producían al juntarse era algo distinto a la mera aglomeración de sectores. Era una nueva forma de acción colectiva que solo existía por decisión práctica de todos en torno a un tema específico: el agua; con una forma de organización contingente en la que todos se vinculaban con todos dependiendo de las necesidades y aptitudes. La gran asamblea que reunía y mezclaba multitudinariamente a todos en la plaza principal, independientemente de su filiación organizativa, se reproducía en cada territorio local, diluyendo temporalmente lealtades organizativas previas en aras de una nueva forma de participación callejera monotemática: el agua. Las experiencias de lucha previas servían y se reactivaban pasada la gran movilización, pero al momento de la acción conjunta, las fronteras organizativas se diluían dando lugar a una nueva macrofrontera, de la cual se encontraban afuera únicamente el gobierno y sus fuerzas represivas.

La propia conducción de la movilización era contingente, dependiendo de la capacidad expresiva de los liderazgos emergentes en la propia lucha, de la fuerza temporal de algún sector social en un momento preciso, que rápidamente era sustituido por otro sector u otro líder emergente de la propia lucha inmediata. No era entonces una estructura, sino un desborde festivo de la sociedad que lanzaba y sustituía con una extraordinaria flexibilidad táctica los liderazgos eventuales. Todos se mezclaban frente a un único adversario: la privatización. Todos se unían en torno a un único problema: el agua. Era un movimiento conjunto de la sociedad plebeya de Cochabamba, pero en el que nadie se postulaba ni podía sostenerse como vanguardia exclusiva: eso dependía de la cambiante situación política, de las agresiones del gobierno, de la capacidad de respuesta temporal de algún sector, y de la manera de combinarse, o fusionarse, con los otros.

Temporalmente salía un sector de forma más visible, luego se replegaba o se diluía en otros sectores ya previamente diluidos en los demás. Luego otro volvía a asumir la conducción, para dejarla al calor de los acontecimientos cambiantes. Era como un mando aleatorio que dependía de las fuerzas, de los temas.

Todo ese esquema tan flexible me pareció muy novedoso. Era muy distinto al modelo sindical que conocíamos como el de la Central Obrera Boliviana (COB), con sus representantes y ampliados, que actúa como una máquina jerarquizada y bien compacta. En cambio, aquí no. El sindicato era uno más. Estaban los sindicatos, las comunidades agrarias, las asociaciones de regantes, los grupos vecinales y los individuos (los que no tenían nada ni eran de ninguna asociación, pero estaban ahí igualmente afectados por el agua). El agua los unía. Nadie quería asumir ni se atribuía la vanguardia. Se construían consensos temporales y quien tenía más fuerza en un momento empujaba al resto, pero luego se replegaba y otro asumía la conducción o el empuje. Había una especie de sustitución contingente de fuerzas y liderazgos en función de cómo cada sector se sumaba y se replegaba temporalmente para volver a participar. No había una disputa de liderazgos que no fuera la capacidad de decidir y apoyar con acciones concretas el interés común.

Pero, además, esta forma de lucha, de acción colectiva, al tiempo de ocupar como autoridad suprema el territorio regional, actúa también como ente legislativo productor de nuevos universales al imponer la aprobación de una nueva ley de aguas y derogar su privatización. En una sesión memorable, durante una tarde, entre ochenta mil y cien mil personas reunidas en la plaza van leyendo y aprobando los artículos de una ley que es escuchada a 379 km por un altavoz de teléfono por los congresistas nacionales, que la aprueban sin cambiar una coma.

Se trata, de hecho, de la primera derrota de los neoliberales en quince años. Por primera vez, pierden, tienen que desprivatizar la empresa. La movilización culmina con la ruptura del contrato con la empresa norteamericana; y el sistema de agua de Cochabamba regresa a una entidad compuesta por representantes de los pobladores, ingenieros, alcaldía, etcétera.

Había que ponerle un nombre a toda esta creación colectiva. La primera referencia a la que acudo es al nombre con el que comúnmente se nombraba, de manera peyorativa, a los tumultos urbanos del siglo XIX e inicios del XX, la plebe. Alcides Arguedas y otros historiadores conservadores empleaban esa palabra para referirse a estos sobresaltos de la población pobre de las ciudades, y me pareció un buen momento para resignificar ese concepto, para destacar la fuerza creadora de la fusión en lucha de las clases subalternas. Pero también estaba el concepto de multitud usado por Zavaleta para caracterizar aquellos momentos de explosión de indignación obrera, y social, contra empresarios o gobiernos. En su texto *Las masas en noviembre*, utiliza el concepto de multitud para referirse al momento espontáneo, es decir, "no consciente" de la lucha

obrera y popular. El concepto de *multitud* en Zavaleta es este: la clase obrera en estado de espontaneidad (de sublevación espontánea).

Para mí el uso de la palabra espontaneidad es una manera de referirse a algo que no se comprende. Es una admisión de incomprensión de la realidad. En Zavaleta hay en esta mirada una deuda, muy fuerte en toda esa generación de marxistas, con aquella concepción de que la "conciencia" la certifica la lucha por el poder dirigida por un partido revolucionario. Pese a ello, el concepto tenía la carga de una creación colectiva desde abajo, y eso es lo que habría que rescatar.

Y finalmente, estaba también Negri, que ese mismo año publicó *Imperio* e introdujo en el debate académico marxista una batería de nuevos conceptos como el de *multitud* que, en su caso, le ayudaba a desplazar el concepto rígido de "clase obrera" que arrastraba los recuerdos añejos de las experiencias derrotadas, y le ayudaba a fundar el protagonismo de un sujeto laborioso, para él "desterritorializado", en correspondencia a la nueva figura de dominación planetaria desterritorializada.

Ciertamente, lo que yo había visto en la sublevación de Cochabamba era la construcción líquida de un nuevo sujeto social revolucionario profundamente territorializado en el que la antigua forma sindical obrera se fusionaba, arrastrando su legado histórico, pero enriqueciéndose en la fusión con el legado y la creación de otros sujetos laboriosos de la ciudad y el campo. No había que huir a una abstracción etérea y sin materialidad política verificable para dar cuenta de la novedad de la condición subalterna en el neoliberalismo y de los emergentes modos de emancipación del trabajo. La Guerra del Agua de 2000 brindaba lecciones de carácter universal y había que luchar por ellas también en los conceptos.

Estábamos por ahí en la elección del nombre de la nueva *forma* de acción colectiva: "forma plebeya" era una opción, aunque se oía mejor "momento plebeyo". Entonces, tomamos la decisión de ponerle el nombre de *multitud*.

La idea era claramente diferenciar las estructuras continuas de la acción colectiva (sindicato y comunidad), de esta construcción circunstancial, excepcional y radicalmente política. Recuperando y distanciándonos de esas tres herencias conceptuales, nos pareció que el concepto de *multitud* era el que mejor podía resumir esta cualidad plebeya de la acción. En ella había conciencia; no se trataba de una explosión enloquecida de decisiones. La gente sabía lo que quería, a lo que se oponía, y su antagonismo político frente al neoliberalismo lo construyó en la propia acción, en la manera de ser agraviado, una y otra vez, por los poderosos, en las acciones que vio conveniente llevar delante para sobreponerse a esas decisiones, en las conclusiones que sacaba de todo lo que

le sucedía en las calles. En realidad, nunca hay lo espontáneo. Cuando se dice "espontáneo" es que las herramientas no están afiladas. La gente tenía claridad de por qué estaba enojada, con qué podía contribuir, sabían que uniéndose con otros que no eran iguales a ellos podían triunfar. En la acción aceptaban que, en el camino, juntándose con otros, su propio pensamiento se estaba modificando y lo buscaban.

Inicialmente, la movilización partió del "no al cobro de las tarifas" y el rechazo al despojo del bien comunal del agua. En el curso de la acción surge la idea (ante la represión, las muertes provocadas por las autoridades) de que se vaya la empresa extranjera. Cuando se va y se rompe el contrato, la movilización, retroalimentándose, decide que hay que nacionalizar nuestros recursos. Es una maduración propia, no había vanguardia a quien seguir o, mejor, las vanguardias que emergían de los propios movilizados de manera aleatoria ayudaban a precisar o nombrar cursos de acción radicales ya latentes en los movilizados.

La construcción de estos discursos de vanguardia fue el resultado de una fusión práctica de la sociedad y de los distintos colectivos al calor de los acontecimientos. A uno se le podían ocurrir mil cosas, pero no tenían efecto. Solo tenía efecto aquello que en parte estaba expresando algo que ya había estado naciendo en las expectativas colectivas. Entonces, la consigna funcionaba. Una persona puede tener muchas ilusiones y si quiere mantener la articulación con los demás para no perder la fuerza de masa tiene que moverse con arcos de expectativas capaces de sintonizar y acoplarse con una parte de los arcos de expectativas de los demás; y todo en un corto tiempo, a través de aproximaciones sucesivas experimentadas por todos al calor de los acontecimientos en marcha. Quizá tú quisieras hacer esta otra cosa, pero si no está en el arco de expectativas de los otros, no va a funcionar; se va a caer la movilización; y la gente en las asambleas y la calle lo entendía, y tenía la lucidez para corregir los pasos dados, y volver a intentar la articulación flexible con los demás. Por eso sus propuestas, en su extraordinaria audacia final, eran muy cautas al momento de ser tejidas con el objetivo de lograr que todos estén de acuerdo e integradas todas las voces. Así, alguien lanzaba una idea a la asamblea, y si no había interacción, retrocedía. Otros lanzaban otra idea, y retrocedían. Pero al momento en que la propuesta de alguien prendía, la agarraban y todos la procesaban como propia tomando el carácter de una producción colectiva.

Así, el concepto de *multitud* nos pareció el más correcto, pero con esta diferencia. No era el mundo de trabajadores sometidos por un "imperio" nebuloso que borraba distinciones organizativas, culturales, territoriales o históricas de los trabajadores. En la experiencia de *multitud* real, cada cual era distinto, y

en su distinción, que no desaparecía, creaban un sujeto nuevo que presuponía los sujetos colectivos previos y los rebasaba con uno nuevo, más amplio, efectivo, politizado, universal y con un enraizamiento territorial efectivo capaz de disputar ahí el poder de mando al Estado. Era el individuo sin sindicato, que se asumía sin sindicato y que estaba dispuesto a caminar con aquel que sí lo tenía. Entonces el sindicato tenía estas cosas y uno podía aportar algo que no tenía. Si no tenías fuerza de masa podías llevar comida o un barbijo para los gases. Y el otro sabía que ahí estaban los campesinos y los indígenas con su sindicato, y eran sus aliados. No es que desaparecían las identidades previas a la existencia como *multitud*, sino que esas identidades previas se articulaban, en parte se fusionaban y volvían a rearticularse; se fusionaban y volvían a separarse. Había una clara conciencia de lo que se estaba construyendo: un nuevo tipo de comunidad en la acción.

RP y AT: *Un debate que aparece en varias oportunidades en tus conferencias es el contrapunto con Ernesto Laclau, específicamente por la forma en que vos comprendés la relación entre sujeto y discurso. A su vez, Laclau es el nombre de la deriva posmarxista de la crisis del marxismo, que tuvo como principales escenarios a la Europa latina y a México en los años 80. Nos interesa particularmente conocer tu posición sobre la última etapa en la obra de Laclau (cuyo ícono es sin dudas* La razón populista*) porque usualmente se la cita como una de las principales referencias teóricas de los procesos progresistas latinoamericanos de comienzos del siglo XXI.*

AGL: No hay procesos sociales marxistas. La gente no hace revoluciones levantando *El capital* ni protestando contra la tasa de plusvalía (risas). La gente sale para protestar contra la invasión de las tropas prusianas en la Comuna de París o por pan, tierra y paz en Rusia o por agua en Bolivia. La gente no se moviliza enarbolando la "cadena de equivalencias". No es una consigna la cadena de equivalencias. Lo que puede haber es el marxismo con la capacidad de interpretar y empujar procesos. Puede ayudar a establecer tácticas, empujar alianzas y tendencias en lo emergente. Pero la gente no lucha por el "marxismo", sino por necesidades propias contra agravios concretos, por autoconfianzas y esperanzas producidas carnalmente por ellos mismos en la acción. Las ideas solamente son efectivas si logran entender el estado concreto del alma social, popular, especialmente en los momentos de efervescencia colectiva, y son capaces de potenciar las tendencias más radicales y revolucionarias que anidan ahí adentro. Es en ese proceso que se pone a prueba la eficacia del marxismo o de otras corrientes políticas.

En el caso boliviano, ciertamente, el marxismo ha jugado en las últimas décadas un papel importante en la producción de conocimiento social y apuntalamiento de luchas colectivas. No porque haya conducido, sino porque supo entender corrientes, visibilizar contradicciones, encontrar mecanismos de articulación, impulsar tendencias más radicales de la sociedad, pero a partir de la lectura marxista de que ahí hay tendencias radicales. Si hay un proceso donde la fuerza del marxismo se ha puesto a prueba es el boliviano. Eso no significa que sea un proceso marxista. No hay procesos sociales marxistas, nunca.

Ahora bien, Laclau escribe su libro *La razón populista* en 2005, en medio de los grandes acontecimientos que se están dando en América Latina. En Argentina ya pasó la rebelión de 2001, en Venezuela la de 1999, en Bolivia la de 2000 a 2005; Lula y Kirchner son presidentes. Estamos en medio de la oleada de gobiernos progresistas y revolucionarios que comienzan a desmontar la razón neoliberal, y que serán atacados de "populistas" por las fuerzas conservadoras, como un modo peyorativo para descalificarlos. Entonces, Laclau propone un marco interpretativo de lo que cree que ha pasado y está pasando en varias partes del mundo, redefine positivamente el concepto de *populismo* y lo legitima como autoridad académica. Me agrada esta última faceta suya, en la que entrega su autoridad académica (labrada con mucho esfuerzo y grandes resultados a lo largo de los últimos treinta años) y la coloca en el debate intelectual para apoyar, con las distancias académicas correspondientes, la emergencia de procesos progresistas. Así entiendo *La razón populista*, su fuerza y su importancia; hay en el texto, a pesar de la complejidad y sofisticación de las categorías que emplea, una posición de combate.

Laclau entra en esa batalla de ideas respecto de la fuerza democrática contenida en una parte de los *populismos* y señala que es una forma de construcción política del sujeto pueblo. Luego, Chantal Mouffe lo hará igual con su texto *Por un populismo de izquierda*.

Ahora, las propuestas que hace Laclau son varias. Una de ellas es la referida a que el momento populista es una manera de construcción del sujeto político *pueblo*, una forma de su articulación histórica. Otro de los aportes es que se trata, en determinados casos, de maneras de democratización social, de reconocimiento y participación de la gente en la definición de lo público, y la construcción de formas institucionales. También, por supuesto, ve límites y riesgos en estos procesos, sin embargo, tienen una fuerza propositiva de transformación social.

En medio de estos fundamentales aportes, lo que no me parece tan sólido del planteamiento laclaudiano son dos elementos. El primero tiene que ver con el sobredimensionamiento que le da a la función constructiva o performativa

del discurso. Pero eso no es un problema del libro, sino que es algo que uno puede rastrear desde sus textos de los años 80.

Sí es importante darle el protagonismo que corresponde a la función discursiva. Frente a miradas "objetivistas" que reducían los cambios sociales a transformaciones en la organización material de la sociedad, o "esencialistas" que derivaban la conflictividad transformadora de un protagonismo social preexistente, Laclau y otros reivindican el papel activo y constructor de realidad que tienen las enunciaciones discursivas.

Ciertamente, los discursos que se despliegan al momento de las luchas políticas ayudan a engrampar, a cerrar o abrir fisuras, a delimitar territorios o abrir espacios de convergencia. Una consigna bien formulada, como el pedido de expulsión de la empresa transnacional que había privatizado el agua, en el caso de la Guerra del Agua en Cochabamba en 2000, permitió articular todos los sectores sociales afectados, crear un horizonte universal y desmontar la lógica neoliberal como modo "natural" de hacer las cosas. Otra consigna, más abstracta contra el neoliberalismo, o meramente sectorial, hubiera limitado las posibilidades de fusión social de múltiples clases sociales. Los discursos, al igual que las otras gramáticas de la acción colectiva como el lenguaje de los cuerpos y las experiencias deliberativas, cuentan, y muchísimo, al momento de crear articulaciones sociales, de unificar emotividades, de abrir esperanzas movilizadoras, o de mutilar a todas ellas. Pero no se puede tener una lectura ingenua de la fuerza social del discurso despojándolo de sus *condiciones de eficacia*, que es en realidad su modo de producción social.

No es posible "construir pueblo" en cualquier momento porque si no lo construiríamos como sujeto social cualquier rato, con suerte como mero artificio gramatical. La eficacia social de un discurso en un momento dado depende de sus condiciones materiales de eficacia. La construcción social movilizada de un tipo de sujeto *pueblo* solo puede darse cuando las formas dominantes de unificación del pueblo están desvalorizadas, erosionadas, y existe una apetencia, un espacio de disponibilidad colectiva para revocar creencias y antiguas enunciaciones unificadoras. Y, entonces, únicamente en estos momentos de crisis cognitiva y predisposición a revocar creencias colectivas, un nuevo discurso puede crear al sujeto pueblo con efecto material movilizador. La fuerza del discurso es solo el gatillador de una decisión, extraordinaria en tiempo y duración, de amplios segmentos de la sociedad de sustituir creencias unificadoras.

Efectivamente, sin discurso no ocurrirá cierta unificación; pero para que se dé esa unificación debe haber previamente condiciones de posibilidad de la unificación en el horizonte de previsibilidad inmediato de la gente. Sin esas

condiciones de posibilidad (que no dependen del discurso), el discurso es mera arquitectura lingüística como millones de otras. Se trata ciertamente de un debate que ancla en la filosofía del lenguaje de J. Austin, J. Searle y otros, y que, en el ámbito de la acción colectiva, solo puede ser resuelto mediante el estudio de las condiciones sociales, materiales y subjetivas, de posibilidad singulares de esa acción.

¿Cuál es la capacidad performativa del discurso político? ¿En cualquier momento un discurso puede ser performativo? Exclusivamente en algunos momentos singulares, y desde ciertos lugares sociales de enunciación, un discurso construye la realidad que enuncia. Por fuera de ellos, es simplemente una colección de palabras. Solamente en momentos en que hay una disponibilidad de un grupo de personas a desembarazarse de las antiguas construcciones discursivas; un vaciamiento del sentido del momento de la época y una apetencia a llenar esos vacíos con nuevas construcciones discursivas; en ese momento la fuerza del discurso *puede* producir lo que enuncia (puede ser performativo). Pero además su performatividad también está acotada. Hay un ámbito gigante, infinito en sus especificidades concretas, pero limitado en su espectro por izquierda y derecha del espacio de posibles cursos de acción, donde el discurso puede moverse. Evidentemente va a depender de las personas, del liderazgo, la habilidad política para que el discurso construya performatividad por acá o por allá, pero la performatividad no puede irse por donde se le dé la gana sin límite alguno. Que en medio de este "amplio espectro" de cursos de acción posibles, la construcción del *pueblo* movilizado vaya por el lado de una radicalización revolucionaria encaminada a desmontar las relaciones de dominación dependerá de la capacidad táctica de los líderes para desplazarse por las fisuras de mayor antagonización existentes, sin perder la fusión en marcha con la mayoría de los sectores sociales movilizados, y, por supuesto, de los errores que puedan cometer las élites gobernantes. Se trata de contingencias, pero de contingencias bien fundadas, es decir, con habilidad para gatillar las excepcionalmente abiertas condiciones de posibilidad de eficacia de la acción y el discurso.

En el año 2000, un discurso performativo de "el agua para los bolivianos" puede funcionar para crear un pueblo movilizado frente al gobierno, porque previamente una empresa extranjera acababa de apropiarse de todos los recursos hídricos de propiedad social, comunitaria y municipal; porque encima les triplica la tarifa de consumo de agua a los usuarios y les promete que las mejoras en el servicio se verán de acá a una década. Además, la retórica, anteriormente creíble, de que las empresas extranjeras traen inversión, mejoran el servicio, que había caracterizado el ambiente lógico y procedimental de la

sociedad neoliberal, carecen de material verificable ante unos "inversionistas" que se roban lo que es de todos, e "invierten" con el pago de los usuarios. Es en esta realidad objetiva que la credibilidad del régimen de privatizaciones se fisura, las tolerancias morales entre dominados y dominantes se diluyen y, con ello, el sistema de creencias dominantes, dando lugar a un debilitamiento de lealtades de las clases subalternas hacia los gobernantes y a su manera de enunciar al pueblo desde el Estado. Surge así un espacio de disponibilidad popular a nuevas enunciaciones que ordenen moralmente un mundo desquiciado y lleno de falsedades. Por tanto, los discursos desde la sociedad civil pueden tener efecto performativo, pueden crear otro sujeto "pueblo" desde abajo, ya sea con connotaciones progresistas o revolucionarias, o reaccionarias.

La dirección de la performatividad dependerá también del lugar de la enunciación. El Estado, de cierta manera, tiene el monopolio de la performatividad política con efecto vinculante, incluida la construcción de "pueblo" desde el Estado, es decir, subalternizado. La posibilidad de otro "pueblo" requiere la crisis de esa permanente capacidad performativa estatal. Pero la disputa de las eficacias discursivas emergentes ante esta crisis de dominación dependerá de su fuerza argumental, de su capacidad de engarzar con la experiencia vivida de los actores sociales y del lugar social desde donde se emiten los nuevos discursos que proponen construir un pueblo movilizado. En el ejemplo de Cochabamba, la enunciación discursiva eficaz no vendrá del lado de los partidos políticos parlamentarios opositores al gobierno, ni siquiera de la diminuta y antigua izquierda partidaria, también opuesta al gobierno, pero sin vinculación con la experiencia emergente del malestar popular. Vendrá de una nueva izquierda social enraizada en las propias estructuras organizativas populares, que ha ido creando legitimidad enunciativa por ser parte de las movilizaciones previas del pueblo, por participar en sus asambleas, por salir en defensa pública de sus derechos y que, por ello, son creíbles ante el pueblo. Este lugar de enunciación va a contar también como condición de posibilidad de eficacia del nuevo discurso creador de pueblo movilizado.

Estas condiciones de posibilidad material y subjetiva para que el discurso construya al sujeto pueblo; los límites de la performatividad definidos por las condiciones de posibilidad, y los lugares de enunciación para la eficacia discursiva son los elementos que el profesor Laclau no aborda. Este es el elemento decisivo que le falla a la propuesta posmarxista.

Entiendo que Laclau se está peleando contra el determinismo económico, contra el determinismo esencialista de las "condiciones objetivas". Y coincido con él: hay que criticar despiadadamente a ese objetivismo paralizante. En ese

sentido, Laclau cumple parcialmente con la recomendación de la primera Tesis sobre Feuerbach escrita por Marx, en la cual señala que el defecto del materialismo anterior radica en que "concibe la realidad bajo la forma de objeto, o de contemplación, no de un modo subjetivo". Y ante ello, la valoración transformadora del discurso es un intento por destacar el "lado activo" de la acción humana, que es lo que precisamente reivindica Marx de la labor de Hegel.

Pero este decisivo "lado activo" de la subjetividad (en Hegel, en los "objetos conceptuales", y en Laclau, en el discurso) no es trabajado como "actividad objetiva", diría Marx, es decir, no es estudiado en sus condiciones de posibilidad material singulares que habilitan efectos de eficacia material en el orden social. Y entonces, del activismo de los conceptos en Hegel, pasamos al activismo de los discursos en Laclau, sin ver que esos discursos han de tener el efecto de producir una realidad social solo en tanto se han creado condiciones de excepcionalidad, materiales y subjetivas, para producir nuevas realidades sociales. La fuerza de lo subjetivo ha de depender de una excepcional fragilidad de lo objetivo dominante, en la misma medida en que la capacidad de que lo subjetivo pueda objetivarse depende de la disponibilidad a la subjetivación que puede tener extraordinariamente lo objetivo.

La segunda observación al aporte de Laclau es más técnica y refiere al concepto de "cadena de equivalencias". Puede interpretarse como un eslabonamiento planificado de demandas de muchos sectores sociales, que resultan equivalentes por su no satisfacción por parte de los gobernantes, dando lugar a una unificación expansiva de lo popular con posibilidad de movilizar a todos. La "cadena de equivalencias" es una bonita frase y de hecho es utilizada por todo el mundo, pero en términos reales las cosas no funcionan de esa manera. No se hacen movilizaciones sumando agravios. La COB intentó hacer eso durante todo el régimen neoliberal (1985-2005): pliego petitorio donde sumaba treinta, cincuenta temas de distintos sectores sociales. Obreros y profesores (salario), campesinos (tierra), vecinos (luz eléctrica), estudiantes (presupuesto), gremiales (mercados), etc. Y cada año llegaba el pliego petitorio de la COB, que era un listado, y se convocaba a movilizaciones y paros por ese listado, y nunca funcionaba.

El añadido de que hay un punto nodal que ayuda a articular la cadena de equivalencias no resuelve la distancia con la realidad que muestra que los grandes momentos de irrupción de lo popular han venido jalonados por una condensación conflictiva de lo social en torno a una o dos demandas movilizadoras. Y es que, a diferencia de lo que creía Laclau respecto de la creciente heterogeneidad social que descentraría las experiencias de lo común, todas las

sociedades estatalmente unificadas tienen puntos de condensación resultantes, ya sea de los impactos de esa acción estatal con efecto vinculante en el espacio de su soberanía, o como acción colectiva de rechazo o sustitución de algún tipo de decisionismo gubernamental.

En Cochabamba, en el año 2000, muchos sectores que tenían sus demandas particulares y diversas se movilizaron por un solo tema: el agua. Hubo criterios de sumar cada una de esas demandas particulares, al estilo COB, pero sabiamente primó la táctica de concentrarse en ese solo tema que abarcaba intensamente a todos. Esa fue su virtud, y a partir de ello se desenvolvió una profunda transformación político estatal que dura hasta ahora.

Todos los sectores que anteriormente no se movilizaban ante la convocaría de "equivalencias" de la COB, ahora sí lo hacían en torno a una temática condensada que funcionó como un arco convergente en un solo punto, creando una fuerza de voluntades concentradas que pudo resquebrajar la sólida muralla del rechazo estatal. Y una vez movilizados por el agua, lograda la victoria de echar del país a la empresa extranjera, municipalizar la gestión, crear un sentimiento de poder de lo popular y fragilidad de lo neoliberal, se impulsó la "cadena de equivalencias", pero como modo de continuidad deliberativa del nuevo sujeto popular creado a raíz de la primera victoria, reafirmando lealtades, consolidando esperanzas hasta otro momento de condensación y fusión social popular que nuevamente se centrara en una única temática, la nacionalización del gas. Luego, la asamblea constituyente, es decir, universal, una demanda que cubre intensamente al conjunto y provoca una acción enérgica de todos focalizada en una singularidad. Y es que, en realidad, la construcción del pueblo movilizado siempre es un modo de unificación de la heterogeneidad, y requiere la producción de un *núcleo común* en torno al cual todos habrán de identificarse como copartícipes, como coproductores, y a lo que llaman precisamente *pueblo*.

La idea de la cadena de equivalencias puede funcionar entre pico y pico de la acción colectiva, pero no es exitosa en términos de comprensión de los momentos cumbre de la unificación de lo popular.

La cuestión del Estado

RP y AT: *En varias de tus conferencias sobre el Estado aparece la idea de "comunidad ilusoria", recuperada de los textos del joven Marx. A su vez, en diversas reflexiones generales que hacés sobre el Estado y los procesos políticos, ocupa un lugar central la relación entre lo particular y lo universal. Creemos que hacés una reinterpretación de los textos del joven Marx, intentando no solo elaborar una crítica, sino darle*

una productividad tanto a la idea de "comunidad ilusoria" como a la relación conflictiva entre lo particular y lo universal. Hay también allí muchas referencias a la filosofía política clásica. ¿Qué nos dirías al respecto?

AGL: Como buena parte de los marxistas formados en los años 70 y 80, hemos heredado una interpretación sobre el Estado apoyada en ciertos textos de Marx y, fundamentalmente, de Lenin, en los que, con justa razón, ambos autores se referían al Estado como un órgano de dominación sostenido en la violencia y la coerción. Lo que efectivamente es así, aunque no es únicamente eso. Hay momentos en que otras cosas del Estado son más relevantes.

El libro *El Estado y la revolución* es un clásico que de cierta manera ha permeado a varias generaciones radicalizadas. Es un texto de combate que Lenin elabora para pensar cómo va a enfrentar la dominación en plena guerra mundial y donde los Estados se muestran como ejércitos cabalgando encima de los pueblos.

Pero hay otras reflexiones de Marx que, sin negar esta dimensión de aparato de dominación, la contextualizan, la relativizan y la complementan. También es posible hallar en Lenin, especialmente en sus reflexiones sobre la realidad paradójica del Estado soviético después de la revolución de octubre de 1917, una mirada más compleja sobre la realidad estatal. No estaba ya el ejército del zarismo ni la policía secreta para reprimir a los trabajadores. La coerción ya no recaía en el mando de los empresarios para imponer sus decisiones y, pese a eso, Lenin decía, abrumado por los primeros resultados de la revolución, que pese a todo lo que se había hecho, con los soviets, se seguía teniendo "un Estado capitalista". Es un grito desesperado de Lenin y, de hecho, es una crítica implícita a todo lo que había dicho antes sobre el Estado.

Este tema de la "angustia" leninista respecto al desacople entre las tesis de *El Estado y la revolución* (escrito en 1917, pero antes de la revolución de octubre) y los resultados inmediatos de la revolución, estuvieron dando vueltas en mis reflexiones desde mis lecturas juveniles. Algo no calzaba; unas citas de los grandes teóricos, descontextualizadas, no coincidían de manera lógica con otras reflexiones de los mismos maestros y, peor aún, con el curso de muchos acontecimientos históricos. Los textos de Charles Bettelheim, con su habilidad para mostrar las tensiones entre democratización social y centralización estatal en plena Revolución Rusa, y las reflexiones de Nicos Poulantzas sobre el Estado como una condensación de correlaciones de fuerza, me ayudaron a descreer aún más de una definición instrumental y rígida del Estado. Había una relación

de codependencia y a la vez de diferenciación entre Estado y sociedad que se necesitaba tener en cuenta.

En México pude conseguir las obras completas de Lenin y leer la totalidad de los textos posteriores a 1917, pero además acceder a los *Cuadernos de la cárcel*, de Gramsci, a la producción de los gramscianos italianos y a la elaboración de intelectuales como José Aricó, Juan Carlos Portantiero o Ernesto Laclau, que proponían una relectura de la dominación y la emancipación desde el protagonismo de los actos de hegemonía. Esto hace que mi formación temprana en México esté pluralizada y no se haya encerrado meramente en la lectura tradicional de un marxismo más partidario.

Desde entonces no me sentí satisfecho con la mirada clásica del Estado que teníamos en el marxismo como solo un aparato de opresión de una clase sobre otra. Había mucho más.

En la etapa de mi estancia en la cárcel (1992-1997) no es un tema que haya reflexionado ni al que le dedicara tiempo y preocupación. En los años 90 lo dejo de lado y vuelve a ser una temática de mi interés a partir de la vivencia de formas de dualidad de poderes que me va a tocar experimentar con la Guerra del Agua y con el bloqueo campesino en el altiplano en 2000-2001.

En el caso de la Guerra del Agua es impactante cómo una asamblea de miles de sublevados construye una ley que será beneficiosa para todos los habitantes del país. La asamblea había devenido temporalmente en poder legislativo. Es una figura muy potente. ¿Qué está pasando aquí? ¿Cómo es posible que un grupo de personas coaligadas en torno a un agravio y fundidos en una acción colectiva no solamente rechacen una imposición, defiendan derechos, sino que construyan un universal, una ley para todos?

Luego, al año siguiente, en 2001, me va a tocar ser partícipe directo de cómo en el altiplano de La Paz, miles y miles de aymaras sublevados, desconociendo las decisiones del gobierno de entonces, construyen lo que ellos denominan su "cuartel indígena de Q'alachaca". No solamente desconocían las decisiones del gobierno, sino que tuvieron la osadía de construir una forma de asociatividad armada de masas. ¿Qué era el cuartel de estos aymaras insurrectos? Era una explanada en medio de dos montañas donde regularmente venían miles de comunarios por turnos con palos, piedras, dinamita, comida, viejos fusiles Mauser, fusiles nuevos robados del ejército y desfilaban diciendo: "Este es nuestro cuartel, nuestro regimiento y aquí vamos a enfrentar a los militares". En los hechos, se estaba rompiendo el monopolio estatal de la coerción; y si bien las armas eran rudimentarias, lo que importaba era la disposición a asumirse como fuerza colectiva beligerante y armada.

Estas maneras de actuar de las personas, entre 2000 y 2001, no encajaban con la mirada que nos daba la lectura marxista tradicional del Estado. Esta imbricación, entre contenciosa y complementaria, entre sociedad movilizada y aparato centralizado estaba visibilizando una cualidad íntima del Estado.

Algo había pasado en la mente de esas personas. Primero, la ruptura de un conjunto de lazos, de tolerancia moral con los gobernantes, que lleva a los insurrectos a armar, por su cuenta y riesgo, otra manera de construir lo universal e incluso la coerción; y que, al hacerlo, erosionan instantáneamente la legitimidad y la fortaleza de los antiguos monopolios de dominación. Pero, además, se trata de una ruptura que en su radicalidad tiende a proyectarse como relación estatal, ciertamente nueva, diferente, multitudinaria, democratizada, pero estatal. Era como si la fuerza estatal radicara en una manera (deformada) de estar organizada de la sociedad; y que la acción de la sociedad subalterna a reorganizar por cuenta propia sus vínculos, fracturando la fuerza estatal, requiriera para consolidarse una nueva relación estatal.

Estas experiencias de sublevaciones de los años 2000, 2001 y 2003, ampliadas a otros lugares del país, me hicieron retomar las líneas de trabajo sobre el Estado que habían quedado pendientes desde los años 80. El punto de apoyo para intentar anudar eso fue el concepto leninista-gramsciano de *crisis de Estado*. ¿Qué es una crisis de Estado? ¿Por qué hay crisis de Estado? ¿Qué significa? Crisis de la relación de dominación. Pero ¿por qué hay crisis de la relación de dominación? ¿Qué está sucediendo en la sociedad para que el Estado entre en crisis?: ¿porque no tiene el monopolio de la coerción?, ¿porque no tiene mando ideológico?, ¿porque no controla algunos monopolios?

Durante 2003, 2004 y 2005 trabajo lentamente estas categorías en textos periodísticos, políticos y académicos. La crisis de Estado es fundamentalmente un hecho de la propia sociedad y no solo del Estado mismo. Ha de haber crisis del Estado no porque en el Estado les pasa algo, sino porque la sociedad que anteriormente estaba cohesionada por el mando estatal comienza a pensar, actuar, opinar, imaginar cosas de otra manera, dando lugar a que los que detentan el poder del Estado comiencen también a dudar, a fallar, a actuar contradictoriamente.

Como lo había dicho Marx muchas veces: "Si quieres comprender el Estado tienes que partir de la sociedad". Eso es muy potente porque el Estado entonces es una forma de organizar la sociedad. Aquí el sujeto es la sociedad y no el Estado. El efecto es el Estado. Efecto que puede tener ciertos ámbitos de autonomía, pero el sujeto que le da cuerpo al Estado es la sociedad. ¿Qué pasa en la sociedad para que haya Estado? ¿Qué forma de sociedad es el Estado?

Es con esas ideas que intento ordenar lo que estaba pasando en la crisis estatal de 2001-2008, que va a tener como epítome la victoria de Evo en las elecciones de 2005, donde se va a consagrar, en el cerebro de las clases populares, el quiebre del orden colonial fundamental y primario respecto al "lugar" secular de las personas, respecto al color y cultura "natural" del poder. Los indios votaron por indios cuando jamás lo habían hecho. Había un cataclismo en la sociedad que se traducirá de manera institucional en una crisis de Estado.

Así, la categoría de Estado como "comunidad ilusoria" se presentaba como la metáfora que permitía envolver la complejidad de todo ello. Además, recuperaba una fructífera línea de trabajo de Marx para comprender los vertiginosos acontecimientos que comenzaban a desplegarse en la sociedad. El Estado como una manera (mistificada) de organización de la sociedad permitía comprender cuáles transformaciones en el comportamiento de las clases subalternas producían cataclismos en el armazón estatal. Pero, además, sacaba a luz que lo que aún sostenía una parte del viejo armazón agrietado del Estado neoliberal no era solo el monopolio de la violencia, sino, ante todo, el cumplimiento de algún tipo de comunidad (ilusoria) de bienes que ejercía el Estado.

Es así que iniciamos la gestión de gobierno un poco imbuidos de estas preocupaciones y expectativas. Y claro, la experiencia de gobierno de catorce años (encima de un gobierno altamente centralizado en términos de su administración burocrática y, a la vez, altamente descentralizado en términos de sus decisiones estratégicas: nacionalización de hidrocarburos, asamblea constituyente, desracialización del poder, distribución de la riqueza, que son el producto de decisiones resultantes de un cabildeo con organizaciones sociales y asambleas), sumado a las aperturas cognitivas que me habían permitido los sucesos de 2000-2003, me llevan a buscar formulaciones más precisas. Recuerdo un conjunto de textos entre los años 2009 y 2014 en los cuales desdoblo esta idea de "comunidad ilusoria" en un conjunto de paradojas. Ahí reflexionamos sobre el Estado en su realidad paradojal, no como un defecto, sino como una manera eficiente de existir: como comunidad, pero también como monopolio; como decisiones privadas, pero también como lugar de construcciones colectivas; como relación material y como relación ideal; como espacio de universales aunque bajo el empuje de intereses particulares, etc. De esta manera, el Estado se presenta como un nudo de paradojas reales en movimiento.

Recuerdo que, en ese y otros textos, no defino lo que es el Estado, sino que lo veo compuesto de paradojas. No logro todavía hacer un cierre con categorías. Eso lo voy a hacer recién a partir de este acercamiento concéntrico (de alguna manera las paradojas van delimitando tangencialmente un núcleo), cuando

estoy en el exilio en Argentina, en 2020. Con más tiempo de reflexión y en una charla de inicio de clases en la Universidad de Buenos Aires (UBA), resumo todas las búsquedas anteriores, en un concepto preciso del Estado como los *comunes por monopolios con efecto territorialmente vinculante*.

RP y AT: *De las conferencias que compilamos en este libro, la primera, cronológicamente hablando, en la que reflexionás sobre la cuestión del Estado, es del año 2010. La dictaste en la UBA bajo el título "La construcción del Estado". Diez años después, en 2020, diste otra conferencia en la misma universidad, titulada "El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la 'comunidad ilusoria'" (a la que te referiste recién). Sobre la base de la experiencia histórica y política de los diez años que mediaron entre ambas conferencias: ¿cambió algo en tu concepción del Estado después de ese tiempo? En tal caso, ¿qué fue lo que cambió y qué lecciones fuiste obteniendo con base en lo sucedido?*

AGL: Si se fijan, los textos que van de 2005 a 2020 son aproximaciones sucesivas. No logran todavía cerrar un concepto compacto, pero van añadiendo aspectos de un acercamiento concéntrico hacia una definición más precisa. Hay todo un bagaje reflexivo que voy recogiendo en el tiempo: la dimensión ideológica, moral, "ideal" pero también material y coercitiva del Estado. He estado preso cinco años, ¿cómo no voy a ver al Estado también como un aparato coercitivo? Lo es, pero no es solamente eso. Pude estar en la cárcel también porque había un consentimiento social respecto a que había que encarcelar a personas que cometieran tales o cuales transgresiones a cierto orden público.

Luego, desde 2001 a 2006, el Estado como condensación de legitimidades que vienen desde abajo y que, al interrumpirse parcialmente, producen un cortocircuito en el armazón estatal. Y, en ese sentido, es una manera de cristalizar de la sociedad, de ser de la sociedad (el Estado como un estado de la sociedad). Entre 2006 y 2020, pienso la potencia de sus monopolios y sus jerarquías circunstanciales. Comprendes que el monopolio coercitivo no es el más importante, aunque, llegado el momento (golpe de Estado de 2019), es el que, en última instancia, va a buscar colocar límites a ciertos cursos de acción política. Desde el Estado podemos ver cómo es que los monopolios más importantes, y en torno a los cuales se despliegan auténticas batallas de baja intensidad entre distintos sectores sociales, van a ser los monopolios sobre recursos económicos comunes (impuestos, tierras, derechos de propiedad, recursos naturales, inversiones, tipos de interés bancario, inversiones públicas, gasto social, niveles salariales, subvenciones, emisión monetaria, inflación, tasa de cambio de la

moneda, creación de mercados, etc.). Pero, además, para mantener, ampliar, validar o legitimar los monopolios sobre los recursos económicos comunes de una sociedad está el monopolio sobre la "historia" oficial de los lazos comunes de la sociedad, el entendimiento de lo que debe ser común o debería ser común para que la gente se reconozca como partícipe de una sociedad, etcétera.

Es la experiencia del gobierno la que te muestra que el Estado es mucho más que el monopolio de la coerción. Tiene cosas mucho más importantes, y lo vives a diario, cuando tienes un Estado que pasa de invertir 600 millones a 8000 millones de dólares. ¿Cómo se ha llegado a obtener esa posibilidad de decidir? Porque el Estado es un monopolio de las cosas comunes. Y son cosas comunes que se amplían. ¿Cómo se logra tener empresas del Estado? Porque hubo una predisposición de la sociedad a que las cosas que eran privadas pasaran a lo público. ¿Qué hizo el Estado? Nosotros, como gobierno del Estado, centralizamos y ejecutamos esa decisión; convertimos esa predisposición social en un hecho institucional monopolizado como gobierno. Pero, a la vez, vives desde adentro la paradoja: es la sociedad la que muestra predisposición y exigencia movilizada para este hecho. El Estado y ningún gobierno hubiesen podido tomar esa decisión si antes no hubiera habido una apetencia colectiva movilizada de ampliación de lo común. Pero una vez que existió esa predisposición de la sociedad (comunidad) en torno a bienes comunes (hidrocarburos, electricidad, agua), el Estado y nosotros como gobierno institucionalizamos esa voluntad colectiva mediante una serie de nacionalizaciones; pero al dar curso desde la autoridad pública del Estado a este decisionismo social, inmediatamente, queda monopolizado. La paradoja está ahí, en vivo. ¿Dónde surgen los hechos de comunidad? De la sociedad. Sin esos hechos desde la sociedad, buscando y construyendo comunidad en términos de cultura, idioma, gas, petróleo, minerales, identidad y poder, no funciona el Estado. Pero hay Estado porque, en tanto la propia sociedad no logre experimentar otra manera de materializar su necesidad y su lucha por bienes comunes, es el Estado, en tanto forma (fetichizada) de la unificación de la sociedad, el que centraliza, monopoliza, y arrebata esa decisión de comunidad para convertirlos en bienes públicos, es decir, ilusoriamente de todos.

En este recorrido de aprendizaje situacional, también hay, desde la ubicación al interior del mando del Estado, una comprensión del *fetichismo del Estado*, que me lanza a releer el primer tomo de *El capital* en su análisis del *fetichismo de la mercancía*, y que me dará nuevas luces sobre el fundamento material del *fetichismo del Estado*. Mercancía y Estado son dos momentos paralelos del mismo proceso de desdoblamiento fetichizado de la acción humana: el primero, del

trabajo humano; el segundo, de la comunidad. El fetichismo de la mercancía como poder social que se sobrepone al trabajador y lo domina no es algo exterior al trabajo, resulta de una *forma social* específica de cómo acontece el consumo material de esa fuerza de trabajo. El fetichismo del Estado, como poder público que se sobrepone a la sociedad, no es externo a ella; es lo común de una sociedad que se sobrepone a ella, y resulta de una *forma* específica de acontecer ese común, a saber, por monopolios. Ambos fetichismos, que *se presentan* como ilusiones, no son ilusiones que desaparecerían con un simple ejercicio de "conciencia"; tienen presupuestos y efectos materiales. Y en tanto esos presupuestos materiales no desaparezcan, seguirán siendo ilusiones objetivas, "espectralidad objetiva", al decir de Marx sobre el valor mercantil.

La "comunidad ilusoria" del Estado es pues una comunidad, solo que continuamente falseada por el monopolio de la comunidad. Es entonces un *ser* y *no ser* comunidad simultánea y continuamente. Ya ahí radica su núcleo místico y su irresistibilidad histórica.

La experiencia dentro del Estado (al interior de la "bestia") –y en una situación privilegiada– nos permite ver ciertas relaciones, como esta materialidad fluida del fetichismo estatal, pero también de otras de sus cualidades que hemos ido ensamblando en el tiempo para llegar a una definición más compacta del Estado.

En una conferencia del año 2009 organizada por el PNUD, les dije a los politólogos que estaban allí: "El gran error de los politólogos en el mundo en general y en Bolivia en particular es que no son economistas". Si no son también economistas no pueden entender lo que es la dinámica profunda del Estado, que es mucho más que la institucionalidad competitiva de élites, acuerdos políticos o pugna por el monopolio de las narrativas universales. Todo ello cuenta; pero lo real del Estado, el poder por el cual la gente pelea, hace estrategias, acuerdos, disputa y se mata es por ese monopolio de los recursos económicos comunes. Y para consolidar este monopolio de recursos materiales y mantenerlo en el tiempo, no se lo puede usar directamente como propiedad personal o de clase, a no ser que se esté dispuesto a erosionar su legitimidad. Se lo tiene que usar para todos. Pero en el "para todos" siempre hay un "todos" que son "más todos". En algunos casos los ricos y en otros los pobres; lo que dependerá no solo de una correlación de fuerzas políticas con efecto estatal, sino también de la posibilidad de limitar, influir o recortar el corporativismo de la burocracia, que monopoliza los poderes del Estado.

Entonces lo fundamental de la vida política es la economía. Es decir, la gestión de estos recursos del Estado. Por eso la frase que al respecto tiene Lenin

era muy certera: "la política es la expresión más concentrada de la economía". Y te lo dice el Lenin que está en el Estado, después de la Revolución de Octubre.

Hay una serie de revelaciones que se producen al interior de mi experiencia en la gestión estatal y que mejoran algunas precisiones conceptuales, las corrigen y las enriquecen. Ya fuera del gobierno, cuando intento hacer una recapitulación de la realidad paradojal del Estado, veo que todas esas paradojas convergen en una única realidad objetiva del Estado: es el monopolio de lo común de una sociedad o los comunes por monopolios con efecto vinculante.

Hay un momento importante en esta construcción práctica, política y teórica del concepto de Estado que es la reflexión que hago sobre el balance de la Revolución de Octubre al recordar los cien años del acontecimiento. Escribí un textito que fue publicado por Akal y luego lo presentamos con Pablo Iglesias en Madrid en 2018. De hecho, la presentación del texto es más dura, marcada por esa lógica de despedida que les decía que tenía ya desde antes cuando digo: "Toda revolución parece estar condenada al fracaso". Y así comienzo mi exposición.

¿Cómo es eso que toda revolución parece estar condenada al fracaso? Claro, si una revolución social, que se produce en un país con la tendencia a superar el orden capitalista de la vida social, no logra articularse, apoyarse, nuevamente impulsarse con las luchas o revoluciones que pueden estallar en otros lugares, a mediano plazo lo más probable es que con los meses y años pierda su fuerza creadora, su irrupción democratizadora de masas, su disponibilidad a superar la lógica del *valor de cambio* mercantil para cuantificar la riqueza. Y a medida que pasa ello, se irá acentuando la tendencia a concentrar la iniciativa histórica en una nueva élite de Estado, emergente de las luchas revolucionarias, popular, pero que gradualmente igual irá centralizando decisiones ante cada dificultad que las clases populares movilizadas encuentren para cogestionar los asuntos comunes, ante cada obstáculo que los trabajadores tengan para universalizar la producción de la riqueza como *valor de uso*. Una nueva élite irá resolviendo administrativamente, y más eficientemente que las formas de autoorganización local, los problemas diarios de abastecimiento, del comercio, de la disciplina laboral, de la planificación estratégica, impulsando aún más, sin proponérselo, a que la sociedad movilizada vaya replegándose a sus preocupaciones corporativas o personales.

No existe la movilización permanente, y en los momentos de inevitable reflujo, el hábito social a la delegación de decisiones se irá imponiendo, el apego a la lógica de la mercancía y la ganancia empresarial irá retomando el horizonte de expectativas y modos lógicos de proceder, reconstruyendo plenamente la "comunidad ilusoria" del Estado. Solo un levantamiento en otro país, en otra

región, y luego en otro, puede darle un respiro a la primera revolución, permitir que se sedimenten de mejor manera sus logros, e impulsarla a retomar nuevos y audaces caminos de democratización radical de la política, de la economía, etc. Y este nuevo levantamiento necesitará a mediano plazo de otra revolución, y esta de otra y otra, hasta un momento en que la mundialización de los levantamientos tenga tanta fuerza capaz de crear un nuevo principio de orden planetario tan vigoroso o mayor que el principio planetario dominante del orden capitalista, como para iniciar un largo período de disputa mundial de dos principios de orden cosmopolitas que, al tiempo de priorizar el *valor de uso* por el *valor de cambio* de la riqueza material, vayan potenciando la comunidad por encima del monopolio, es decir, disolviendo en un largo camino el Estado como modo de unificación de la sociedad.

Sin este gradual encadenamiento terráqueo de las revoluciones, o, excepcionalmente, de recurrentes oleadas revolucionarias en el país, que luego se acoplen a levantamientos en otras regiones, la tendencia y esperanza de lograr un cambio estructural de las relaciones económicas y políticas capitalistas irá languideciendo, dando paso a una reorganización del orden capitalista. Esto no significa que la revolución no haya logrado enormes y decisivas conquistas para las clases menesterosas, que no haya dado impulso a espacios de sustancial democratización de la política, a la obtención de derechos sociales vitales y a una mejor manera de distribuir la riqueza. Se trata de conquistas sociales presentes también como objetivos finales para una parte de los sublevados que verán temporalmente alcanzadas sus expectativas. De hecho, la historia, hasta hoy, solo avanza de esa manera; y desde el punto de vista mundano de las clases populares avanza positivamente mediante estos nuevos derechos colectivos, mediante la ampliación de lo común, aunque sea monopolizado; mediante la mejora en las condiciones de vida, en la igualdad y el reconocimiento. Sin embargo, la promesa también anidada en la revolución, de iniciar un período de transición que modifique radicalmente las estructuras de la producción de la riqueza y las relaciones de toma de decisiones, deberá aguardar otro tiempo, a la espera de una contingencia, que algún rato, de alguna manera, inaugure otro modo de producción de la historia.

Las experiencias de la izquierda europea

RP y AT: *En este libro incluimos dos conversaciones con dos de los principales referentes de la izquierda española (Pablo Iglesias e Íñigo Errejón). La atracción de ellos hacia tu figura y hacia el proceso político boliviano es innegable. Al mismo tiempo,*

tu voz circuló bastante por Europa occidental en general. ¿Qué aprendizajes sacás del diálogo con Podemos y la izquierda española? ¿Qué potencias y límites encontrás en el intento de apropiación que esos referentes buscaron hacer de las experiencias latinoamericanas?

AGL: Fue una sorpresa muy grata saber que en España había colectivos políticos que tenían un interés respecto de las experiencias latinoamericanas en general, y la boliviana en particular. Y, lo más importante, sin miradas paternalistas. A diferencia de lo que sucedía en otras ocasiones con la izquierda europea, incluso marxista, que se acercaba a las luchas sociales latinoamericanas con un aire de paternalismo comprensivo, los nuevos colectivos que se interesaron por los levantamientos sociales y gobiernos progresistas venían a buscar claves para comprender e incidir de mejor manera en su propia realidad. Es decir, no llegaban a enseñar, sino a aprender. Yo veía en el colectivo que luego se va a formar como Podemos una apetencia por ir a encontrar claves que les permitan entender su propia realidad, sabiendo que son realidades muy distintas, pero que en lo popular, en la cualidad universalista de la construcción de lo popular en América Latina, había claves para descifrar potencialidades de luchas universalistas, sociales, comunitarias en el caso europeo. Traían una apetencia de cambios en su país, al igual que otros colectivos que llegaron de Francia, Italia y Grecia.

Cuando se dan las movilizaciones españolas de los indignados del 15-M, me sorprenden porque yo había estado un poco antes en Madrid para dar una conferencia y, si bien se notaba un despertar en la juventud, en conversaciones con distintos colectivos políticos no se percibía aún el desplazamiento de las capas tectónicas que estallarían en los siguientes meses poniendo en crisis el bipartidismo moderado español e, incluso, los modos de representación política de una nueva generación.

Tiempo después, bajo el impulso de la gran movilización social, comenzará a constituirse Podemos, lo que me lleva a estar más atento a los vínculos con los compañeros de allá, no para instruir o guiar nada, sino para entender lo que estaban haciendo, para intentar escudriñar cuáles eran las tendencias y las posibilidades a futuro de lo que estaba naciendo. Todo sucede muy rápido, llevando a Podemos a intentar sobrepasar en representación parlamentaria al Partido Socialista Obrero Español (PSOE) en las elecciones, el famoso *sorpasso*. Era una pequeña organización que había explosionado. Un *big bang* político que se expandía de una manera sorprendente, modificando y poniendo en riesgo el viejo sistema político bipartidario del Partido Popular (PP) y el PSOE.

Permanentemente recibía información, preguntaba y consultaba. No me sentía en la capacidad de sugerir, pero sí quería entender.

Cuando en 2016 no se logra el *sorpasso* por una breve distancia en los escaños, viene el reflujo de Podemos. Han hecho todo el esfuerzo para ganar electoralmente y llevar el malestar social hacia una nueva representación política estatal, y al no lograrlo, hay varias posibilidades para procesar este resultado. Una de ellas será el "bajón", el repliegue fracturado de la organización, como finalmente sucedió. Pero también había otras opciones, como la de seguir impulsando la movilización unificada de la sociedad, mantener las banderas de agitación en torno a los nuevos universales que se habían gestado en medio de la indignación colectiva contra los poderes económico-políticos dominantes, mantener cohesionado en la acción al núcleo dirigente, etc.; tal como lo hizo por ejemplo el MAS de Evo después de las elecciones de 2002, cuando obtuvo el 20% de apoyo electoral, a menos de un punto del ganador.

El riesgo de un desmoronamiento moral resultante de una manera impulsiva de procesar la historia había sido también una tentación nuestra en el año 2002, que logró ser reconducida por una estrategia de asedio intensivo y de largo plazo al orden estatal dominante. Lo sabíamos y podíamos prever ciertas consecuencias. Intenté reflexionar sobre cómo convertir el 20% (que luego resultará una especie de cifra mágica de las nuevas izquierdas: en Perú, con el Frente Amplio de Verónika Mendoza en 2016, y en Chile en 2017, con Beatriz Sánchez, del Frente Amplio) en un sólido piso para impulsar nuevas luchas políticas. La clave consistía en comprender bien el momento histórico de la sociedad española, precisar si era una excepcionalidad, es decir, una crisis estatal de corta o larga duración, y, dependiendo de eso, tomar decisiones para convertir el pequeño o mediano invierno que venía en un instante de fortalecimiento de tus estructuras de vínculo con la sociedad, que se había visto conmovida con los sucesos políticos recientes, para apuntalar una victoria a mediano plazo.

Recuerdo que ese era el criterio que tenía: convertir esta victoria (que a la vez también era "derrota" por las enormes expectativas que habían depositado en ganarle al PSOE) en un proceso de acumulación para futuras victorias. Pero lo que sucedió fue totalmente distinto. Comenzaron a surgir las pugnas internas, las distintas tendencias, las peleas por centralizar, por cohesionar un aparato más partidario (ya muy centralizado), por consolidar unos liderazgos en detrimentos de otros. Es decir, una querella más de convento, encerrada y centrada en sí misma, abandonando la política y el vínculo frente a la sociedad (sus expectativas y su potenciamiento).

Vi eso como un gran error, que se va a repetir luego en América Latina cuando no se sabe administrar el 20% alcanzado. El 20% es un umbral político que, dependiendo cómo lo entiendes y lo proyectes en la acción, puede conducir al gobierno, a una mayor transformación social, o bien, a desaparecer.

El síndrome o punto de inflexión del 20% no se supo conducir en el caso español. No hay recetas de cómo administrarlo más allá de afirmar siempre: "No reduzcas la política a la pelea interna de aparatos políticos; no centres la acción política en la competencia de líderes; reorganiza la lucha política en función de los agravios y deudas reclamadas por la mayoría de la sociedad; fusiona la construcción de liderazgo con la capacidad de acompañar y reivindicar esas demandas colectivas; gana en la batalla diaria el modo de designar el orden de las cosas y los horizontes de acción posibles, etcétera".

Lamentablemente, nuestros peores temores se realizaron. Nos tocó ver a distancia cómo, poco a poco, ese gran proyecto de Podemos se iba desmoronando, fraccionando, debilitando. Las veces que pude ir a España intenté no tomar partido por ninguna de las dos corrientes. Ni por la corriente de Pablo ni por la de Íñigo. De hecho, me reuní con ambos y, más que recomendar algo, mis reuniones eran para oír qué estaban pensando y meramente pedir que no gastaran tanta energía en la batalla interna, ya que había mucho que hacer en las batallas reales de la sociedad como para estar desaprovechando tanta energía en las cruzadas por el liderazgo. Pero mis reflexiones eran muy respetuosas, pequeñas, puntuales, para no generar susceptibilidades. Era su propia experiencia y yo simplemente era un compañero entusiasmado con lo que estaba pasando allá.

Ciertamente la experiencia de Podemos me ayudó a entender algunas cosas que habían pasado en Bolivia y que habían permitido que no tuviéramos la debacle. También me permitió entender la importancia de ciertos comportamientos individuales al momento de consolidar liderazgos políticos en momentos muy tensos. Los comportamientos individuales también pueden derivar en distintos cursos de la lucha política colectiva. No es que el comportamiento individual es un tema meramente subjetivo o sin importancia. En momentos de mucha intensidad de la vida política, una actitud personal puede ayudar a ir hacia un lado o hacia otro. Una delicada trama de moleculares convergencias emotivas, personales e ideológicas dan curso a tal o cual acción colectiva.

RP y AT: *Un espectro que recorre varias de las conferencias de los años 2015, 2016, 2017 es el de lo ocurrido en Grecia con la experiencia de Syriza. Fuiste haciendo por esos años varias apreciaciones parciales al respecto, quizá sin la distancia de*

tiempo necesaria para una reflexión más sustantiva. ¿Qué lecciones creés que deja esa experiencia habiendo ya transcurrido algunos años?

AGL: La experiencia de Syriza fue otro momento inicialmente muy grato. De hecho, me tocó conocer al expresidente Alexis Tsipras en varios encuentros de la izquierda europea y el mismo compañero solicitó reuniones, y yo encantado modifiqué agendas para poder encontrarme con él. Representaba, junto con Podemos, los intentos europeos por construir desde la izquierda una alternativa que supere el socialdemocratismo liberal que había aniquilado la vitalidad social y cultural del continente.

Eran básicamente reuniones informativas. Alexis nos contaba lo que estaba sucediendo allá y yo le relataba lo que habíamos hecho acá. El interés fundamental de él en esos tiempos radicaba en las acciones económicas que habíamos implementado para poder tener un soporte económico soberano para políticas sociales redistributivas. Y yo le informaba sobre el tema de la nacionalización de los hidrocarburos, la electricidad, la elevación de los impuestos en la actividad minera, etcétera.

Luego, después de un par de años de todo eso, Tsipras alcanza la presidencia de su país, lo que nos alegró muchísimo. Y claro, comenzó a comprimirse y a intensificarse el tiempo político. Se dio que, en junio de 2015, justo unas tres semanas antes del referéndum griego que rechazó las brutales condiciones de "rescate económico" impuestas por la Unión Europea, se organizó en Grecia un encuentro mundial de apoyo y solidaridad con su proceso político; y fuimos entusiasmados.

Me tocó exponer lo que había pasado en Bolivia en unas reuniones más públicas. Yo ya traía en mente la preocupación que tenía el presidente Tsipras sobre las medidas económicas. Luego hubo una organización de un encuentro más cerrado donde había muchos intelectuales. El que dirigía y encabezaba eso era Tariq Ali. Eran encuentros que ya no eran públicos, en torno a qué podía hacer el gobierno de Grecia para enfrentar el conjunto de grilletes con los que estaba siendo asfixiado por la comisión económica europea, Angela Merkel, la "troika" (como ellos le llamaban).

Fue interesante. Estuve todo un día en esa reunión y luego tenía que regresar. Había mucha reflexión bastante teórica, y no por eso menos importante, pero poco práctica. Había muchas personalidades que se acercaron al tema de la gestión del Estado, pero desde una mirada bastante libresca. Estuve oyéndolos durante varias horas y se veía que muchos de los compañeros no entendían lo

que era el Estado. No entendían cómo funciona el Estado, tanto en su dinámica interna como en su síntesis conflictiva de cómo es la sociedad.

Cuando me tocó exponer intenté concentrarme (sin decir lo que tenían que hacer) en señalar que nosotros enfrentamos problemas no iguales, pero cercanos, y tomamos estas decisiones. Una de las cosas principales que les decía es que los empresarios, grandes y extranjeros, se mueven bajo lógicas específicas de su actividad, y un Estado de un gobierno progresista revolucionario no podía acercarse a las negociaciones de una manera ingenua sobre el poder que tienen, ni aceptando su lógica de negocios. El mecanismo de relación con ellos debía tener una dimensión de mutuo beneficio (para el Estado y para ellos) pero absolutamente jerarquizada, porque ellos se guían por el beneficio privado de pocos, y el Estado por el beneficio de toda la sociedad, especialmente de las mayorías laboriosas. Y para ello había que definir el marco de negociación jerarquizado. El gobierno del Estado, antes de concurrir al encuentro, debería hacer saber su poder de presión, de conocimiento, de legalidad, es decir, la fuerza de sus monopolios, para que, al momento de la negociación, los empresarios ya sepan lo mucho que pueden perder, en términos de ingresos económicos, de juicios, de prestigio de marca, etc. No hacer eso era sencillamente ir a capitular.

Di el ejemplo de cuando éramos gobierno y tuvimos que ir a negociar con Repsol, Total, BP y Petrobras. Es decir, con tiburones del sector petrolero. Lo mismo hicimos con la telefónica italiana, con las empresas eléctricas norteamericanas, del agua francesas, etc. En todos los casos, antes de sentarnos a dialogar, mandamos a nuestros ejércitos de auditores para revisar sus cuentas, auditar sus pagos de impuestos, verificar sus deudas y sus juicios. Y una vez descubiertos el conjunto de errores, fraudes y evasiones que involucraban centenares de millones de dólares y juicios internacionales que podían llevarlos hasta la cárcel, una vez de haber verificado este rosario de irregularidades, recién nos sentábamos con ellos. De hecho, nos sentábamos haciéndoles saber (se encargaban los auditores) que conocíamos sus fechorías. No solamente las sabíamos, sino que las habíamos judicializado. Solamente ahí, sobre un hecho de fuerza, te sentabas con ellos y negociabas.

Tenías de tu lado toda la estructura estatal en funcionamiento, desplegada como poder de Estado, es decir, como capacidad de poder legal, impositivo, comunicacional de Estado focalizada sobre todas las fechorías que con seguridad cometen los grandes empresarios; para empujarlos a que acepten un acuerdo de "mutuo" beneficio (pequeño para ellos, pero beneficio al fin) con un huracán de procesos encima de sus cabezas poniendo en riesgo su dinero, sus ganancias, su estabilidad, su prestigio y hasta su propiedad. Esa es la manera de negociar con los empresarios.

Si podíamos decirles algo era eso que habíamos aprendido con el tiempo en el manejo del Estado. El poder estatal es una relación fluida que, si no se la ejerce desde uno de los bloques sociales movilizados, en este caso desde las clases subalternas a través de su gobierno y su voz en el referéndum, lo ejercerán otros, en este caso, los banqueros alemanes y el Fondo Monetario Internacional (FMI). Les decíamos que ir al encuentro con la troika para ver si les van a dar un préstamo o a liberar los cajeros automáticos no podía hacerse desde una posición de desventaja y de petición. Ellos no se mueven políticamente en función de criterios morales, de apoyo a la población o de conmiseración hacia los griegos. No, ellos se mueven en función de la materialidad y terrenidad de sus intereses. Si vas a confrontarte y no tienes los medios para poner en riesgo los medios que ellos tienen, te diriges a una batalla perdida. La información que recopilábamos es que el pueblo griego estaba prisionero y maniatado por el euro, manejado desde Bruselas, por las deudas gestionadas por los banqueros alemanes. La pérdida de la autonomía del Banco Central para tener sus propios recursos, la dependencia de los alemanes para cualquier inversión era una locura producida décadas atrás a nombre de un "europeísmo" gestionado por el Bundesbank y los ordoliberales. Estaban amarrados del cuello y si ellos no le ponían otra soga al cuello de los empresarios, no iban a poder cortar la soga que tenía el pueblo griego.

Mi exposición fue bastante dura y algo brutal. Iba a quedarme solo dos días y tenía que ir directo al grano, e intenté transmitir de la manera más camaraderil posible lo que había sido útil para nosotros. Pero creo que ya todas esas reflexiones eran en vano. El aire a impotencia, a no asumir riesgos estaba en las miradas de las autoridades griegas. Cuando uno lee las reflexiones que hace el exministro de Economía Yanis Varoufakis de cómo se dieron las negociaciones con la troika, o cuando uno se entera por otras investigaciones sobre ese momento decisivo para la apertura de nuevos cursos de acción de la política y economía europeas, ve que las decisiones ya estaban tomadas incluso antes del referéndum. Hasta ahí llegó mi cercanía, mi seguimiento y mi esfuerzo por tener este vínculo con el proceso político griego de entonces. Después de mi regreso, a las pocas semanas vino todo el descalabro del que, hasta el día de hoy, la izquierda griega no se recupera.

Luego, he tenido vínculos con las alas más radicales del movimiento, que estaban dentro del gobierno entonces y que ahora están en una posición marginal, intentando recuperarse de las heridas y trabajar desde abajo. Ya es un nuevo proceso de reconstrucción de la lucha de largo plazo y desde abajo que va a tardar un buen tiempo.

RP y AT: *¿Creés que nos dicen algo las experiencias de la izquierda europea acerca de un problema sobre el que venís pensando hace tanto tiempo: el de si la revolución surge en el centro o en las extremidades del cuerpo capitalista?*

AGL: Creo que esta preocupación que mencionan está resumida en esa conferencia en Madrid con Pablo Iglesias presentando el libro sobre la Revolución de Octubre. En el sentido de que toda revolución parece estar condenada al fracaso… en tanto no halle el apoyo, el refuerzo, la complementariedad y la articulación con otros levantamientos y revoluciones en otros países del mundo. Eso va a suceder siempre, pero las revoluciones que estallan, aun a riesgo de fracasar en su resultado final, pese a su aislamiento, son la manera en que los pueblos conquistan sus derechos localmente. No hay otra forma de conseguir derechos socialmente; así ha sido siempre. Los últimos trescientos años los trabajadores urbanos, rurales, de las fábricas o de las casas han logrado ampliar derechos o reconocimientos a través de estas experiencias fallidas en su objetivo final, pero que en sus objetivos más inmediatos logran importantes victorias, anclan derechos, preparando las condiciones de un nuevo levantamiento.

Además, solo mediante estos estallidos locales es posible imaginar que, en algún momento, algún día, se dé una sincronización de muchos estallidos que le den un carácter más o menos universal a un levantamiento que pudiera transformar las relaciones de vida y de economía en la sociedad. Uno dice: "¿Cuándo podrá darse eso?". En uno, cien o trescientos años. Nadie sabe. Las revoluciones son contingencias históricas. Nadie puede decir cuándo estallarán; pero apuestas a que algún rato, inevitablemente estallarán, y confías, peleas para llegar a esta sincronicidad de levantamientos entre lo que Marx llamaba "extremidades" y "centro" del capitalismo, que puedan articular otro universal-planetario con la capacidad de trastocar el orden universal-planetario del capitalismo. En cada revolución local está la esperanza de otra revolución. Si no se da en un momento, esperas a que en el siguiente sí se dé. Algún día tendrá que darse.

Lo importante de estas experiencias que se están dando ahora en Europa es que también ese continente, así como Estados Unidos, se está moviendo después de un letargo social, político y cultural de décadas. Buena parte de la estabilidad del "centro" ha radicado siempre en la exacción y la asfixia de las extremidades del cuerpo capitalista. El bienestar del Norte, no exclusivamente, pero también se cimienta sobre la explotación y expropiaciones de los pueblos del Sur, a través de precios de materias primas, el intercambio desigual, los flujos de la fuerza de trabajo mundial, la proletarización de las "extremidades", la externalización de los costos ambientales, la deuda externa, la fuga de capitales, etcétera.

Durante un buen tiempo (de hecho, los últimos cuarenta años de predominio neoliberal) el "centro" capitalista, después de las derrotas del movimiento obrero organizado en sindicatos, no vivió grandes conmociones. Hubo momentos importantes de lucha, pero eran más de articulación de activistas y ONG, que ellos llaman "sociedad civil". Pero recientemente hemos visto en el siglo XXI, y especialmente en la segunda década, conmociones sociales en el Norte, crisis que afectan a las clases subalternas. Es decir que atraviesan todo el cuerpo social (no solamente al núcleo de los activistas), a la gente humilde, al obrero, al vecino, a la empleada, al comerciante, al profesional medio.

La emergencia de populismos de derecha, la fascistización del liberalismo extremo, la exacerbación de los racismos y la propia debacle del "progresismo liberal" en los países del "centro" capitalista hablan de un desplazamiento de las capas tectónicas de la sociedad. La propia crisis del discurso del "fin de la historia" abrazando la globalización y el libre mercado muestra que las antiguas tolerancias morales se están resquebrajando. El asalto al capitolio norteamericano habla de un profundo pavor conservador al declive de una época global, resultante de una pérdida del horizonte de previsibilidad de las sociedades del capitalismo avanzado.

Malestar social, incertidumbre estratégica, apertura cognitiva, pasmo predictivo, crisis económicas, todos los males que antes caracterizaban a las "extremidades" del cuerpo capitalista, van también apoderándose gradualmente de las sociedades del "centro". En la angustia que provoca esta cualidad liminal del tiempo histórico, todas las sociedades se ven obligadas a sumergirse en un estupor sin destino. La pandemia, el paro económico de 2020, los devastadores efectos del cambio climático no hacen más que intensificar el desvanecimiento del horizonte predictivo de la sociedad mundial. Lo que se sintió primero en las "extremidades", ahora llega al corazón del cuerpo capitalista y produce una sensación de tiempo detenido, de desapasionamiento con la utopía del mercado total.

Y en algún momento de este largo caos generalizado, emergerá un horizonte persuasivo y emotivo que vuelva a organizar el horizonte predictivo, imaginado, de las sociedades. Y ojalá, cuando eso suceda, sea el imaginado, pugnado por las clases subalternas del mundo entero.

La coyuntura actual

RP y AT: *En los años 70, América Latina fue víctima de una ofensiva conservadora que se desplegó esencialmente a través de golpes de Estado. En el último quinquenio*

hemos vivido una ofensiva en el mismo sentido, aunque bastante distinta en términos políticos. ¿Qué similitudes y qué diferencias históricas señalarías entre ambos procesos de ofensiva contra los pueblos de la región?

AGL: Hay una similitud estructural, aunque unas diferencias estratégicas y tácticas importantes. La similitud estructural es que la ofensiva militar de fines de los 60 y 70 y la ofensiva neoliberal de 2015 en adelante son expresiones autoritarias de un orden socioeconómico crepuscular. En el caso de los años 60 y 70, era el capitalismo de Estado en declive que, para organizar su repliegue y reemplazo bajo mando conservador, recurrió a su versión militarizada. En el caso de 2015 en adelante, es el ocaso del neoliberalismo cuyos conductores y beneficiarios se repliegan a su versión autoritaria y enfurecida.

En ambos casos estamos ante formas de organización económica y social que van languideciendo y, ante la incertidumbre de lo que vendrá, o ante la pérdida de control de cursos de acción posibles de carácter popular, las élites económicas y políticas tradicionales, incapaces de proponer horizontes de sociedad que seduzcan el entusiasmo social, se repliegan a adaptaciones violentas, incluso fascistizadas, del capitalismo de Estado, en unos casos, o del neoliberalismo, recientemente.

Es el síntoma de un modelo de organización económica, política y cultural de la sociedad que ha entrado en un momento crepuscular, en un estado de lento, complejo agotamiento y, entonces, hay un empeño por reciclarlo a la fuerza, sin hegemonía, mediante el ejercicio de mecanismos autoritarios violentos, en algunos casos casi golpistas como en Brasil con Bolsonaro y en Bolivia por medio de un golpe de Estado y masacres.

Pero, a la vez, también hay notables diferencias tácticas y estratégicas. En los años 70-80 del siglo XX, son los militares los que asumen la conducción de emergencia del Estado, o la condición de emergencia final de la realidad estatal aparece como forma de gobierno. En el caso del neoliberalismo fascistizado, hay presencia militar para amenazar o ensangrentar a la sociedad, pero no hay una toma de mando duradera del gobierno. Al menos hasta ahora.

La segunda diferencia es que en el momento crepuscular del llamado Estado "burocrático autoritario" ya se comenzó a experimentar un nuevo horizonte social y estatal: el neoliberalismo. En Argentina, las privatizaciones comenzaron con Videla, en Bolivia con el dictador Banzer. En los dos casos se destinaron los recursos del Estado para potenciar a una burguesía agroexportadora; en tanto que en Chile, con Pinochet, se avanzó con más audacia en la destrucción del Estado social y su sustitución por un régimen de libre mercado generalizado.

En la actualidad, el autoritarismo de las derechas no es precursor de un nuevo horizonte económico-social. Al contrario, es un regreso al neoliberalismo fallido de los años 90 (que dio lugar a las explosiones de descontento y el nacimiento de las experiencias progresistas continentales), solo que ahora recargado, violento, racializado, cabalgando en el odio de clase frente a los pobres. No hay, en las nuevas derechas, la expectativa de un nuevo horizonte, de una nueva época económica y social que pudiera permitirles una ola de larga duración de estabilidad y consolidación. Hoy están jugando a un tacticismo y a un inmediatismo desesperado sin horizonte estratégico, a no ser que la privatización globalista, pero sin democracia, sea lo "nuevo".

En las similitudes tácticas se puede mencionar este *revival* del rancio discurso anticomunista anacrónico. Los anacrónicos no somos los comunistas, sino los anticomunistas. Es una ideología delirante de la etapa crepuscular del neoliberalismo.

RP y AT: *Por otro lado, también hemos observado en los últimos años un conjunto de insurrecciones populares, al estilo de la clásica* huelga de masas*, para recuperar el concepto de Rosa Luxemburgo, pero con derivas muy distintas en lo político según cada experiencia nacional. ¿Qué pensás al respecto cuando ves lo que ocurre con los casos de Chile, de Ecuador, de Perú y de Colombia?*

AGL: Toda *crisis de Estado* (que es mucho más que una crisis de gobernabilidad, que se resuelve con acuerdos, pactos políticos y tranzas ministeriales) es, en esencia, un desborde social. Es la ruptura de las tolerancias que las clases subalternas le otorgan a las decisiones gubernamentales. Es un despertar político del pueblo, o de los pueblos, que descreen de la autoridad política tradicional, de su palabra y de las formas oligárquicas de tomar decisiones. Sienten que, si no participan ellos, nadie los va a tomar en cuenta, ni nadie va a preocuparse por sus intereses. Es una intensa politización social, una democratización plebeya de la política decisional. Todos los países donde se han dado gobiernos progresistas, fruto de movilizaciones sociales, han pasado por las mismas situaciones, con diferencias por sus particularidades nacionales, pero con el mismo camino de un despertar social.

El monopolio estatal funciona mientras la gente acepta el monopolio de la comunidad. Cuando la gente no acepta el monopolio de la palabra, de la decisión sobre cosas comunes que tiene la sociedad, del cuidado, de la protección, del reconocimiento, entonces el orden estatal vigente comienza a grietarse. Se

convierte, metafóricamente hablando, en un queso gruyere que está agujereado por todos lados, porque es la sociedad la que le da cuerpo al Estado.

Ahora Chile, Colombia y, a su modo Perú, están viviendo (unos más radicalizados que otros) este proceso de alejamiento de la sociedad con respecto a las formas tradicionales de monopolizar las decisiones sociales. En aquellos países donde aún hay fragmentos de movimiento sindical (porque todos los países han sido objeto de procesos de desindicalización brutal en los cuarenta años del neoliberalismo), comienzan a tener un papel importante; pero la sociedad en movimiento va creando otras formas de articulación colectiva plebeyas, más eficientes, bajo la forma de multitud sublevada. Lo importante es que, como siempre, se construye una comunidad real en las calles. No hay otra manera de construir comunidad que no sea mediante el encuentro corporal, cara a cara. No hay comunidad en internet ni en las redes. Me refiero a la comunidad en el sentido vivo y revolucionario. Puede haber comunidad de odios, de resentimientos, pero la comunidad creadora de futuro y de universales es aquella que se construye en la fusión entre personas en las calles, en las plazas, en las movilizaciones, en las marchas, en las reuniones y en las asambleas.

En la medida en la que eso se extiende, paralizan ciudades, entradas a las fábricas, al transporte, al comercio. Pues bien, aquí viene un debate interesante: ¿Basta por sí misma la movilización? El caso de Colombia te está diciendo que no. Las movilizaciones no se las puede inventar; estallan por dinámica propia, no planificada por ningún líder ni partido. Pero, una vez desatadas, lo que pueden hacer las fuerzas y liderazgos revolucionarios es impulsar las tendencias más revolucionarias, ayudar a la articulación en marcha de nuevos sectores, contribuir al debate de modos de planificación eficiente de convocatoria y plazos, a fin de mantener el fuego vivo de la participación, a la obtención de victorias que alimenten la confianza en nuevas movilizaciones, etcétera.

En el caso colombiano pareciera que lo que ha ido sucediendo es que los sectores más radicalizados han tomado el control de la movilización y de los tiempos de la acción colectiva, ocasionando que otros sectores populares, que requieren de otros tiempos y nuevas formas de legitimación para mantener el movimiento, vayan quedando rezagados o se distancien, hasta un momento que el propio movimiento radical fue quedando disminuido, aislado, y sin resultados inmediatos.

Quizás el entusiasmo de los líderes emergentes ante la fuerza del levantamiento social los llevó a confundir su entusiasmo con el del resto de la sociedad, a no prever los flujos y reflujos de toda acción colectiva, y a no tomar en cuenta

la importancia de las victorias puntuales para mantener unificada la confianza de los sectores populares en esta vía de lucha callejera.

¿Cómo haces (y ahí está la importancia de las tendencias y liderazgos revolucionarios) para que en su momento de cenit de la acción colectiva logres anclar conquistas, resultados o un puente para la siguiente movilización? Otra opción es simplemente dejar que la movilización se agote por sí misma; y eso es un poco lo que ha sucedido en Colombia, y lo que finalmente ha buscado el gobierno conservador.

Por ahora, esta primera experiencia se ha ido agotando por sí misma. Evidentemente, la represión ha contribuido, por supuesto. Pero ustedes y nosotros, que hemos estado participando en movilizaciones, sabemos que la gente no se va a movilizar treinta, cuarenta, ochenta o cien días ininterrumpidamente. Después de la primera semana, o segunda o tercera, la gente del pueblo, como siempre pobre, ha de preocuparse por pagar el alquiler, buscar alimento, buscar el ingreso económico diario, llevar a sus hijos a la escuela, dedicarse a su vida cotidiana. Tiene una explosión de universalidad, de lucha para un beneficio de todo el pueblo, y puede volver a tenerla de aquí a otros seis meses o un año; pero luego vuelve a la cotidianeidad, materialmente necesita hacerlo. Es la condición objetiva de sus carencias. Entonces, una conducción política no puede decretar cuándo es la movilización ni ahogarla, pero puede hacer que en sus momentos más importantes se logren las mejores conquistas y que se debata la organización en el tiempo de la capacidad de movilización para la siguiente oleada a corto tiempo.

Veamos el ejemplo de Bolivia. Se puede ver la importancia de un Evo Morales o de un Felipe Quispe que, en el año 2000, una vez que estalla la Guerra del Agua o el levantamiento del altiplano, canalizan y defienden un conjunto de demandas sociales universales producidas por la propia acción colectiva. Buscan que la movilización se expanda, articulan y convocan a otros sectores populares en torno al objetivo común; y en tanto la oleada de protesta es expansiva, buscan llegar a la obtención de los logros reivindicativos mayores. A veces, en medio del desorden fisurado del gobierno, se logra. Pero cuando ya comienza a declinar la movilización, hay que tomar decisiones para precautelar el movimiento en su conjunto y en su devenir, se debe promover el debate en las asambleas en torno a la obtención de algunas conquistas intermedias, pero organizar el inevitable repliegue de forma ordenada de todos los movilizados, de manera unida, para garantizar en ello la certidumbre de la eficacia de la movilización en la obtención de las demandas de la gente.

Dejar que la movilización se agote por cansancio, inercia o desbande es poner en riesgo el porvenir de la acción colectiva, y todo a nombre de un basismo ingenuo. Los dirigentes naturales de la movilización, surgidos de la lucha, también deben precautelar el curso del movimiento. Deben obedecer y también dirigir tomando en cuenta el movimiento en su conjunto. Para eso son dirigentes.

La gente solo se moviliza si cree, si tiene un mínimo de certidumbre de que con ello logrará obtener algún resultado, pequeño o grande, favorable. Si lo logra, quiere decir que de aquí a un mes o a un año, o a dos, si se vuelve a movilizar y entrega su energía, su tiempo, su cuerpo, como ahora, puede obtener un resultado. ¿En qué se basó el derrumbe de las luchas sociales al momento de instaurarse el neoliberalismo? En que desde el Estado buscaron mostrar a la gente que no servía para nada movilizarse, que era preferible buscar la salida individual.

En los años 80 del siglo XX, la posición de Ronald Reagan contra los controladores aéreos en los Estados Unidos o de Margaret Thatcher contra los mineros del carbón en Inglaterra o, aquí en Bolivia contra los mineros del estaño durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro, tenía precisamente esa lección pedagógica: "Si te movilizas, pierdes. Mejor, busca la salida personal". Lo que mostraron los levantamientos en América Latina es lo contrario: "Si me movilizo puedo obtener un resultado". Lograr ese solo hecho, un resultado positivo, te cambia el mundo, te cambia la lógica práctica de la acción colectiva. Tiene sentido. Pero si hay compañeros que, en una idea de falso respeto a la decisión de las bases, dejan que la acción colectiva se agote por sí misma sin un resultado, la lección es: "Me movilizo y no obtengo resultados". No hay que llegar nuevamente a ello.

En esta segunda oleada de protestas sociales continentales, en Ecuador, Perú, Colombia y Chile, las grandes movilizaciones sociales no solo han mostrado un malestar, sino que han paralizado el aparato productivo; han transformado las calles en lugares de construcción de opinión pública, de deliberación y de líneas de un nuevo horizonte colectivo.

En los lugares en los que la movilización ha tenido la habilidad de anclarse en conquistas es más probable que ahí haya otras movilizaciones a corto plazo. Y en los lugares en los que la movilización no se ha traducido en conquistas, va a ser más difícil una nueva oleada. No va a ser imposible porque el malestar social continúa, es estructural, pero va a ser mucho más difícil.

En todo caso, las movilizaciones contemporáneas combinan varias cosas del viejo debate de las luchas sociales de los siglos XIX y XX: politización de la

sociedad, gente en las calles, construcción de modos deliberativos plebeyos de toma de decisiones, construcción de un nuevo sentido común, horizonte de sociedad en la acción colectiva, parálisis de actividades laborales productivas, disputa territorial con las fuerzas coercitivas del Estado. Son cosas que siempre se presentan allá donde hay acción colectiva plebeya. Son formas plenas de democratización pero que también, en su curso, requieren de táctica para saber sacar las mejores lecciones y conquistas teniendo en cuenta la naturaleza de la acción colectiva, que tiene un curso predecible: nace, se estabiliza, logra irradiar nuevos universales, decae; repliegue corporativo o individual, que puede durar un corto o largo período, para volver a nacer, estabilizarse, decaer. Esto vale tanto para una movilización puntual, como para los momentos históricos de grandes movilizaciones escalonadas. En ese momento, teniendo la gráfica de la acción colectiva, uno ayuda a aprovechar los mejores resultados en el mejor momento y no deja pasar la oportunidad para alcanzarlos.

RP y AT: *Por otra parte, en Chile y en Perú se está planteando la necesidad de realizar reformas constitucionales, pero después de procesos mucho más profundos en términos del embate neoliberal. ¿Qué reflexiones les convidarías a los movimientos populares de esos países luego de la experiencia boliviana?*

AGL: Una constitución es la institucionalización normativa de la correlación de fuerzas político-económicas de una sociedad bajo la forma de una arquitectura estatal.

Muchas veces, las constituciones han sido elaboradas por camarillas de letrados pertenecientes a las élites económicas y políticas dominantes, es decir, victoriosas. Expresan, por tanto, su modo de ver el mundo, su modo clasista de jerarquizar normativamente a todas las personas de una sociedad, a sus prerrogativas y reconocimientos, en función de un orden preexistente. En estos casos, es una ficción jurídica de las facciones poderosas de un país pero que, con el tiempo, tiene efectos materiales en la consolidación de las jerarquías que le dieron nacimiento, por estar respaldada por la autoridad del Estado. Esa constitución no vale por su prosa o lógica, sino por su lugar de enunciación: el aparato de Estado, su orden normativo interno y frente a la sociedad. Este es el caso de la mayoría de las constituciones del mundo y de sus reformas.

Pero hay constituciones que emergen del fragor de la batalla social que amenaza con desgarrar en guerras civiles los desacuerdos de los integrantes de una sociedad. En estos casos, una constituyente, de ser representativa de todas las fuerzas en pugna, podrá redactar una constitución que será la firma de un

armisticio social donde las partes definen, de manera estratégica, a largo plazo, los modos de convergencia y de convivencia como comunidad política.

Eso es lo que ha pasado en Bolivia y Ecuador con las recientes constituciones. En el caso de Bolivia, tal armisticio fue roto por el golpe de Estado del 2019, que dejó abierto otra vez el riesgo de una nueva conflagración social a mediano o largo plazo.

En el caso de Chile y el Perú, ante la gravedad de las escisiones sociales, se ha planteado la realización de una constituyente que redacte una nueva constitución. Y, por la definición que dábamos al principio, la clave de una constitución no es en sí mismo el texto, sino cómo se elabora y quiénes la elaboran, es decir, cómo llegas al armisticio, con qué fuerza llegas. Desde el punto de vista de las clases populares, si no llegas con fuerza social movilizada, vas a ir a capitular ante las clases adineradas que de entrada ya tienen fuerza económica; y si llegas con fuerza vas a ir a consolidarla de manera normativa e institucional. El momento constituyente es pues, el momento desnudo, pero legal, de la correlación de fuerzas pura.

Si la constituyente pudo funcionar en Bolivia, al menos los diez años de un armisticio que debería haber durado cincuenta, fue porque en los levantamientos sociales de 2000-2008, en las victorias electorales y las nacionalizaciones de recursos naturales, se derrotó a las fuerzas conservadoras. Solo derrotándolas se pudo hacer el armisticio. El conjunto de derechos progresistas que se consolidaron expresaba una correlación de fuerzas favorable a lo popular, lo indígena y lo campesino. Y claro, solo duró diez años, no por algún error de redacción de la constitución, sino porque las clases económicas adineradas derrotadas, apenas pudieron juntar fuerza territorial y política, buscaron revertir su derrota recurriendo a un golpe de Estado. Y la verdad es que una constitución de contenido popular real siempre estará amenazada de ser suspendida violentamente por las clases propietarias. No hay victoria popular duradera que no tenga que reactualizarse continuamente por medio de otras victorias populares. Es un destino.

Por tanto, no hay que tener una mirada ilusoria o mágica de la constituyente. Esta va a consolidar o cristalizar el estado de la sociedad en sus disposiciones y sus correlaciones de fuerzas actuales. Si lo popular llega ahí en condiciones de desventaja y de subalternidad, eso va a quedar en la constitución. Si lo popular llega en condiciones de ofensiva, expansión, irradiación y articulación, eso va a quedar consolidado como armisticio.

Entonces, desde el punto de vista de lo popular, la clave del desarrollo de la constitución no radica en la habilidad de negociación de los constituyentes, sino en la capacidad de desplazamiento de lo popular en las calles, en los

medios, en los debates, en las reflexiones, en la construcción de sentido común constituyente.

Decía Karl von Clausewitz que "la guerra es la continuación de la política por otros medios". En la hipótesis de Foucault recogida de Nietzsche señala que "la política es la continuación de la guerra por otros medios". Y para Lenin, la política es economía concentrada. Juntando estas tres fórmulas puedes concluir que la política es una guerra económica por otros medios. Entonces, los nuevos derechos materialmente garantizados, los avances sociales y económicos de los anteriormente excluidos, la protección de las cosas en común, la ampliación de los bienes comunes especialmente favorables para las clases menesterosas, la apertura a mayores democratizaciones de lo común, todo eso será posible (o no) dependiendo de cómo esté en ese momento el desplazamiento de la correlación de fuerzas sociales, políticas, discursivas de la sociedad. La constituyente no soluciona los problemas, sino que consolida el orden de los problemas, o su jerarquía, y los medios generales para resolverlos. La constituyente no es una solución, sino un resultado. Y así hay que abordarla.

Advertencia preliminar

La gran mayoría de las conferencias que integran este volumen fueron obtenidas de videos que estaban disponibles en plataformas de internet, las que fueron desgrabadas especialmente para este libro por sus compiladores.

Al inicio de cada texto, en respectivas notas al pie, aparecen las circunstancias en las que fue brindada cada conferencia (fecha, ciudad/país, nombre del evento y modalidad –presencial o virtual–). También aparece el enlace mediante el que se puede acceder al video de la conferencia. En el caso de los artículos, se presenta el lugar y la fecha en que fueron publicados originalmente.

Hay dos conferencias que, en la versión que se publica en este libro, son de carácter inédito. Una de ellas es la que lleva por título "Presentación del libro *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos de Karl Marx*", brindada el 17 de mayo de 2018 en la Universidad de San Simón, Cochabamba, Bolivia. El escrito de esa conferencia fue concedido por Álvaro García Linera a los compiladores de este volumen especialmente para ser publicado en estas páginas. La otra conferencia es aquella que lleva por título "El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la 'comunidad ilusoria'", que si bien fue publicada oportunamente en la cuenta de Facebook del autor, en este libro los/as lectores/as podrán encontrar una versión corregida y aumentada por él mismo.

En tres conferencias en particular, los videos de donde fueron desgrabadas contaban con pequeñas interrupciones. En esos casos, optamos por colocar corchetes con tres puntos suspensivos para que los/as lectores/as puedan tener conocimiento de esas omisiones. Se trata de las siguientes conferencias: "El conflicto sociopolítico en Bolivia hoy (y otros aportes)" (Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, 27 de junio de 2013), "Geografía y amazonía" (22 de octubre de 2014, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia) y "Presentación del libro *Qué horizonte*" (3 de marzo de 2020, Círculo de Bellas Artes, Madrid, España).

Por último, en algunos casos, los títulos de las conferencias fueron oportunamente asignados en los eventos en los que se llevaron a cabo, o bien, por el nombre mismo de la actividad. Mientras que en aquellos en que no existía uno original, el título fue elaborado por los compiladores de este volumen con la expresa conformidad del propio Álvaro García Linera. Lo mismo sucedió con el ordenamiento temático del material, aunque al final del volumen los/as lectores/as podrán encontrar los títulos de las conferencias, textos y entrevistas en un orden cronológico, según la fecha en que fueron realizados.

Selección de conferencias, artículos y entrevistas de Álvaro García Linera (2010-2021)

Primera parte
El marxismo situacional

1. Presentación del libro *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos de Karl Marx**

Muy buenas noches a todas las personas que nos acompañan. Quiero agradecer al rector de la Universidad Mayor de San Simón que nos ha permitido tan generosamente poder compartir con los universitarios. Como introducción al tema, quiero contarles una cosa muy agradable y poco común. El día de ayer presentamos en La Paz, y hoy en Cochabamba, este libro de Marx, del viejo Marx, del comunista Marx. No es Paulo Coelho, no es literatura fácil y resulta que, hasta el día de hoy, en 24 horas, se han vendido novecientos libros. Creo que una cosa así no sucede muy fácilmente, en ninguna parte del mundo, y habla de dos cosas entrelazadas: del renovado interés por Marx, por sus reflexiones, y de la existencia de condiciones de apertura cognitiva por parte de las nuevas generaciones para comprender el mundo más allá de la retórica del libre mercado, la globalización y el discurso ideológico que prevaleció durante décadas.

¿Por qué editar ahora a Marx? Es una persona que nació hace doscientos años, que escribió textos que tienen una antigüedad de más de un siglo y medio, y cuya realidad, a primera vista, parece tan distante de la nuestra.

Porque, en primer lugar, se trata del autor en el área económica-política más influyente del mundo. Si uno estudia cualquier carrera social (economía, ciencias políticas, sociología, antropología, historia, filosofía, comunicación, etc.), a lo largo de su trayectoria académica tiene que haber revisado varias veces las reflexiones de Marx, ya sea para utilizarlas o para criticarlas. Más aún si uno está en la lucha social, en el campo político e incluso en la gestión pública. Marx

* 17 de mayo de 2018. Presentación del libro *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos de Karl Marx*, Auditorio de la Facultad de Arquitectura y Ciencias del Hábitat, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia. Texto inédito cedido por el autor especialmente para su publicación en este volumen.

atraviesa todo el pensamiento humano que intente comprender la realidad y transformarla. Es como el espectro insuperable de la época; está ahí, se lo "mata" cada diez o veinte años y sus ideas vuelven a renacer; se declara su extinción y vuelven a resurgir. Es una fascinación irresistible de la modernidad.

Muchos se reclaman de una corriente, los "verdaderos" seguidores frente a los "traidores", otros frente a los "reformistas" o frente a lo que sea; pero el pensamiento de Marx vuelve una y otra vez a sobreponerse.

¿Por qué un autor tiene tanta influencia?, ¿por qué un autor a quien se lo "mata" cada veinte o cuarenta años vuelve a renacer una y otra vez, y otra vez? ¿Qué hizo ese autor para tener tanta vitalidad histórica que sus oponentes tienen que volver a repetir el mismo ritual de exterminio una y otra vez a lo largo de un siglo?: hablar del capitalismo. Pero habla del capitalismo no para gestionarlo, no para mejorar la sociedad moderna, sino para criticarla radicalmente y superarla.

En el sentido filosófico, ¿qué significa eso? Estudiar milímetro a milímetro esa sociedad para encontrar sus fisuras, sus contradicciones, sus límites y, a partir de ellos, hallar las condiciones sociales para superarlas. Uno puede pretender superar algo diciendo "no sirve, listo, ahora que venga el comunismo"; muchos lo han hecho y nadie se acuerda de ello. ¿Por qué a Marx volvemos a recordarlo? Porque estamos viviendo el capitalismo, rampante, triunfante y, ¿quién estudió el capitalismo en sus éxitos para encontrar en ellos sus contradicciones y su límite? Marx.

Otros estudiaron el capitalismo para encontrar cómo mejorarlo, redireccionarlo, reformarlo; entonces sus lecturas tienen que ser epistemológicamente sesgadas porque se acercaban al estudio de la realidad moderna para potenciarla y justificarla. En cambio, quienes se acercan a la realidad, no de manera sesgada, sino de manera total, plena, por tanto, crítica, son los que buscan al interior del capitalismo, de su realidad actual, las condiciones de superación del propio capitalismo.

Si quieres criticar y superar algo, conoce en profundidad ese algo; nadie supera una realidad sin conocerla. Si quieres superar algo, comprende la raíz de ese objeto, ve sus límites internos, ve su contradicción, sus fisuras, ve sus huecos, sus agujeros negros y, sobre eso, plantéate la superación.

Por eso Marx pudo ver más allá de su época y por eso el pensamiento de Marx permanentemente renace como un pensamiento contemporáneo. No fue un pensamiento sesgado legitimador, fue un pensamiento crítico, es decir, el conocimiento más agudo, más minucioso, más milimétrico, más atómico de una realidad social para encontrar en la lógica profunda del capitalismo, en la célula del capitalismo, sus límites, sus contradicciones que habilitan la

posibilidad histórica de una sociedad distinta y mejor. Por eso leer a Marx hoy no es un afán melancólico; es un apremio para encontrar herramientas para conocer críticamente la realidad capitalista y avanzar hacia otra sociedad mejor.

¿Qué hizo Marx?, ¿por qué él pudo llegar a develar el ADN, la "información genética básica" de la sociedad capitalista? Vivió, participó y se esforzó por comprender las luchas de los trabajadores de su tiempo. Estudió lo más avanzado que sobre la realidad capitalista había hasta entonces, lo procesó críticamente, vio sus insuficiencias lógicas y cómo ellas se enfrentaban, o acompañaban, las tendencias de esas luchas sociales. Se nutrió de la información disponible respecto de la expansión planetaria del capitalismo, reordenó los datos y las categorías, elaboró nuevos conceptos que den cuenta de toda esta multidiversa realidad, se sumergió en los límites de lo que tenía en frente, y cómo todo ello se articulaba con la acción colectiva de las clases trabajadoras engendradas por el propio capitalismo. Y, finalmente, atravesando todo, supo develar las tendencias materiales anidadas en la propia realidad capitalista, de un porvenir distinto. A todo esto, le dedica cerca de cuarenta años; escribió más de veinticinco gruesos tomos sobre la dinámica del capitalismo. El que conocemos o el que leen ustedes en economía, o en sociología, *El capital*, es un tomo de ochocientas páginas; pues hay otros veintitrés tomos de ochocientas páginas que son los borradores de *El capital*, su laboratorio, donde uno puede ver cómo es que Marx desarrollaba unas ideas, las interrumpía, las corregía, las mejoraba o dejaba pendiente; incorporaba nuevos datos o nuevos conceptos, para volver a reescribir, en una frenética investigación de nunca acabar. Una parte de esos borradores son conocidos como los tres tomos de los *Grundrisse* traducidos al español; pero la gran mayoría de esos manuscritos no han sido traducidos. Precisamente ahora, hemos hecho una selección de un pequeño fragmento de esos cuadernos, los llamados *Manuscritos 1861-1863*, para sumergirnos en ese "método" de Marx al momento de estudiar críticamente el capitalismo. Método que es en cierta manera también una metáfora del propio marxismo como corriente teórica-política frente y contra el orden capitalista: avanza, se detiene, retrocede, borra parte de lo avanzado, vuelve a continuar para inmediatamente retroceder, corregir los errores, produce nuevas categorías que las pone a prueba, y así una, y otra y otra vez.

Porque el objetivo es entender lo más plenamente posible la realidad, hasta llegar a sus contradicciones, y a partir de la materialidad de ellas, visualizar las rutas de su transformación. Y como la realidad social es dinámica y el capitalismo busca reponerse a sus paradojas, entonces la acción teórica-práctica crítica también lo tiene que hacer. Esta cualidad contradictoria de la realidad está

presente en la cualidad lógica del modo de comprensión crítica de esa realidad y, con ello, en el propio modo de investigación de Marx. Él no estudia el capitalismo afirmando: "el capitalismo va a morir y viva el comunismo", como a veces algunos izquierdistas pretendemos hacerlo. Se sumerge en la intimidad lógico-histórica del capitalismo, va al núcleo de sus "células" donde se halla la esquiva información genética del orden capitalista, para aprehender pedazo a pedazo esa información autogenerativa. Pero como los eslabones son tantos, y mutan, es una obra que continuamente parece recomenzar, pero en la que cada nuevo avance, retoma y mejora lo hecho anteriormente, una y otra vez.

¿Cómo hace esto Marx? Parte de lo evidente. ¿Qué es lo evidente? Lo que vemos de manera inmediata, sin filtro ni génesis.

El proceso de trabajo en el capitalismo

¿Qué es el capitalismo? En su inmediatez sensible, una infinidad de mercancías: vamos por la calle, y vemos un celular, una casa, un plato, un auto, una ropa, un zapato, todos objetos con un precio. Lo que nos rodea es un mundo de mercancías.

Dice Marx, la riqueza en el capitalismo se presenta "como un enorme cúmulo de mercancías". Y entonces, agarra lo "evidente": este libro, que vale 40 pesos –pero puede ser un vaso, una papa, un auto que tienen un precio en el mercado–, y comienza a analizar la realidad social de la "evidencia". Ve que en primer lugar esa mercancía tiene una utilidad, satisface alguna necesidad y por eso la gente está dispuesta a pagar para acceder al uso de esa mercancía. Es el *valor de uso* de esa mercancía, y claramente es una relación social, pues la utilidad de un objeto material está dada por el surgimiento de determinadas apetencias colectivas, la comprensión cultural del significado práctico del objeto que se está comprando, y la condensación de conocimientos históricos en ese objeto que es deseado, etcétera.

Pero para acceder a ese libro hay que pagar 40 bolivianos. ¿Qué es eso? Su *valor de cambio*, el valor de la contraparte que, en la sociedad capitalista, uno obligatoriamente debe intercambiar con el poseedor del libro para acceder a su uso. Pero ¿qué se paga con esos 40 pesos? Inicialmente, el específico modo social de acceso a ese bien llamado libro al que, de otra manera, en el capitalismo, uno no podría acceder. Al pagar se está realizando y reafirmando una función social del objeto en tanto mercancía producida para ser vendida, pero también de las personas en tanto poseedores de bienes, productores de bienes, consumidores de bienes mercantiles. Y todo ello sucede bajo la forma de pago

de los elementos que intervinieron en la elaboración del libro: traducción, diseño, edición, hojas, imprenta, derechos de autor si es que los tuviera, etcétera.

Pero cada una de estas actividades y productos de actividades son específicas, objetivamente irreductibles unas a otras, *trabajo concreto*, dice Marx. Y entonces, ¿cómo compararlas unas con otras? Y, luego, ¿cómo "igualarlas" con un determinado monto de dinero para realizar la compraventa del libro? Marx halla que lo único que puede igualar cosas sociales tan diversas es una "abstracción", una realidad "propia del intelecto" dice: el tiempo de trabajo general contenido en cada uno de esos componentes, a saber, el tiempo de trabajo social promedio contenido en las hojas, en la tinta, en la diagramación, la imprenta, etc. Físicamente el trabajo abstracto no existe; lo que existe es un trabajo concreto: el trabajo del operario para imprimir, el del diseñador, el de los obreros para elaborar papel, etc. Pero solo esta abstracción, esta representación mental, socializada y luego convertida en gramática económica universalizada en las prácticas cotidianas, permite la realización de la mercancía y, por tanto, el mundo de la mercancía sobre la que reposa el capitalismo.

Esta *sustancia social* que expresa el valor de las cosas es una "objetividad espectral", fantasmagórica, un intelecto colectivo naturalizado como lógica inmanente de la existencia social moderna, pero que infunde vida a la aplastante materialidad del capitalismo. Y así, detrás de una "evidencia" cotidiana, una mercancía cualquiera, está un universo complejo de vínculos, de materialidades y de abstracciones ejercidas como sentido común, nato, de las relaciones entre las cosas; de contingencias históricas sedimentadas y naturalizadas subjetivamente, que las personas ejecutan instantáneamente. En cada mercancía, para ser tal, hay pues una tupida trama social "altamente misteriosa", a decir de Marx, que hay que desentrañar, para ver su lógica profunda, su fuerza, sus límites, sus contradicciones reales para, desde ahí, hallar las rutas prácticas e ideales ("propias del pensamiento") que permitan superar el capitalismo.

De esta manera, la mercancía, la evidencia de la riqueza moderna que resume la producción, la circulación, la tecnología, las necesidades, la manera de vincularse entre las personas y con la naturaleza, tiene *valor de uso* y tiene *valor de cambio*. Este a su vez se desdobla en trabajo concreto y trabajo abstracto; y estos resultan de un proceso de trabajo con sus componentes materiales, organizativos y abstractos que, en la organización capitalista, se da bajo la forma de proceso de valorización, es decir, producir para incrementar la riqueza, la ganancia, del dueño de la producción.

Llegado a ese punto, Marx se introduce en el núcleo de la célula capitalista de donde brota la cualidad misteriosa de la mercancía, de su valor y su espectralidad objetiva: el proceso de trabajo en su realidad procesual.

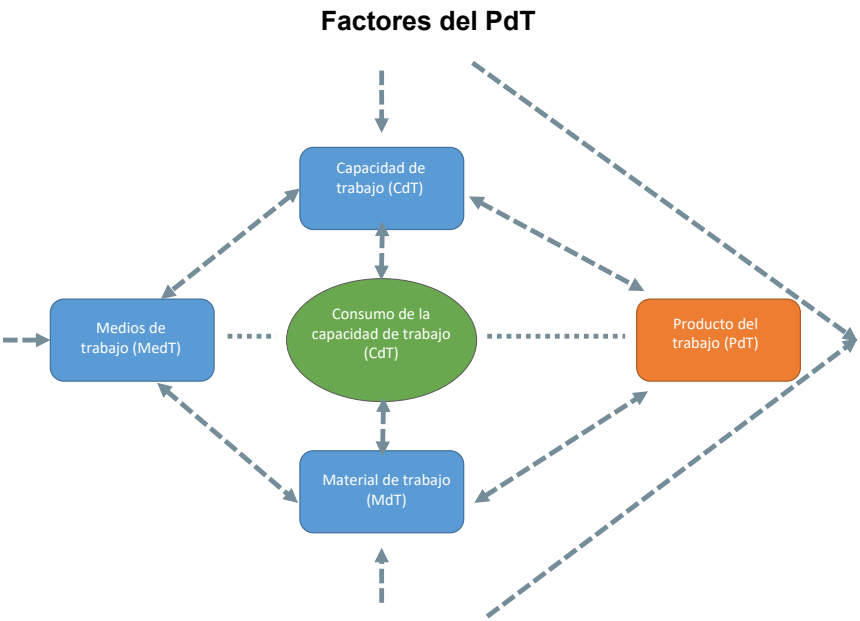
Claro, el mercado no es el lugar donde radica la particularidad histórica del capitalismo. Ha habido mercados en Babilonia, China, India, Roma imperial o Europa medieval, es decir, hace mil, dos mil, tres mil o cuatro mil años atrás; pero no ha existido capitalismo entonces. Ha existido intercambio de productos con ganancia, ha emergido el capital comercial, la usura, el capital de préstamo, pero no ha habido capitalismo.

¿Cuándo hay capitalismo? Cuando esta lógica de la ganancia, esta lógica de obtener rendimiento más allá del valor inicial y obtener un extra, un plus, de la circulación, del mercado, se introduce a la producción y reorganiza la cualidad social y material del proceso productivo. Cuando la razón instrumental de la ganancia se introduce en la actividad productiva y la reorganiza en función de esta finalidad, nace el capitalismo.

En el momento histórico que la lógica de la acumulación salta del comercio y se introduce en el proceso productivo, estamos ante el nacimiento del capitalismo. ¿Cuándo? Aproximadamente, unos quinientos años atrás. Hasta antes había distintas modalidades de trabajo en medio de varias formas de comunidad rural y agraria en el mundo; había tipos de colonialismo, núcleos locales de feudalismo, residuos de esclavismo, usura, mercados locales, interconexiones regionales de comercio de excedentes de productores agrarios y artesanales. Pero no había capitalismo. Es a partir del momento en que la lógica de la ganancia, esa "información genética" de una nueva realidad societal, se introduce del comercio a la producción, se apodera de su dinámica interna y ello va a revolucionar el sistema laboral dando nacimiento al capitalismo.

Veamos unos esquemas que aclaran esto.

El proceso de trabajo



Todo proceso productivo inmediato tiene *cinco componentes técnicos* y la interrelación entre todos ellos proporciona las *ocho relaciones constitutivas* de la información genética primordial del orden económico y social prevaleciente. En los *Manuscritos 1861-1863*, Marx menciona a la *capacidad de trabajo*, que, luego en *El capital* la llamará *fuerza de trabajo*, y es la intencionalidad humana, práctica e intelectiva, orientada a obtener un resultado. Los *medios de trabajo*, por ejemplo, herramientas o cualquier otro medio resultante de un trabajo previo del que la persona se vale para obtener el resultado; y el *material de trabajo* o materia prima, sobre el que se imprime el *medio y la capacidad de trabajo*.

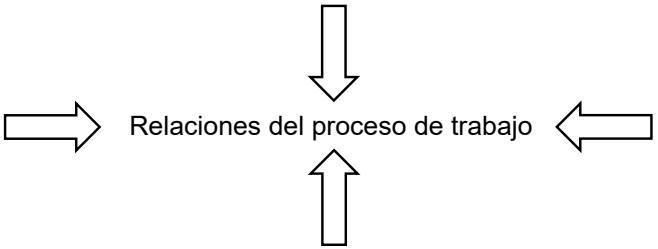
Estos tres componentes objetivos se fusionan, en un proceso que se llama *consumo de la capacidad de trabajo* o *proceso de trabajo inmediato* (PdTi) cuyo resultado final en el tiempo será un *producto del trabajo* donde quedarán amalgamadas, en un producto nuevo, la *capacidad*, el *medio* y el *material de trabajo*.

Ahora bien, para que ese *proceso de trabajo* (PdT) acontezca no basta juntar esos componentes de manera pasiva, necesitan interactuar, relacionarse, para dar

lugar al proceso de trabajo en estado de fusión. Y por ello, entonces, el *proceso de trabajo inmediato* (PdTi) cuenta como el quinto componente material del *proceso de trabajo* (PdT):

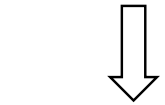
Primero, la intencionalidad social del *proceso de trabajo*, esto es, la finalidad de la actividad laboral, que puede ir desde la sola satisfacción inmediata de necesidades individuales, familiares, comunitarias, estatales, etc., la realización de intercambios con otros productores, la obtención de ganancias, el despliegue libre de actividad creadora, etc. Cada una de estas, u otras, orientaciones posibles, ayuda a sostener modos de producción distintos. En el caso del capitalismo, dos componentes se fusionan al momento de dar cuerpo material a la intencionalidad social: la producción con el fin exclusivo de obtener ganancia para el propietario u organizador del *proceso de trabajo*. Y, la producción para el consumo de cualquier potencial comprador, es decir, tendencialmente, el mundo entero.

Segundo, modo de concurrencia de los tres componentes técnicos del proceso de trabajo (*capacidad, medio* y *objeto de trabajo*). Esto refiere a la manera en que cada uno de los componentes técnicos del proceso de trabajo existen en su objetividad material y social al momento de ser agrupados antes de fusionarse y ser consumidos. En el caso de la *capacidad de trabajo*, del trabajador, se trata de sus condiciones sociales de existencia como trabajador *antes* de entrar al trabajo, comenzando por sus condiciones históricas de reproducción física, cognitiva, técnica, emotiva que lo colocan como mínimamente apto para concurrir al proceso de trabajo. En el caso de los *medios* y *material de trabajo*, se refiere a las condiciones sociales con los que han sido producidos previamente, que expresan la forma de desarrollo tecnológico de la sociedad y la manera de interactuar del ser humano con la naturaleza.



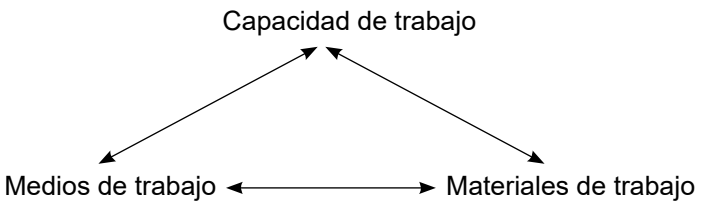
La importancia de este momento del *proceso de trabajo* es que no solo hace referencia al conjunto de fuerzas sociales que permiten congregar los factores materiales, sino que define el modo de existencia real de cada uno de ellos en condiciones operativas para que puedan luego ser "consumidos" y, aún más, es la materia social que interconecta, y por tanto que permite, la continuidad entre el *proceso de trabajo* en su Fase 1, con su Fase 2, luego con su Fase 3, con su Fase n; y de este proceso de trabajo particular, con el resto de los procesos de trabajo que son interdependientes, a escala local o global.

Estos componentes centrales del *proceso de trabajo*, que por lo general tienden a ser dejados de lado por algunos marxistas para caer en una lectura meramente instrumental, Marx los aborda desde distintos ángulos a lo largo de su vida: en los *Grundrisse*, de 1857-1858, al interior de la famosa sección titulada "Formas que preceden a la producción capitalista"; en los *Manuscritos 1861-1863*, en el acápite sobre el proceso de trabajo, y en *El capital*, en el capítulo sobre la "acumulación originaria". *Capacidad de trabajo*, *medio de trabajo* y *material de trabajo* no existen en sí mismos como un dato natural. Llegan a ser *condiciones de trabajo* como resultado y producto de una densa red de cambios permanentes en las relaciones sociales que abarcan la totalidad de la vida de las personas capturadas por el orden capitalista. Toda realidad técnica y material del proceso productivo es siempre un cúmulo de vínculos y conocimientos sociales amalgamados a un objeto que, para que sea instrumentalizado, requiere de la comprensión innata de esas convenciones sociales que le dieron nacimiento. Por ejemplo, un hacha o una computadora han sido producidos con determinadas intenciones, conocimientos, habilidades (relaciones sociales) que han quedado amalgamados en ciertos objetos materiales (acero, madera, plástico, microchips, etc.). Y para que estas cosas funcionen, para que cumplan su finalidad y salgan de su condición inerte, tienen que ser activados por un conjunto de acuerdos sociales, de habilidades, de disposiciones, de conocimientos e intenciones precisas poseídas por los que van a emplearlos.



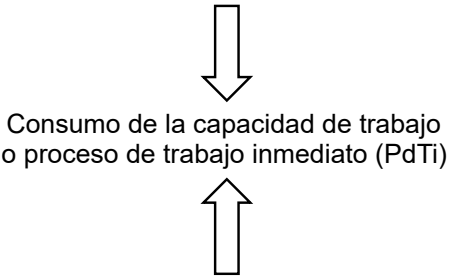
Tercero, la condición de soberanía o dependencia del trabajador portador de la *capacidad de trabajo directa* que se hace presente en el *proceso de trabajo*, esto es, si el trabajador tiene el control sobre su *capacidad* y su propia persona, o si él, y/o su *capacidad* está sometida a la propiedad de otra persona de manera temporal o absoluta.

Cuarto, la condición de accesibilidad o forma de propiedad de los *medios de trabajo* y el *material de trabajo*. Medio y Material pueden pertenecer al trabajador directo, pueden pertenecer a otra persona o una entidad colectiva superior (comunidad local, Estado, sociedad).



Quinto, modo de procedencia técnica de los medios de trabajo, lo que significa la cualidad social que ha producido la tecnología empleada, que puede resultar de la industria doméstica urbana-rural, del taller artesanal, de la asociación comunal, de la creatividad individual o de la interacción del intelecto colectivo planetario.

Sexto, modo de articulación entre la *capacidad de trabajo* con el *medio* y la *materia de trabajo*, que puede ser de control directo y mando técnico del trabajador sobre las herramientas, o subordinación del trabajador a la lógica instrumental de los *medios* y *material de trabajo*.



Séptimo, relación de mando o sujeción técnica de la *capacidad de trabajo inmediata,* es decir, si la actividad laboral en su conjunto está bajo el control, el diseño y la conducción del trabajador directo o si existe un mando superior que organiza, supervisa y controla la fusión material de los factores de la producción.

Capacidad de trabajo ⟺ Producto del trabajo

Octavo, la relación de control o desposesión de la *capacidad de trabajo* sobre el *producto del trabajo* resultante de su actividad o, lo que es lo mismo, las relaciones de propiedad del trabajador sobre el *producto de trabajo* que puede ser propiedad privada de otro, propiedad familiar, estatal, comunal o social.

Entonces, esta es la estructura material objetiva de cualquier proceso de trabajo en cualesquiera de sus formas históricas. Ya sea en una comunidad ancestral, en tiempos del capitalismo contemporáneo, del capitalismo cibernético, en tiempos del esclavismo o de la colonia, siempre se presentarán estos componentes objetivos primordiales de la producción de riqueza social, y cada realidad social tendrá una particular formación histórica de cada uno de ellos. De ahí que Marx hablara de los componentes básicos del *proceso de trabajo inmediato* como de una realidad transhistórica, inherente a la vida humana en cualquier momento.

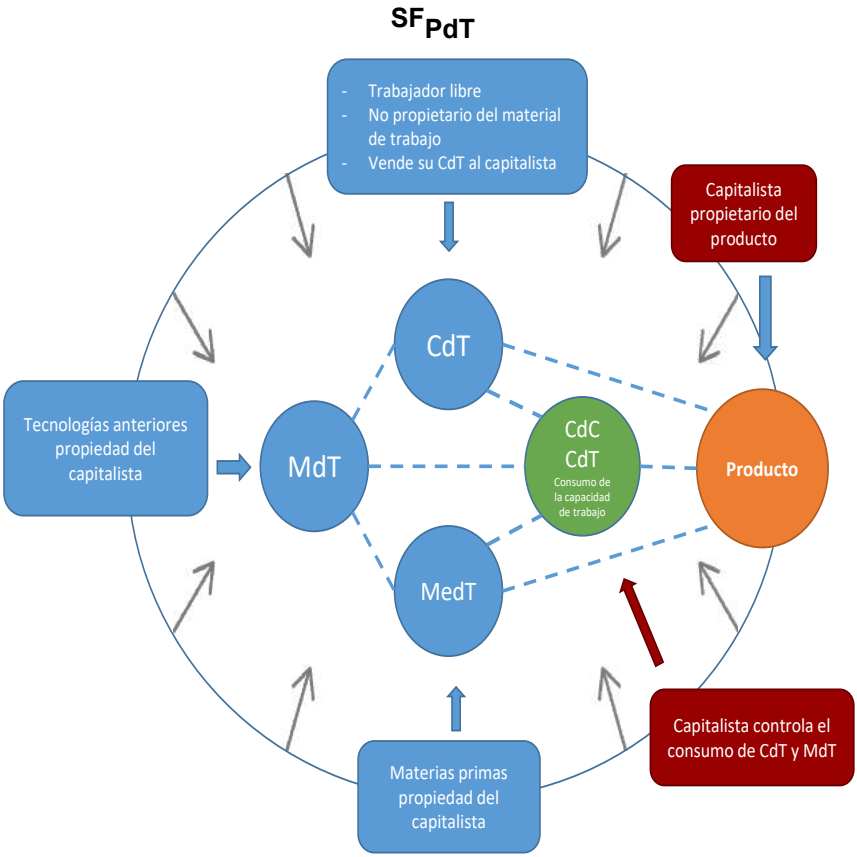
El capitalismo surge entonces al momento que la lógica de la ganancia mercantil se introduce en el *proceso de trabajo*, implanta una nueva "información genética" en esta "célula madre" de la sociedad y comienza a reorganizar, a reformatear, gradual e ininterrumpidamente, los distintos componentes de la realidad objetiva del *proceso de trabajo.*

El capitalismo nace, y se expande hasta el día de hoy, sobre la preexistencia de distintas formas laborales no capitalistas que son progresivamente subsumidas, subordinadas a la lógica de la ganancia y la acumulación.

El capitalismo, una anomalía, una contingencia histórica emergente de la voluntad de usar la producción para obtener ganancias, reorienta primero la intencionalidad de antiguos *procesos de trabajo*, familiar-comunales, artesanales o esclavistas sin modificar su cualidad técnica. Son las antiguas industrias o laboreos domésticos, las formas comunales agrarias locales, el trabajo artesanal que habían surgido décadas o siglos atrás, o eventuales trabajadores "libres" los que van siendo reorientados en favor de los emergentes capitalistas, mediante contratos por jornada o a destajo. En ocasiones el capitalista puede adelantar medios de trabajo, o alimentos, o crédito como modo de controlar la propiedad del *producto del trabajo* no capitalista, que ahora deviene formalmente en producción capitalista. Pero esto tiene un límite: la falta de unidades domésticas, artesanales y de trabajadores "libres" dispuestos a trabajar, con sus propias técnicas laborales, pero para otros. Entonces ya no basta modificar la intencionalidad social del *proceso de trabajo* (componente uno), o el control sobre el *producto del trabajo* (componente ocho), ni la relación de soberanía o dependencia de la *fuerza de trabajo* (componente tres), sino que la lucha por la ganancia desde la producción llevará a modificar el modo de concurrencia de la *fuerza de trabajo* (componente dos), produciendo la violenta transformación en las relaciones de propiedad de las sociedades no capitalistas. Se trata de arrancar al trabajador de las relaciones de propiedad-posesión de la tierra y de las herramientas de trabajo a fin de lanzar al mercado a la clase de los desposeídos de bienes materiales de producción que tendrán que vender su *fuerza de trabajo* como única opción para vivir. Desde este momento entonces, las propias herramientas saldrán del dominio creador del propio trabajador (componente 4), para comenzar a ser producidas por otros *procesos de trabajo* externos a la unidad doméstica, el taller artesanal o la entidad comunal.

Esto significa la destrucción, a lo largo de siglos, de las comunidades rurales, de la industria doméstica rural y artesanal; ya sea por la fuerza mediante expropiaciones brutales, o la asfixia económica vía deudas, intereses o competencia manipulada. El resultado, la pérdida por el trabajador de la propiedad de la tierra comunal; la pérdida de la propiedad sobre las herramientas y los materiales de trabajo; la pérdida de la propiedad del producto del trabajo y, por todo ello, la pérdida de la soberanía y control del trabajador sobre el proceso de trabajo. Entonces la aparición de la humanidad como desposesión absoluta, eufemísticamente llamado "trabajador libre" arrojado a la fuerza a vender lo único que tiene, que es, la potencia laboral de la desnudez de su ser, su capacidad de trabajo o fuerza de trabajo. Y a esto es lo que se llama la proletarización social.

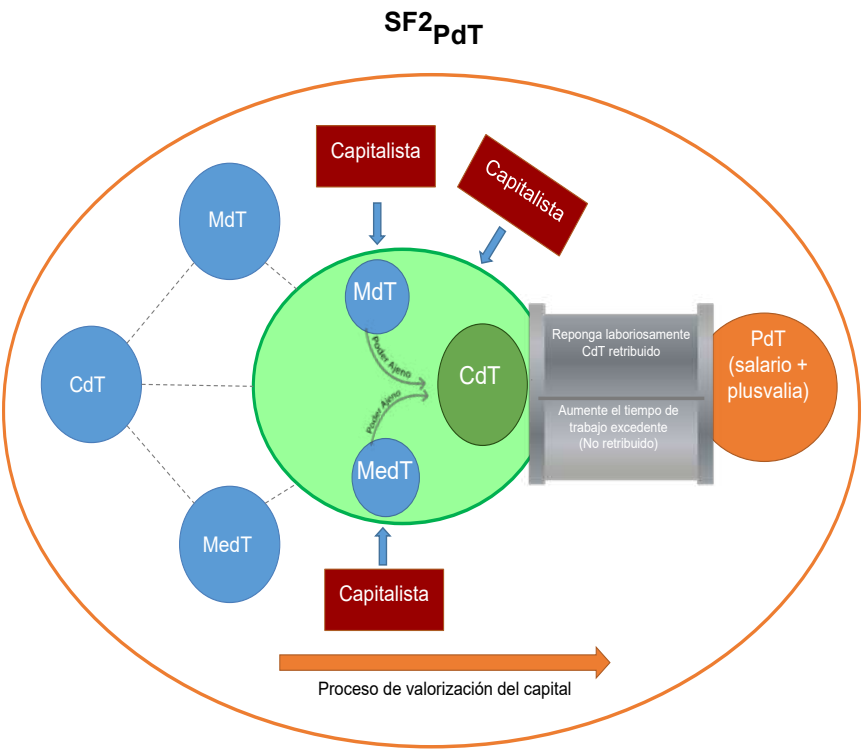
Subsunción formal y subsunción real



En conjunto, se trata de modificaciones en la organización objetiva de las condiciones de producción y reproducción de la sociedad para adecuarlas a la ganancia y la acumulación capitalista. A todo este proceso histórico, Marx le llama *subsunción formal del proceso de trabajo al capital* (SFpdt/C), porque si bien supedita al conjunto de componentes materiales de la laboriosidad social preexistentes para, mediante mecanismos de torsión organizativa, ideológica y jurídica, someterlos a la ganancia empresarial; no lleva cambios radicales en la propia organización técnica del trabajo inmediato. Es como si la *fuerza productiva* del trabajo fuera una continuación o estiramiento de las existentes

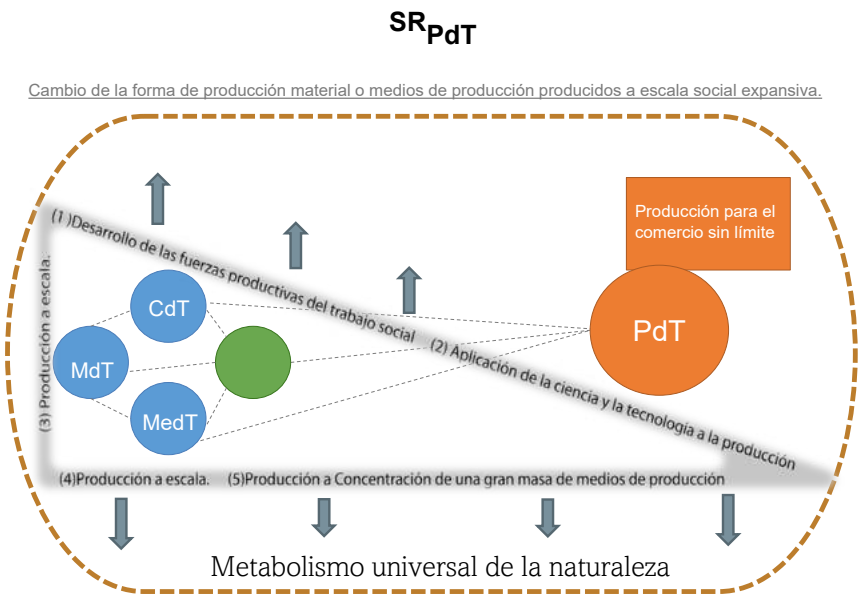
anteriormente (artesanales, comunales, industria doméstica rural-urbana), solo que ahora bajo nuevas relaciones de producción. Hay una subordinación empresarial de las *condiciones de trabajo*, pero aún no una nueva modalidad técnica de la subordinación material del *proceso de trabajo inmediato* (PdTi) o momento de fusión en acto de las *condiciones de trabajo*.

El capitalismo aparece cuando el objetivo de la ganancia se apropia externamente del *proceso de trabajo*, por eso subordinación formal; porque si bien despliega nuevas relaciones de producción material, nuevas relaciones jurídicas sobre las condiciones de producción, nuevos modos de organización y reproducción social, aún no es una relación tecnológica propia. El capitalismo, hasta aquí, no ha creado aún sus propias herramientas, su propia tecnología, su propio proceso organizativo y de gestión empresarial; hereda los de antes, los retuerce, los refuncionaliza para la obtención de tiempo de trabajo impago desde la misma producción; pero deja en pie la composición técnica de los antiguos procesos de trabajo inmediatos.



Con todo, esta nueva lógica interna del *proceso de trabajo* y de la reproducción social genera una modificación del proceso de producción social que queda ahora subsumido a la obtención de ganancias como fruto de la propia dinámica de la producción. La ganancia empresarial no será más un artificio de la compra y venta comercial de las cosas. Será un producto *material* del propio *proceso de trabajo* bajo la forma de tiempo de trabajo impago (plusvalor) convirtiendo el *proceso de trabajo* en *proceso de valorización* objetiva del capital.

Esta nueva manera de relacionar los factores de la producción organiza inicialmente la relación jurídica y, con el tiempo, técnicamente la explotación, como dos modalidades históricamente concatenadas de la subsunción formal de la actividad laboral al capital. Llegado a este punto no es el trabajador el que domina la herramienta o el que domina la materia prima para dirigirla hacia sus objetivos; por el contrario, son estas cosas, el trabajo pasado, muerto, *objeto* y *medio de trabajo*, los que dominan al trabajo vivo, a la *fuerza de trabajo*. Marx habla de una enajenación porque es el producto pasado del trabajador el que al interior del *proceso de trabajo* lo dominan, lo someten al único y supremo objetivo de cualquier actividad moderna: la extracción de plusvalor, de tiempo de trabajo impago, es decir, de ganancia capitalista convertida ahora en el objetivo material de toda actividad laboral. La enajenación no es únicamente una relación imaginada de los trabajadores, es una condición material objetiva de su trabajo.



Claro, el capitalista, pequeño o grande, no agrupa las *condiciones de producción* con fines caritativos o altruistas. Lo hace para ganar dinero, para obtener al final de la actividad laboral más dinero del que invirtió. Si no lo logra, ha perdido su tiempo y su dinero en lo que él considerará un acto improductivo. Como el dinero es el representante general del valor de las cosas, este plusvalor solo lo puede obtener extrayendo más valor del que inyectó al inicio del *proceso de trabajo*. Y como en el *proceso de trabajo* las cosas, el *medio de trabajo* y *objeto de trabajo* no crean valor nuevo, solo transfieren parte de su valor, la única fuente de donde puede brotar el plus de valor es la *fuerza de trabajo*. La *fuerza de trabajo* corporeizada en un trabajador, y es indisoluble de él. Se puede decir que la *fuerza de trabajo* es aquella parte objetiva (material e ideal) del ser humano que el capital necesita para valorizarse. Entonces el trabajador al tiempo de reponer el valor que ha de recibir como salario, tiene que, de una manera o de otra para que el proceso capitalista funcione, producir más valor del que obtiene al vender temporalmente su *fuerza de trabajo*. Y puede, porque la *fuerza de trabajo*, en sus distintas composiciones físico-intelectuales, es la única realidad social del mundo que puede producir más valor que el que requiere para reponer sus energías.

Así, si un trabajador en una empresa, industria, agroindustria, taller o laboratorio repone en cuatro o cinco horas diarias el valor equivalente al salario que recibió por un día laborable, el resto de las cuatro horas que por contrato legal y "libremente aceptado" tiene que trabajar, quedarán para el empresario contratista dueño de las condiciones de trabajo.

La subsunción formal consiste en esto, en agarrar herramientas, materia prima y trabajadores, meterlos a la actividad productiva de comida, autos, computadoras, limpieza, software, distracción o minerales, y coaccionarlos materialmente para que repongan el valor de su *fuerza de trabajo* recibida como salario y generen un extra, un plus de valor, que va a estar presente en el producto y que, al ser vendido, va a pasar a manos del capitalista como ganancia empresarial. Ese es el ADN del capitalismo, y en la medida en que las personas, las herramientas, la vida cotidiana, la laboriosidad familiar, la propiedad, el consumo, las disponibilidades colectivas, los imaginarios sociales se van articulando en torno a esta finalidad primordial, la sociedad capitalista toma la forma de enclave económico primero, de formación nacional luego y finalmente de forma social planetaria.

Un nuevo momento de la expansión del desarrollo del capitalismo, que Marx llama subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital, va a venir cuando, a la anterior subordinación formal, social y material de los *procesos de trabajo*, el capitalismo, esa voluntad totalitaria de hacer de la ganancia el

motor de la existencia humana, va a modificar la propia realidad técnica del *proceso de trabajo inmediato* (PdTi). De tal manera que no solo la propiedad de las condiciones de trabajo, la articulación de las condiciones de reproducción social y la organización material del proceso de trabajo están bajo el dominio, control e intencionalidad capitalista (subsunción formal); sino que además la propia cualidad *técnica* de los componentes materiales del proceso de trabajo va a objetivar esta realidad y estas relaciones capitalistas. Dicho con otras palabras, cuando la propia tecnología y diseño procesual del *proceso de trabajo inmediato* son ya un producto social del propio capitalismo, es decir, cuando las fuerzas productivas técnicas, organizativas y emotivas del proceso de trabajo llevan amalgamada en su materialidad las propias relaciones de producción capitalistas.

Lamentablemente, por un descuido mío al momento de seleccionar los capítulos a traducir de este *Manuscrito* de Marx, escogí el Cuaderno I y II, dejando de lado el Cuaderno XXI, que es donde desarrolla con mayor detalle y en muchas páginas, el concepto de *subsunción real*. Espero que pronto se puedan publicar en español los *Manuscritos* completos.

Lo que trabaja Marx en estos *Manuscritos 1861-1863* es que la subsunción real se despliega al momento que la ciencia y la tecnología, socialmente impulsada, financiada, premiada o comprada por la lógica capitalista, se aplica a la producción. Un soporte tecnológico, continuamente renovado y ya producido por el propio régimen capitalista de producción, desplaza los antiguos sistemas tecnológicos y le da una nueva base técnica al capitalismo. Y, en la medida en que la ciencia y las tecnologías emergentes son resultados de una realidad social en que la producción está dirigida a los que no son sus productores, es decir, el mundo entero, esa ciencia y tecnología son también un producto del conocimiento interconectado de regiones, países, continentes y del mundo entero. Son producto del trabajo social-universal, de un intelecto social universal. Llegado a este punto, todo el sistema de trabajo es reformateado, lógica, procesual y técnicamente, modificando también a su paso el espacio social, el espacio físico y la totalidad de actividades humanas que están entre un proceso de trabajo capitalista y otro *proceso de trabajo.*

Así, al momento de la modificación técnica del *proceso de trabajo con la subsunción real*, se subsumen también dos grandes universos de la realidad social. En primer lugar, las actividades no directamente productivas (en el sentido capitalista) de las personas, como las actividades familiares, educativas, recreativas, amorosas, creativas, etc., que son progresivamente subsumidas a modos, directos e indirectos, de acumulación capitalista. Esto se ve en las formas de subsunción del trabajo doméstico no remunerado a la reproducción de la *fuerza*

de trabajo o a su formación como *fuerza de trabajo* disponible. Otro ejemplo contemporáneo de este mismo proceso de subsunción se puede ver con el uso de los datos y actividades digitales de las personas. La búsqueda de lecturas en internet, la visita a páginas digitales, las preferencias recreativas, los comentarios en las redes, las compras digitales, etc., todas ellas actividades dirigidas a un fin, es decir, trabajo no remunerado en sentido general; al ser empaquetadas como correlaciones estadísticas, como tendencias colectivas, valorizan la actividad de empresas de plataforma y generan ganancias para sus dueños. De esta manera, un trabajo no asalariado que diariamente y por horas lo desplieguen miles de millones de personas, sin remuneración alguna, deviene en una gigantesca fuente de enriquecimiento de los dueños de algunas plataformas digitales.

La segunda gran modificación que impulsa la subsunción real es lo que Marx denomina la "interacción metabólica" entre la naturaleza y el ser humano. El capitalismo, al subordinar la producción a la obtención de ganancia, y de más ganancia, de manera ilimitada, no tiene límite moral, ni técnico, ni social, ni natural para mantener este objetivo convertido en el único motor y razón absoluta de su realidad. Y entonces, no solo el ser humano y sus condiciones de vida son trituradas por esta vorágine infernal de ganancias, sino que la propia naturaleza se convierte en objeto de subordinación destructiva con tal de satisfacer la insaciable búsqueda de ganancia. Así, seres humanos, sociedades, pueblos, historia y medios materiales disponibles son arrojados a un infernal huracán de valorización capitalista al que no le importa destruir todo lo que ve, todo lo que toca, con tal de obtener más ganancia. Si la muerte da ganancia, no duda en promover masacres y genocidios. Si la vida deformada produce más plusvalor, el capital está dispuesto a promover monstruosidades para obtener utilidades. O en palabras del manuscrito sobre List, acá también publicado: "si una columna desviada, un miembro torcido, un desarrollo incompleto, el reforzamiento de ciertos músculos, etc., hacen que una persona pueda trabajar más (sea más productiva), entonces la columna desviada, el miembro torcido, el movimiento muscular unilateral se convierten en fuerzas productivas".

Si los entornos biológicos degradados y pulverizados producen ganancias, entonces el capitalismo no tendrá reparo ético alguno con esa depredación, por mucho que en ello esté cavando la tumba de la humanidad venidera. El capitalismo es un orden moral del mundo en el que no hay límite al afán de utilidades de unas cuantas personas y todo el entorno social y natural es solo un objeto inerte para satisfacer ambiciones.

Si la muerte y la vida, en cualquiera de sus formas, son solo un medio para alcanzar rentabilidad económica, entonces los delicados equilibrios del

"metabolismo universal" que han creado los entornos ecológicos del planeta a lo largo de millones de años serán objeto de múltiples procesos de destrucción para aumentar las ganancias privadas. Marx llama a este proceso propio del capitalismo desarrollado la "fractura" metabólica entre naturaleza y ser humano, cuyas brutales consecuencias estamos viviendo hoy con el cambio climático.

En conjunto, Marx en los *Manuscritos 1861-1863*, al hablar de la subsunción real del proceso de trabajo al capital, señala lo que ello implica:

- La aplicación de las fuerzas productivas del trabajo *social*-universal a la producción.
- La aplicación de la ciencia y la tecnología, *socialmente* generadas, a la producción.
- Producción a escala *social*.
- Producción y concentración de una gran masa de medios de producción.
- Transformación del proceso metabólico de la naturaleza.

La nueva cualidad tecnológica propiamente capitalista no surge en los inicios del capitalismo. Lo que existe primero son enclaves de relaciones capitalistas que se levantan sobre antiguos sistemas tecnológicos. Y a medida que estos se expanden, se irradian socialmente, van creando un mercado regional, continental y mundial interconectado, van modificando las relaciones de propiedad, van subordinando los procesos de reproducción social domésticos, van separando a los trabajadores de sus condiciones materiales de existencia, van creando un nuevo orden lógico y procedimental mercantil en los cerebros de las personas que funciona como "segunda naturaleza", espontáneamente, en los actos y expectativas de las personas. Esta subsunción formal crea a su paso una nueva realidad social-mundial que permite, finalmente, compactarse técnicamente en nuevos *medios de producción* específicamente capitalistas, que le dan al propio capitalismo su base material de desarrollo.

La subsunción real así resultante es, por tanto, una subordinación técnica del trabajo social por medio de un aparato maquinal desarrollado social-universalmente a la lógica capitalista. De ahí su poderío histórico: hace de lo social-universal una fuerza productiva del capitalismo. Y ahí también anidará el límite histórico de este nuevo modo de producción porque la apropiación privada de la riqueza, base fundamental del capitalismo en cualquiera de sus formas históricas, lo empuja constantemente a entrar en colisión con esa cualidad social-universal de la tecnología, de los conocimientos científicos aplicados a la

producción y del propio "proceso metabólico" de la naturaleza. En *El capital*, precisa que se producirá una "ruptura" de ese proceso metabólico.

De esta manera, mientras que en la subsunción formal el capitalismo somete a la sociedad en su conjunto para crear condiciones de subordinación organizativa en el proceso de trabajo para obtener ganancias; en la subsunción real, el capital modifica la cualidad técnica del proceso de trabajo para someter a la sociedad y la naturaleza.

Si bien subsunción formal y subsunción real en términos teóricos son dos momentos lógicos en que el primero precede al segundo, el modo histórico-real en cómo se presentan en cada país es de una coetaneidad compleja, y cuya composición o manera de combinarse define las características del capitalismo en una región o un país respecto de otros, e incluso, de una época del capitalismo global considerado como un todo, respecto de otros momentos de su existencia planetaria.

La manera en cómo quedan subordinados, suprimidos o articulados modos de trabajo no capitalistas; las características de la economía nacional que interconecta producción con reproducción social, el taller con el hogar, el trabajo remunerado con el trabajo no remunerado; las maneras diferenciadas de conformación de las clases sociales; la singularidad de la explotación económica; la propia sedimentación de las experiencias colectivas, y la manera de luchar por horizontes alternativos resultan de múltiples formas particulares de articulación entre subsunción formal y subsunción real. Se trata, por tanto, de conceptos marxistas muy potentes para estudiar el desarrollo del capitalismo en cada país y región.

Las comunidades

El segundo texto que está en esta colección de manuscritos de Marx inéditos en español es el que hemos llamado *Cuaderno Kovalevsky*.

La historia de la traducción de este documento tiene un recorrido interesante. En 1984, cuando estaba estudiando matemáticas en México, una de mis obsesiones era poder hallar en el marxismo elementos para entender lo que me había tocado vivir pocos años atrás con el formidable despertar del movimiento indígena-campesino aymara: en 1979, no solo había desplegado un gigantesco bloqueo de caminos en todo el altiplano, sino que lo había hecho de una manera autónoma y con una radicalidad social mayor a las luchas que venía ejecutando el movimiento obrero agrupado en el sindicalismo de la Central Obrera Boliviana (COB).

Las lecturas prevalecientes en las distintas corrientes izquierdistas de entonces reducían la existencia social de las colectividades a meras manifestaciones de clases sociales, en este caso campesinas. Y se ubicaba a los campesinos como un sector de la "pequeña burguesía", históricamente condenada a desaparecer por el mismo desarrollo del capitalismo; sin mayor interés que cuidar su pequeña propiedad privada y que debía supeditarse al mando obrero para asumir algún rol relevante en la sociedad. Esta ideología enceguecedora iba a contramarcha de la realidad del desempeño de los trabajadores del campo en las revoluciones sociales del siglo XX (Rusia, China, Vietnam…); era impotente para comprender el poderosísimo papel movilizador y unificador de las estructuras culturales de las clases subalternas (en este caso, de la identidad indígena aymara), y además, carecía de herramientas cognitivas para entender las formas de construcción de lo común desde la sociedad, las luchas en torno a lo común, como la comuna rural, presente aún de manera extendida en Bolivia y otras partes del mundo.

Esta búsqueda halló en los debates de la guerrilla indígena guatemalteca, para entonces vigorosa, y en las ediciones de Pasado y Presente, de Aricó, sobre el pensamiento de Marx referido a las comunidades rurales y la nación, un gran material que nos permitió una distancia crítica frente al izquierdismo prevaleciente; y un espacio donde ir a procesar las luchas indianistas, comunales aymara-quechuas, y su vinculación revolucionaria con las del movimiento obrero. En México, además de las cartas de Marx a Vera Zasúlich, sus reflexiones sobre las luchas agrarias en los países coloniales, los textos de Engels sobre las guerras campesinas en Alemania, logré conseguir una edición de la editorial Siglo XXI España de los *Cuadernos etnológicos* de Marx, que era la traducción de la edición inglesa elaborada por el antropólogo Lawrence Krader.

Si bien ya conocíamos el texto de los *Grundrisse* sobre las "Formaciones que preceden a la producción capitalista (*formen*)" y los intensos debates de los años 50-70 sobre el llamado "modo de producción asiático", este nuevo material de Marx que llegó a mis manos me permitió redondear gran parte de mis preocupaciones que giraban en torno a las luchas indígeno-campesinas, el papel de las comunidades rurales en las luchas revolucionarias, los potenciales modos de articulación entre las luchas obreras y las comunidades aymaras frente al capitalismo, etcétera.

Lamentablemente a mediados de la década del ochenta este debate del mundo agrario y de lo indígena que se había dado a fines de la década del setenta, comenzaba a languidecer; y los marxismos a nivel mundial iniciaban una retirada que duraría treinta años. Esto hizo que el nuevo material de Marx sobre las comunidades y la nación no pudiera producir un mayor impacto político

en el pensamiento marxista continental y mundial. Pese a ello, nosotros continuamos rastreando esta veta del pensamiento de Marx y, también en México, logramos conseguir las fotocopias de un libro en inglés de L. Krader, donde estaba una parte de otro manuscrito de Marx de 1879 referido a comunidades agrarias que, en los últimos años de su vida, será el tema central de su investigación. Sin embargo, no era el manuscrito completo, estaba la parte referida a la comunidad en la India y Argelia (segunda y tercera parte), pero no la que se refería a América Latina, en tiempos coloniales (primera parte del manuscrito). En el año 1984, en la contratapa de alguna de las últimas ediciones de Pasado y Presente, se anunciaba la publicación de estos manuscritos sobre Kovalevsky. Esperé su publicación, pero nunca salió.

Por ello, regresando a Bolivia, considerábamos que todo este material debería servir para relanzar el debate sobre la relación entre identidad nacional, comunidades agrarias, proletariado y revolución. Y es así que en la pequeña editorial que armamos al momento de ir estructurando la organización del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), tradujimos en 1989 el texto de Marx; le pusimos el nombre de *Cuaderno Kovalevsky* y escribimos la introducción que ahora ustedes tienen a la mano en el libro.

Como verán, la introducción tiene el lenguaje fogoso de un combate en toda la línea contra todas las variantes marxistas que habían abordado en Bolivia, de manera superficial y a nivel de mera consigna, el tema de las identidades nacionales, la comunidad agraria y su relación con la revolución. Hoy seguramente cambiaría el tono de varias afirmaciones de esa introducción. Pero el núcleo de la crítica ahí presente, el que los "marxistas", en los últimos cincuenta años, no habían entendido ni la trayectoria de las comunidades agrarias, ni la formación de las clases agrarias, ni la fuerza de la identidad nacional en la elaboración de los imaginarios de las clases populares, ni las imprescindibles articulaciones entre las luchas obreras y las luchas indígenas para enfrentar la dominación capitalista y apuntalar la emancipación social, la sigo sosteniendo. De hecho, esta será la piedra de toque con la que el EGTK contribuirá como una gota más en el gran torrente de luchas ideológicas y políticas que convergerán a inicios del siglo XXI en las insurrecciones indígena-populares, la formación de un gobierno de movimientos sociales y la indianización del Estado desde 2006.

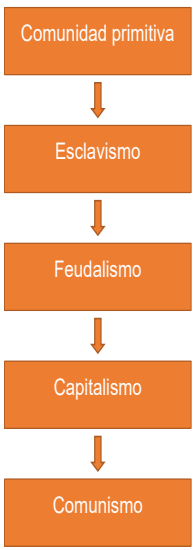
Finalmente, en 2011, pudimos acceder al libro editado por Hans Peter Harstick en 1977 con varios textos inéditos de Marx, y que contenía la parte primera del manuscrito sobre Kovalevsky referida a las comunidades andinas y mesoamericanas. Así, treinta y seis años después de todas estas búsquedas, al fin podemos entregar hoy la traducción completa de este *Cuaderno Kovalevsky* de Marx.

La importancia de estos cuadernos es gravitante al momento de debatir el método crítico con el que Marx estudia la historia y las posibilidades materiales del horizonte comunista.

Ciertamente si uno quiere estudiar la historia social larga de un país, una región, el mundo, o en particular América Latina, los textos de Marx referidos a estos temas no son ni el mejor soporte etnográfico, ni el mejor compendio de acontecimientos. Los textos de Marx sobre Europa, Asia, América, etc., son de hace más de ciento cuarenta años, se basan en los resultados alcanzados por otros estudiosos, son referencias para analizar una específica coyuntura política, o para comprender la fuerza de determinada relación social. No son pues textos completos de historia social y, claramente hoy, hay una multitud de estudios de gran erudición sobre cada una de estas temáticas muchísimo mejor documentadas que las de hace un siglo.

De ahí que resulte ridículo querer estudiar la historia general alemana o rusa a partir de los textos políticos o económicos donde Marx hace referencia a esos países. Igualmente, sería un descomunal agravio al pensamiento de Marx caracterizar la historia latinoamericana o, peor, establecer un curso inevitable de su devenir, a partir de las referencias tangenciales, los resúmenes de lectura o comentarios que él habría hecho sobre parte de la historia continental.

Desarrollo de la humanidad
(manual de marxismo)



Pero eso es precisamente lo que han hecho los múltiples marxismos latinoamericanos a lo largo de setenta años. Como el *Manifiesto comunista* de 1848 establecía que antes del capitalismo europeo había existido un régimen feudal, pues entonces los marxistas latinoamericanos iban a la búsqueda de señores feudales y siervos en la colonia y la república temprana, matando la realidad en infame cumplimiento de un designio metahistórico. Así, la flojera de una teleología histórica sustituía el análisis concreto de la realidad concreta, y una teología política reemplazaba la comprensión de las contingencias de las luchas sociales.

Esto llevó no solo a un empobrecimiento del pensamiento marxista continental y mundial, sino a una incomprensión de las verdaderas características de las realidades sociales, de las estructuras colectivas y, por tanto, de las estrategias políticas necesarias para apuntar las luchas emancipatorias. Al bloqueo mental frente al curso de la realidad le acompañó una impotencia política que mutiló los aportes revolucionarios de los marxismos a la lucha de los pueblos latinoamericanos. No hubo comprensión de la realidad nacional o continental, mucho menos impulso a la transformación social. Pero eso sí, hay que reconocer y valorar, hubo una gran contribución, muchas veces heroica, a la militancia política al lado de las clases subalternas, a la fe colectiva en un destino mejor.

Y es que el marxismo no es un curso de historia nacional o mundial, mucho menos una filosofía de la historia que prescribe a la realidad su camino inevitable. Precisamente contra esa manera de degenerar su pensamiento, Marx se opuso de manera explícita y vehementemente en una nota a un diario ruso en 1877.

El gran aporte de Marx no está en la precisión histórica de tal o cual referencia, siempre incompleta o parcial. Está en el modo de organizar la información, en el modo de cualificar la importancia de los datos, en los temas que se le presentan esenciales para explicar una realidad específica, en su "método" de abordaje de la historia. Marx se nutrió de toda la información histórica disponible hasta entonces; la revisó, la resumió, la utilizó. Y seguramente, de seguir vivo, emplearía todas las nuevas investigaciones disponibles sobre los países, los continentes y el mundo. Pero lo que lo diferenciaba de todos los investigadores que estudió es la manera de articular los datos, la forma de hallar interdependencias de los hechos históricos, de explicar las contradicciones sociales y de hallar las tendencias emancipativas en cada realidad concreta.

De ahí que el aporte de Marx no ha sido el de establecer que la humanidad haya transitado de manera lineal de la comunidad primitiva al feudalismo, de ahí al capitalismo que, según esta teología política, llevará al comunismo. Ese curso histórico es un invento de algunos marxistas que al final asfixiaron cualquier

impulso a la comprensión de las realidades latinoamericanas durante décadas. Su aporte es, a partir de los datos disponibles, comprender cómo se estructuró lo social y, fundamentalmente, las formas comunitarias; cuáles eran sus alcances y dificultades; cómo se transforman al influjo de luchas, dominaciones y resistencias; cómo emergen las formas estatales en tanto modos distorsionados de lo común; cómo persisten estas estructuras asociativas; de qué manera son refuncionalizadas por el capitalismo, y, por supuesto, el potencial actual de emancipación que pueden desplegar.

Frente a los conocimientos actuales, Marx no conocía muchísimas cosas sobre la realidad histórica mundial. Lo importante es que, respecto de los conocimientos existentes en esa época, poseía una extraordinaria capacidad enciclopédica para procesarlos y, lo decisivo, de articularlos, de organizarlos, de vincularlos en función de una mirada crítica sobre la sociedad abordada desde la importancia de las relaciones económicas; las luchas en torno al control de los excedentes económicos que estructuran las distintas modalidades de clases sociales históricas, los modos de asociatividad de las clases subalternas frente a las distintas relaciones de dominación, etc. Y en ello, en este método de abordar los acontecimientos, en esta manera de fijarse en el motor de las sociedades, es donde radica el gran legado de Marx para los marxistas y las contemporáneas luchas sociales contra el capitalismo.

Es de esta manera como tienen que leerse este *Cuaderno Kovalevsky*, los *Cuadernos etnológicos* y el conjunto de textos y borradores que Marx escribió sobre las sociedades agrarias en América y el mundo. Él jamás los escribió pensando en redactar una historia inevitable de la humanidad. Él se hizo la burla de quienes intentaron envilecer su pensamiento de esa manera.

Su aporte radica en el énfasis que le asignó a la historia de las estructuras comunales en la historia del capitalismo, en las distintas maneras en que se van construyendo las relaciones de subsunción formal y real de la sociedad al capital; en cómo esto sedimenta distintas maneras de formación de las luchas sociales y de las clases sociales en el capitalismo. Y, por supuesto, cómo este solapamiento de tiempos históricos, de identidades y experiencias, habilita cursos de acción posible para la actual emancipación social contra el capitalismo.

El que el gran científico y político que develó críticamente el ADN del capitalismo haya dedicado una gran cantidad de tiempo de la mitad de su vida, y la mayor parte de sus últimos cinco años, a estudiar las comunidades agrarias, dice mucho, muchísimo, de la importancia que le asignaba a este tema para entender la realidad capitalista y, con más razón, la superación del capitalismo histórico.

Ya se publicaron, y pronto traduciremos al español, las notas de lectura de Marx sobre historia precolonial y colonial de América Latina realizadas entre 1851-1852. Igualmente, durante su exilio definitivo en Londres, estudiará numerosos libros sobre el mundo no europeo y la realidad colonial. Con este material redactará cientos de notas periodísticas y, en 1857-1858, como parte del primer borrador de *El capital*, los llamados *Grundrisse*, el capítulo sobre las "Formaciones que preceden a la producción capitalista (*formen*)".

Se ha interpretado erróneamente que las reflexiones sobre las comunidades en América, India, Rusia, China, los países eslavos, etc., están dirigidas a mostrar que ellas tienden a disolverse y a derivar, de una u otra manera, en el capitalismo. Quienes afirman eso no conocen nada del método de Marx.

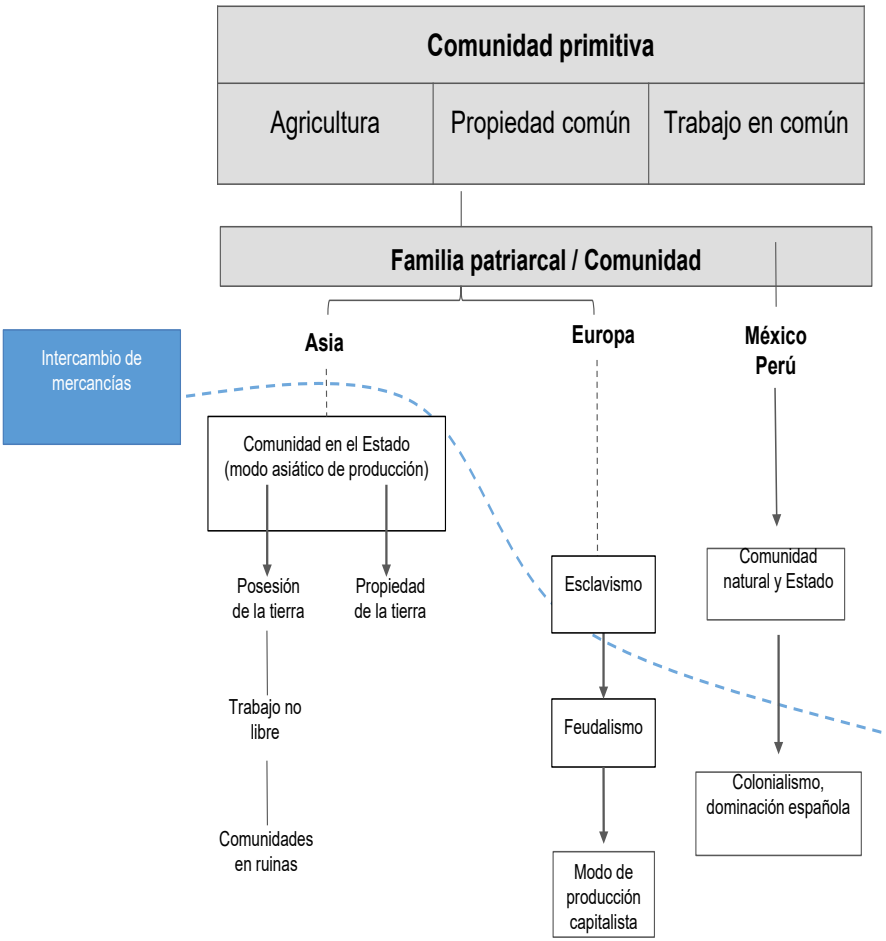
Las *formen* muestran la centralidad de las estructuras comunitarias en el pensamiento de Marx, en este caso de las antiguas comunidades agrarias. Ve la existencia de una variedad de formas, la "peruana", "azteca", "asiática", "eslava", "celta", "india", "antigua", "germánica". Establece parámetros de diferenciación a partir de las características de las relaciones de trabajo, de la propiedad sobre las condiciones de producción, la tierra, las herramientas, el producto del trabajo. Establece en cuáles hay propiedad y producción comunitaria, y en cuáles solo propiedad. También, en cuáles el producto del trabajo queda en manos de los trabajadores y en cuáles una parte se dirige a un señor o a una entidad comunitaria superior. Igualmente, le llaman la atención los modos de diferenciación social al interior de las comunidades y las distintas maneras en que los individuos, y las familias, se van separando de la entidad comunitaria, etcétera.

En correspondencia con las categorías de la época que Marx hereda, el concepto de "forma asiática" tiene un interés particular para nombrar a la organización social en la que la comunidad está vinculada con otras comunidades desde arriba por el Estado. Este concepto, que lo venían utilizando diversos filósofos desde los siglos XVIII e inicios del XIX, Marx lo utiliza tangencialmente en distintos artículos previos; en los *Grundrisse* ve que es una forma extendida más allá de Asia; está presente esporádicamente, y al lado de nuevos conceptos, en *El capital*; y luego desaparece completamente de sus escritos para dar lugar, con nueva información histórica, a unas categorías propias de Marx de las formas comunales.

Este concepto de "asiatismo" ha generado debates posteriores, muchos de ellos cargados de tufillos colonialistas sobre la antigua vida social en las regiones no europeas y el mundo agrario. Quizás la lectura más erudita sobre

el tema, y recuperando el espíritu de Marx sobre las múltiples formas de desarrollo de la sociedad, la tiene L. Krader. En el siguiente cuadro, él plantea su lectura sobre lo que considera sería la posición de Marx sobre la historia de la humanidad:

Desarrollo de la humanidad
(Krader: Marx 1857-1867)



Este es ya un gran aporte a la comprensión de las distintas líneas de desenvolvimiento de la historia social trabajadas por Marx, que dejan de lado la

unilinealidad propugnada por algunos "marxistas". Sin embargo, consideramos que Marx no solo abandonó los siguientes años este concepto de "modo asiático"; sino que produjo categorías propias, desligadas de la herencia filosófica liberal, que ayudaron a precisar de una mejor manera las distintas modalidades de organización comunal de las sociedades antiguas.

Entre los conceptos marxistas más importantes que emergen en el *Cuaderno Kovalevsky*, los *Cuadernos etnológicos* y las cartas a V. Zasúlich están los de *formación primaria* y *formación secundaria de la sociedad*. Se trata de dos grandes separaciones de la organización socioeconómica que abandonan las definiciones fundadas en la geografía (asiática, germánica, eslava, inca…), para concentrarse en las cualidades del proceso de trabajo y reproducción social. Y dentro de cada una de estas dos grandes formaciones históricas, la presencia de distintos *tipos* resultantes de diferentes modos concretos de combinación de las condiciones generales del *proceso de trabajo*.

En el caso de la *formación primaria de la sociedad*, Marx menciona la existencia del tipo *primario, secundario, terciario*, etc., dependiendo de la presencia de propiedad común, con el trabajo común; la propiedad común con el trabajo familiar; la existencia de Estado, la implementación de comunidades desde el Estado, hasta el surgimiento de la *comunidad agraria*, con modos de propiedad familiar, trabajo familiar, y vigencias de espacios parciales de propiedad y trabajo comunal.

La *formación secundaria* surgiría al momento de la presencia de algún modo de propiedad individual de la tierra al interior de la comunidad agraria, o incluso de la comunidad ancestral. Esta *formación secundaria* hubiese tenido distintos cursos contingentes, resultantes de lo que Marx denomina "ambiente histórico" de cada pueblo.

En conjunto tenemos en esta última etapa del trabajo de investigación de Marx, un sistema de conceptos sólidos que fundamentan al menos ocho tesis sobre la historia social desde el marxismo:

Primero, en los orígenes conocidos de la organización social de todos los pueblos del mundo que se ocupan de la agricultura, siempre existe alguna modalidad de forma comunitaria de la propiedad y el trabajo.

Segundo, el esclavismo y el feudalismo europeos (y japonés) son trayectorias particulares, contingentes y casi marginales en la historia de la humanidad. Y aun dentro de estos modos de producción, han persistido variantes de formas comunales.

Tercero, no hay una única manera de desenvolvimiento histórico de la organización social de los pueblos, sino que hay múltiples formas de organización

comunal con cursos y destinos aleatorios. Solo en el capitalismo, por la universalidad de la expansión de sus relaciones sociales, la totalidad de las formas comunitarias son subsumidas (sometidas, deformadas, explotadas, mutiladas o destruidas) de alguna u otra manera.

Cuarto, las tensiones y contradicciones internas que se generan al interior de las comunidades o entre comunidades son las que dan lugar a otras formas comunales en unos casos, a una interconexión "superior" de comunidades bajo la forma de Estado, o a modos de disolución contingentes de las formas comunitarias. Por ello, ni la disolución de las comunidades ni la relación estatal es un curso inevitable y común de las formas comunitarias. En la antigüedad, Estado y disolución comunal son cursos aleatorios y específicos de particulares realidades que, con el tiempo, pueden someter a otras comunidades.

Quinto, las distintas modalidades de sometimiento de las estructuras comunales por el régimen capitalista corresponden a momentos diferenciados de la subsunción formal y subsunción real de la sociedad a la lógica del capital. Cuando la subsunción formal está a cargo de élites económicas que comparten una previa trayectoria histórica con las clases subalternas, estamos ante lo que Marx denominó, en *El capital*, la "acumulación originaria". Cuando la subsunción formal la llevan a cabo élites económicas que invaden a otros pueblos y culturas, estamos ante distintas modalidades de colonialismo. Toda la dedicación que Marx entregó en sus últimos años para estudiar las estructuras comunales del mundo puede ser vista como la obtención de materiales para la elaboración del borrador de un capítulo sobre la "acumulación originaria" a escala mundial.

En uno u otro caso, la subsunción real de la sociedad al capital acontece cuando se destruye la entidad comunitaria.

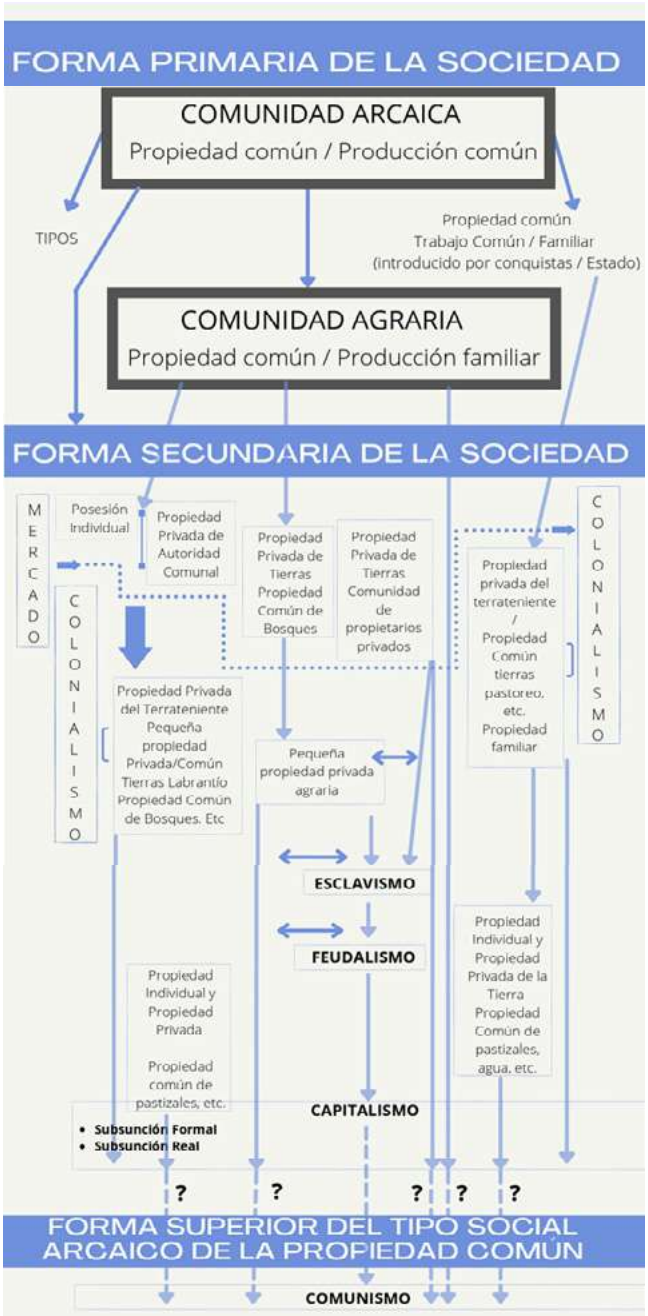
Sexto, las distintas estructuras comunales aún persistentes en pleno desarrollo contemporáneo del capitalismo no están condenadas a desaparecer ni por la propia lógica capitalista, ni mucho menos por ninguna necesidad "revolucionaria" de proletarización. La acumulación del capital, en su etapa tardía, también se nutre de formaciones sociales locales no capitalistas (comunales, familiares) y, por momentos, las preserva, encapsula para intentar obtener algún rédito económico extraordinario, como modalidades de plusvalía absoluta, como colchón social ante la supresión de derechos laborales del trabajador, como destino de tasas de crédito usureras, o como protectores medioambientales que subvencionan el mercado de bonos de carbono, etcétera.

Séptimo, por estas modalidades de subsunción formal (acumulación primitiva, colonialismo), o de subsunción real (extinción), las comunidades están en una situación objetiva de antagonismo frente al capitalismo histórico. Cuando los miembros de las comunidades luchan contra el capitalismo, esas luchas forman parte sustancial de las luchas de los trabajadores contra un sistema de explotación y opresión.

Octavo, las formas comunales aún persistentes en la actualidad, pese a su carácter subsumido, mutilado, fragmentado y debilitado, mantienen un conjunto de prácticas asociativas que, de articularse a nivel nacional mediante la lucha revolucionaria y contar con el apoyo de la revolución en otras regiones del mundo, puede ser el "punto de partida para el desarrollo comunista".

Como se ve, para Marx, los distintos "tipos" de comunidad ancestral y agraria atraviesan la historia social de todos los modos de producción precedentes. Están subsumidas también en el propio capitalismo y, de sincronizarse procesos revolucionarios en el centro y la periferia de la geografía mundial del capital, pueden ayudar a construir un futuro de emancipación comunista universal. No es pues casual ni una curiosidad accesoria el que Marx le dedicara, en distintos momentos y a lo largo de todos sus estudios, un gran interés.

En el siguiente cuadro esquematizo lo que he investigado respecto de lo que considero es la comprensión que Marx tiene sobre los cursos de la historia social. Quienes tengan interés de indagar más el tema, pueden revisar mi libro *Forma valor y forma comunidad*:


FORMA PRIMARIA DE LA SOCIEDAD
COMUNIDAD ARCAICA
Propiedad común / Producción común
TIPOS
Propiedad común
Trabajo Común / Familiar
(introducido por conquistas / Estado)
COMUNIDAD AGRARIA
Propiedad común / Producción familiar
FORMA SECUNDARIA DE LA SOCIEDAD
MERCADO
Posesión Individual
Propiedad Privada de Autoridad Comunal
Propiedad Privada de Tierras Propiedad Común de Bosques
Propiedad Privada de Tierras Comunidad de propietarios privados
COLONIALISMO
Propiedad privada del terrateniente / Propiedad Común tierras pastoreo, etc. Propiedad familiar
COLONIALISMO
Propiedad Privada del Terrateniente Pequeña propiedad Privada/Común Tierras Labrantío Propiedad Común de Bosques. Etc
Pequeña propiedad privada agraria
ESCLAVISMO
FEUDALISMO
Propiedad Individual y Propiedad Privada de la Tierra Propiedad Común de pastizales, agua, etc.
Propiedad Individual y Propiedad Privada
Propiedad común de pastizales, etc.
CAPITALISMO
• Subsunción Formal
• Subsunción Real
? ? ? ? ?
FORMA SUPERIOR DEL TIPO SOCIAL ARCAICO DE LA PROPIEDAD COMÚN
COMUNISMO

Resumo. A la primera forma de comunidad, Marx le llama *comunidad ancestral o comunidad arcaica*, caracterizada por la propiedad en común de la tierra y producción y gestión en común de la tierra. Marx la encuentra en Alemania, en China, en India, en Mesoamérica, en la zona Andina, entre los celtas, la eslava, la romana, etc. Hubiera tenido una existencia global y sería la forma general de comunidad que la encontramos en lo que hasta ahora conocemos como los albores de la civilización agrícola. Según las regiones, Marx distingue *tipos* de comunidad ancestral. *Comunidad ancestral primaria*, con propiedad y trabajo en común, y *comunidad ancestral secundaria* con trabajo en común, pero propiedad familiar y apropiación familiar del producto del trabajo en común.

Otra forma secundaria de la comunidad ancestral es la que tiene el trabajo en común pero introducido por otras comunidades o por el Estado. Marx coloca al incario, al momento de la invasión española, como un ejemplo de comunidad ancestral, pero de segundo tipo, por la presencia del Estado que implementa estructuras comunales en determinadas regiones que ocupa (lo que hoy conocemos como mitimaes). En las cartas a Vera Zasúlich, Marx menciona la existencia de tipos primarios, secundarios, terciarios de la comunidad ancestral, pero no desarrolla este tercer tipo.

Esa comunidad ancestral, en alguna de sus formas derivadas hubiera llegado hasta el capitalismo, donde hubiera sido destruida para dar lugar a otras formas comunitarias mutiladas, al pequeño propietario agrícola o al trabajador asalariado.

Algunas de esas formas de comunidad ancestral derivan o se transformaron en *comunidad agraria*. ¿Cuál es la diferencia entre ambas? Que en la comunidad agraria hay posesión familiar de la propiedad comunal, pueden existir ámbitos de propiedad comunal (tierras de pastoreo, bosques, sistemas de riego, etc.), y trabajo familiar que sustituye el trabajo comunal.

La comunidad agraria, la forma más duradera en el tiempo desde la invención de la agricultura, se presenta diferenciada geográficamente a través de múltiples modos o tipos: posesión familiar y trabajo familiar con propiedad comunal de las condiciones de producción; posesión familiar y trabajo familiar con tierras de pastoreos comunes, como en Rusia.

Propiedad comunal, trabajo y posesión individual como la germánica y romana. Posesión y trabajo familiar con algunos trabajos en común, etc. Algunos de estos tipos son derivadas de las más antiguas; otras resultan de invasiones, de guerras o de migraciones.

En todo caso, se trata de una forma comunal en la que se tensa la relación entre lo común, lo familiar y lo individual al interior de la comunidad.

Ciertamente, estas tensiones, entre lo común, lo familiar y lo individual al interior de la comunidad agraria, que pueden devenir en contradicciones, son otros de los grandes aportes del pensamiento de Marx para el estudio de la formación de las sociedades.

Algunos tipos de esta comunidad agraria persisten hasta el capitalismo, han sido objeto del sometimiento para la acumulación originaria del capital, y modalidades de subsunción formal y real. Otros tipos llegan a constituirse en lo que Marx denomina "período de transición" a la formación secundaria de la sociedad caracterizada por la presencia de algún tipo de propiedad privada, como el caso del occidente europeo. Pero como él bien lo remarca, esta derivación hacia formas de propiedad privada de la tierra no son el curso inevitable de la comunidad agraria. El camino europeo es resultado de un "contexto histórico" contingente que llevó a que el elemento "privado" se imponga al interior de la propia comunidad sobre el "colectivo".

Luego pasamos a lo que Marx denomina la *formación secundaria* de la sociedad, que se distingue por la aparición de distintas modalidades de propiedad y apropiación privada de las riquezas, comenzando por la tierra. Algunas surgen de cursos históricos específicos de algún tipo de comunidad agraria. Un ejemplo es la posesión individual de la tierra agrícola con propiedad privada de bosques. Otro tipo, propiedad privada de la tierra de la autoridad comunal, como en India, estudiada por Kovalevsky y Marx, en el *Cuaderno* que ahora presentamos.

Otro tipo de comunidad agraria de formación secundaria es la que incorpora la propiedad privada de las tierras al lado de la propiedad común de los bosques, los sistemas de riego, y la circulación de fuerza de trabajo, que aún vemos hoy en muchos lugares del mundo, incluida Bolivia. Otro tipo es la pequeña propiedad agraria, en la que los vínculos comunales ya no están dentro del proceso de trabajo y, a decir de Marx, se trata de una de las formas agrarias más persistente y resistente. Otra forma de comunidad agraria de formación secundaria resultaría de la propiedad privada del terrateniente, fruto de la expropiación y sometimiento de comunidades, como en India, Argelia y América Latina.

Otra modalidad de comunidad sería aquella en la que existe propiedad privada de la tierra, la comunidad es la asociación de propietarios privados, además de la presencia de la propiedad estatal. De ahí surgiría, de una manera igualmente fortuita, el régimen esclavista, luego el feudalismo y finalmente el capitalismo, que se expandirá planetariamente. Antes, sin embargo, de la disolución del esclavismo y el feudalismo, vuelve a surgir la pequeña propiedad agraria, a la disolución del feudalismo vuelve a emerger la pequeña propiedad

privada agraria. Asimismo, en el capitalismo, en su fase de subsunción real o destrucción de la comunidad ancestral y la comunidad agraria que halla a su paso, en muchos casos volverá a surgir un nuevo tipo de pequeña propiedad agraria.

En síntesis, en este esquema complejo que plantea Marx, la historia europea aparece como una contingencia pequeña en la multiplicidad de caminos de la organización social. La ruta europea no es el gran curso de la humanidad, sino una eventualidad, casi un accidente de la historia, como el resto de los cursos. Pero, al momento en que llega al capitalismo, a la lógica de la ganancia aplicada al objetivo de la producción, comienza a expandirse a escala planetaria devorando y subsumiendo todos los sistemas sociales precedentes.

¿Qué implicancia tiene todo este debate en términos de la estrategia de la lucha revolucionaria contemporánea? Varias y de carácter decisivo.

En primer lugar, si el curso de la historia social de América Latina y otras regiones del mundo no es similar al de Europa con su paso del esclavismo al feudalismo y de este al capitalismo, entonces, la resistencia que desplegaron y despliegan distintas formas de comunidad agraria contra el desarrollo del capitalismo local no es ni la acción "reaccionaria" contra su inevitable disolución ante la modernidad, ni los dolores de una igualmente ineludible transición de resabios del feudalismo al capitalismo. Aquí no hubo ningún feudalismo, y las maneras de sometimiento colonial y hacendal republicano sobre las comunidades agrarias y pequeña propiedad agraria son una forma específica y diferenciada de organización social del proceso de trabajo y del proceso de *reproducción social*. Como bien lo anota Marx en su crítica a Kovalevsky respecto del error de caracterizar como feudal a la India colonial, para que acontezca tal feudalismo tiene que haber un tipo de servidumbre individual, cosa que no existía en la India, ni en América Latina, ya que se trataba de un sometimiento de la comunidad en su conjunto. Por tanto, las luchas de las comunidades contra el colonialismo primero, y contra el capitalismo emergente y tardío luego, son luchas desde el trabajo contra modalidades híbridas de explotación y sometimiento.

El que no haya trabajo asalariado como núcleo de la relación entre capital y trabajo comunal no impide la relación de explotación a la que es sometida la comunidad y el pequeño productor agrario, colocándolo como parte vital, y a veces mayoritaria, de las fuerzas del trabajo social enfrentadas contra el capitalismo. La ambigüedad o inexistencia de la relación salarial abre un espacio de modos de organizar, de representar la resistencia a la explotación, de la lucha contra la dominación y las expectativas emancipativas de los trabajadores comunarios, diferenciadas, pero complementarias, a la de los trabajadores

asalariados. La comunidad misma, la identidad nacional, la identidad indígena contra la dominación y discriminación colonial y poscolonial son otros núcleos organizativos y modos de sedimentación de las experiencias de lucha a través de los cuales las comunidades se constituyen como sujetos políticos frente a las estructuras de la dominación y la explotación.

En segundo lugar, el sujeto social agrario, con densas ramificaciones urbanas, que se enfrenta al colonialismo y al capitalismo con sus distintas modalidades de subsunción, es la comunidad, en sus distintos tipos y modalidades históricas. La fuerza de su persistencia histórica es también la fuerza de las recurrentes oleadas de antagonismo al colonialismo primero y, hoy, al capitalismo local.

Al igual que la condición obrera, la condición comunal no es revolucionaria por sí misma y por naturaleza. Ambas son realidades de sometimiento y explotación de la *capacidad de trabajo* social por el capitalismo. Esa es su condición objetiva. Pero, en la medida en que se lanzan a la lucha organizada contra esa condición objetiva, en que se esfuerzan colectivamente por emanciparse de esa dominación y esa explotación, solo entonces, y en tanto lo hagan, se construyen a sí mismas como clases revolucionarias, como clase obrera y como clase comunal. La condición revolucionaria es una contingencia histórica, altamente probable por la condición objetiva de sometimiento de comunarios y de obreros por parte del capitalismo, pero contingencia al fin.

La tercera consecuencia, al ser la comunidad de trabajo, o la propiedad comunal de la tierra, o del riego y los bosques o las formas de intercambio de fuerza de trabajo o de organización política local, son los momentos sociales en los cuales los actuales comunarios experimentan la acción en común, la historia en común como una fuerza productiva y emotiva de su ser social. Ahí están enraizados los elementos de "regeneración social" que, de fusionarse en una lucha de carácter nacional, entre sí y con los trabajadores asalariados, y de articularse con las luchas de otros pueblos del mundo, pueden ayudar a alumbrar un nuevo horizonte comunal universal, comunista para nuestras sociedades.

De ahí que el estudio riguroso, crítico, detallado, fundamentado de la trayectoria de las distintas formas comunales en nuestros países, de las características internas específicas de las actuales comunidades existentes, y de acompañamiento a sus luchas emancipatorias, forma parte imprescindible de la comprensión práctica, revolucionaria, de una las fuerzas potencialmente anticapitalistas decisivas de nuestras realidades.

Muchísimas gracias.

2. Presentación del libro *Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral**

Muy buenas noches a todos ustedes. Un saludo a cada una de las personas que se han hecho presentes en el Banco Central. Comentábamos con el profesor: "Qué bonito que Marx y la comunidad junten tanta gente para poder hablar sobre este tema". Quiero agradecer la fantástica exposición de mi profesor y maestro. Armando Bartra, te agradezco mucho que estés aquí. Algún día comentaremos las deudas intelectuales que tengo hacia ti. No solamente de cuando era estudiante, sino hasta el día de hoy. Oírte siempre es un privilegio y nos has dejado muchas pautas y pistas. No solamente sobre Marx, sino sobre el mundo contemporáneo y mi posición. Recibo con humildad la crítica que me has hecho y voy a revisar mis textos para comentarte en algún momento.

Quería decirle al público que nos sentimos muy contentos y, en particular, yo me siento feliz porque estoy presentando con la vicepresidencia un conjunto de textos de Marx que no solamente son fundamentales para entender su pensamiento, los procesos revolucionarios, el proceso boliviano, apuntalar la revolución en Bolivia y en el mundo, sino que son un conjunto de textos y problemas que han atravesado mis angustias personales desde adolescente y la de seguramente toda una generación que en los años 70, 80, 90 y hasta el día de hoy compartimos las condiciones revolucionarias, el acercamiento al marxismo como medio de interpretación y transformación de la realidad, las experiencias aquí en Bolivia de insurrecciones, revoluciones y levantamientos. Este texto de Marx sobre la comunidad ancestral carga toda esa historia, una historia personal (búsquedas e inquietudes), una historia nacional y una historia planetaria.

---

* 18 de mayo de 2015. Presentación del libro *Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral*, junto con Armando Bartra, Banco Central de Bolivia, La Paz, Bolivia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=eLxuW9SMnUU&ab_channel=VicepresidenciadelEstadoPlurinacionaldeBolivia.

Comencemos por lo más fácil: el modo de recepción del marxismo en Bolivia y seguramente en una buena parte de América Latina. Estoy hablando de los años 30, 40, 50 y 60. El modo en como fue recibido y absorbido el marxismo por los líderes intelectuales fue muy diverso y rico. Se formaron distintas corrientes marxistas: estalinistas, trotskistas, guevaristas, maoístas. Al interior de ellas había distintas tendencias. Pero, independientemente de la diversidad de corrientes en el marxismo en Bolivia y América Latina, había núcleos comunes y compartidos: la cuestión de las clases sociales, la de los modos de producción y la temática indígena.

La recepción del marxismo y los marxistas en torno a las clases sociales iba por la manera de establecer las características de las clases sociales en Bolivia vinculado a los modos de producción. Se decía que en Bolivia había un tipo de capitalismo atrasado, combinado o semifeudal en el cual se presentan las clases sociales como la burguesía, el proletariado y el campesino. El campesino era visto como una porción de las clases medias. Era una forma sencilla y práctica de entender el mundo, pero no era inocente, sino que te llevaba a acciones muy concretas.

Si la sociedad boliviana está dividida en la burguesía, subordinada al imperialismo, el proletariado, que se enfrenta a la burguesía, y, entre ellos, las clases medias, donde estaría la urbana y la campesina (propietaria, conservadora), entonces no había que hacer nada con esa clase media. Había que trabajar con el proletariado, que será el que haga la revolución. Pero tenemos un proletariado muy pequeño. Revolucionario, pero pequeño. No había problema porque se pensaba que el proletariado llegaría al socialismo en los hombros de las clases medias, de campesinos, que son pequeñoburgueses, propietarios, conservadores, pero que con un buen trabajo pedagógico se pensaba que podían cambiar su pensamiento y hacer que lleven al proletariado al triunfo de la revolución. Una explicación sencilla y clara, pero equivocadísima.

Este es el conjunto de los errores de la izquierda en Bolivia, quizá con diferencias en los maoístas, especialmente en los años 60, cuando se escinden del estalinismo y comienzan a reflexionar en torno al campesinado a partir de la experiencia de la Revolución China, y hacen un esfuerzo por dar otra interpretación más revolucionaria. Pero en todo caso seguían siendo campesinado pequeño propietario que tenía que ser vanguardizado por el partido de la clase obrera. La diferencia era de grado, no de sustancia. Mientras que para unos el campesino y la clase media eran conservadores y sospechosos siempre de contrarrevolucionarios, para otros el campesino podía tomar actitud de revolucionario. Pero, la revolución, tenían que hacerla los obreros encabezados por

su vanguardia partidaria. Un esquema práctico, sencillo, útil, pero con terribles equivocaciones para entender la realidad social boliviana.

Bajo este esquema no se podía entender lo que pasaba en el campo. No se podía entender la sublevación de Chayanta de 1927 y la de Jesús de Machaca de 1921. O lo que había pasado con Zárate Wilka, ni mucho menos con Tupac Katari. Tampoco se comprendían los levantamientos campesinos de 1947 a 1949 en la zona del altiplano y del valle. Si eran conservadores, pequeñoburgueses y reaccionarios, esto no se entendía. Si eran una clase en extinción que tenía que dar lugar a la clase proletaria (los verdaderos encargados de hacer la revolución), cualquier levantamiento estaba marcado por la sospecha o el silencio. A partir de esto se deducía toda una serie de prácticas y estrategias equivocadas.

Peor aún cuando se entraba en los debates de los modos de producción. Si habíamos leído el texto del manual de economía política de la Unión Soviética, entonces había comunidad primitiva y luego venía el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y, finalmente, el comunismo con su etapa transitoria llamada socialismo. Y si ese era el esquema de la historia, pues había que acomodar la realidad al esquema de la historia. Entonces encontramos todas esas lecturas infructuosas de nuestros marxistas queriendo convertir al incario en un tipo de esclavismo o de comunidad primitiva deformada. O la colonia como una forma de feudalismo o semifeudalismo con retrasos de esclavismo. Todo eso tenía que disolverse en capitalismo. Había que dejar de lado todos estos resabios de la historia (semiesclavismo, semifeudalismo) para dar lugar al capitalismo, porque solo este daría lugar a la clase revolucionaria, llamada proletariado, que iba a dar lugar a la revolución.

No solamente se trataba de una interpretación teórica, sino de una acción práctica, de una manera de enfrentar y vincularse con el mundo, de actuar en él. Bajo estos esquemas, en primer lugar, no había comunidad. Existía la vieja comunidad ancestral, arcaica y primitiva que había sido destruida por el feudalismo o el esclavismo. Y si notábamos unas formas de trabajo medio raras en el campo, simplemente no las tomábamos en cuenta o las reducíamos a pequeñoburgueses conservadores.

El tema indígena era mucho peor, no existía en el debate. A excepción del texto de un miembro del Partido Comunista (Ovando) que en el año 1966 escribe sobre el tema de las nacionalidades recogiendo la percepción de Stalin. Fue el único texto de los años 50, 60 y 70 que trabajó la cuestión de las nacionalidades, pero con esta perspectiva cerrada. El resto de la izquierda callaba en torno al tema nacional, de la diversidad nacional, plurinacional y en torno a las

comunidades. Todo era comunidad pequeñoburguesa (y entonces la comunidad no es una clase) que iba a extinguirse.

Ciertamente, el debate va a mejorar en los años 80. Van a venir esfuerzos de distintos intelectuales por reflexionar el tema étnico a partir de la insurgencia del katarismo que se enfrenta con la izquierda tradicional. También a partir de la emergencia de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) como fuerza revolucionaria que obliga a la izquierda a repensar sus categorías. Habrá un esfuerzo por preocuparse en torno a la comunidad, pero no tanto desde el marxismo sino más desde la sociología y la antropología (estudios de casos). No será la izquierda la que alumbre lo comunitario, sino estas otras ramas de la investigación social incluso, a veces, enfrentadas contra el marxismo que darán luces sobre las estructuras coloniales, la comunidad y las estructuras sociales precoloniales.

Sin duda, los años 80 serán más fructíferos en el debate marxista en sus distintas corrientes, pero ya estamos entrando en el ocaso de la izquierda boliviana y latinoamericana (el fracaso de la Unidad Democrática y Popular-UDP, el del Movimiento de Izquierda Revolucionaria-MIR, del Partido Comunista en el gobierno, el del Partido Obrero Revolucionario-POR para convertirse en alternativa). El ascenso del neoliberalismo cierra el debate de los marxistas de los años 80 y 90. Había quedado un conjunto de semillas (tema de identidad y comunidad) que volverán a aflorar a fines de los años 90 y tendrán mucha más fuerza, por supuesto, en el siglo XXI.

Estos textos aquí reunidos, encontrados a lo largo de la revisión bibliográfica de los últimos treinta años, intentan ser un aporte. No solamente para una revisión crítica de la forma de pensar de los marxistas de los años 50, 60, 70 y 80, sino que es un intento de devolver la fuerza vital del pensamiento marxista para entender el mundo agrario, las identidades y la fuerza de lo comunitario.

No son textos fáciles de conseguir. En México lo eran en los años 80 pero aún hoy cuando voy a una librería siguen siendo una rareza bibliográfica. Por eso dijimos: "hay que presentar a la nueva generación, a los nuevos lectores, investigadores y marxistas, textos que les ayuden a poder superar las trabas, las lecturas deterministas, facilistas, mutiladas del marxismo con las que nos alimentamos muchos de nosotros".

Todos los textos que están acá han sido publicados en diversos momentos en distintas editoriales y nos hemos tomado el trabajo de pedir permiso a ellas para que no sea una edición pirata (aunque estoy orgulloso de cualquier edición pirata, pero en vicepresidencia no está muy bien visto que sea tan así).

Por tanto, hemos pedido autorización y presentamos acá, por ejemplo, el texto de Eric Hobsbawm, publicado por Pasado y Presente en los años 70, que fue una revelación en el debate latinoamericano y llegó aquí recién en los 80, pero ya era muy tarde. Es un texto introductorio de este historiador a los *Grundrisse* (esos tres tomos que son borradores de *El capital*) en cuya parte final hay un capítulo dedicado a las comunidades. La introducción de Hobsbawm nos da una idea acerca de los textos de Marx sobre la comunidad.

Luego, hay un texto publicado por primera vez en español en Bolivia. Antes de entrar a la cárcel con Raquel Gutiérrez, quien era mi compañera, tuvimos la oportunidad de estar en Holanda revisando los manuscritos de Marx. Un profesor se nos acercó y, como veía a unos jovenzuelos demasiado interesados sobre una rareza en el Instituto de Historia Social de Ámsterdam y queriendo copiar a mano lo que intentábamos entender en un mal alemán mezclado con un mal inglés, nos mostró el texto de Lawrence Krader, un investigador holandés que había publicado en inglés ese manuscrito. Es el texto sobre Kovalevsky de 1879, cuando Marx se está dedicando a hacer sus lecturas etnográficas. Ya ha escrito el primer y segundo tomo y los distintos borradores de *El capital*. Está redactando el tercer tomo y se detiene a estudiar etnografía y estadísticas hasta que se muere. Uno de sus textos es el *Cuaderno Kovalevsky*. Kovalevsky es un antropólogo que hizo una investigación de la India y de América Latina. Marx lo comienza a leer, a resumir y va incorporando su interpretación con cosas muy sugerentes que se pelean con aquella otra interpretación que señalaba la existencia de un feudalismo indio.

Este texto es hermoso porque me sentí identificado en mis discusiones con los marxistas que querían encontrar en la colonia un tipo de feudalismo. Buscaban señores feudales y siervos. Por tanto, no podía haber comunidad ni régimen asalariado porque todo eso era una confusión. Todo eso era feudalismo o feudalismo colonial. Aquí Marx se pelea con los que querían encontrar feudalismo en la India. Es un texto muy lindo, que trabajó sobre América Latina y la India. No está publicado en castellano en ninguna editorial. Lo tradujo Raquel. No tradujimos todo el texto, solo las partes donde Marx introduce sus conceptos y categorías. Su hábito era el siguiente: agarraba un libro y comenzaba a resumirlo, traducía párrafos largos de veinte páginas y luego hacía un corchete y metía sus propias interpretaciones, luego volvía a traducir otras veinte páginas y volvía a introducir su interpretación o hacía notas al margen. Marx lo que hacía era resumir, esa era su manera de trabajar y anotaba lo que le parecía interesante, lo que estaba en contra o lo que se le ocurriese en ese momento. Está aquí publicado. Solamente hay traducción en ruso, en inglés

(un libro rarísimo de Lawrence Krader en una editorial carísima que ha desaparecido) y la boliviana. Nosotros la hicimos mimeografiada. En una edición que se llamaba *Ofensiva roja*. Ahora está editado de una manera más decente. Es un texto muy importante en este debate sobre los supuestos feudalismos de tiempos de la colonia.

Luego hay un texto mucho más conocido, que es el que ha comentado el compañero Bartra, son las cartas a Vera Zasúlich. Cuatro cartas tachadas, le costó mucho elaborarlas. Fue la pregunta clave de su vida porque tenía que revisar todo lo que había escrito. Hizo cuatro borradores y luego le envió a Vera Zasúlich un texto resumido. Son textos muy reveladores. Fue publicado por la editorial Pasado y Presente, luego por las obras escogidas de la editorial Progreso recién en el 1976 (antes no estaban). Para los marxistas de los años 80 es conocido esto, pero para los jóvenes no es fácil porque no ha habido una reedición de este texto en los últimos diez o quince años.

Incorporamos también otro texto que fue publicado en España. Es de muy difícil acceso. Son los *Cuadernos etnológicos* de Marx. Fue el mismo Krader el que publicó el *Cuaderno Kovalevsky* en castellano, quien hizo la traducción de los manuscritos de Marx de varios antropólogos (Maine, Morgan, Lubbock), quienes hacen una etnografía de distintas sociedades del mundo: Rusia, India, China, América Latina. Estos *Cuadernos etnológicos* fueron publicados en España en una edición del año 1984 o 1985, pero no en América Latina. Hemos publicado completo todo el libro de Main, Lubbock o Morgan y los textos de Marx, sus subrayados, notas al pie. Hemos fotocopiado la edición de Siglo XXI (España). Sería una reedición de ese texto, bellísimo para ver el acercamiento de Marx a las comunidades.

Estos son los textos que se reúnen en este libro de Marx. Quisiera rescatar para el debate las siguientes cuestiones. En primer lugar, el concepto de comunidad y de formas comunales. Teníamos en la concepción del *Manifiesto comunista* y de la *Introducción a la crítica de la economía política*: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo y capitalismo. Marx aquí introduce un debate más intenso. En los *Grundrisse* habla de distintos tipos de comunidad: germánica, asiática, de primero y segundo tipo, eslava. Cuando uno hace el seguimiento ve a un Marx introduciendo, no solamente la comunidad primitiva, sino distintos tipos de comunidad. Esto es muy importante porque rompe con la visión lineal que aprendimos muchos.

"Comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo". Marx te dice: "no, eso habrá sucedido en algunas partes. En otras partes, la comunidad se mantuvo durante siglos, llegó hasta la colonia y hasta hoy". Da el ejemplo de la comunidad

india, azteca e inca y te muestra cómo persistían. Estamos ante un Marx que no te habla de una historia lineal y etapista del desarrollo de la humanidad. Te está abriendo distintas historias, posibilidades y tipos de comunidad. Algunas muy antiguas, otras contemporáneas.

Especialmente en el *Cuaderno Kovalevsky*, en el cuaderno a Morgan y las cartas a Vera Zasúlich, esta mirada multilineal de la historia de la comunidad se enriquece mucho más. Marx profundiza el tema de la comunidad. Deja de lado este concepto de comunidad germánica, asiática, eslava e introduce otras categorías: la formación primaria de comunidad y la comunidad agraria. La forma primaria de comunidad sería allá donde hay propiedad comunal y hay producción comunal de la tierra. Sería la forma primaria de la comunidad, presente en muchas partes del mundo. Luego diferencia la comunidad agraria. ¿Qué sería? La de primer tipo sería allá donde hay propiedad comunal de la tierra, pero posesión y producción individual o familiar de esta. Propiedad comunal, posesión individual. Propiedad comunal, producción individual o familiar de la tierra. Luego, con sus distintos tipos. Diferencias en posesión de tierras de pastoreo, bosques comunales, formas de producción comunal o forma de producción familiar o individual de la tierra. Distintos tipos de esta forma primaria y de esta comunidad agraria diversa. Luego, cuando la propiedad comunal da paso a la propiedad individual, Marx dice: estamos entrando a la forma secundaria de la sociedad. Sigue habiendo comunidad, pero ya no con propiedad comunal de la tierra ni producción familiar de la tierra. Hay estructuras comunales de asociatividad, de control y regulación, pero ya hay propiedad individual de la tierra. A partir del momento en el que surge la propiedad individual de la tierra dentro de la comunidad estamos ante la formación secundaria. La primera sería la formación primaria que abarcaría distintos tipos de comunidad: propiedad común de la tierra, producción común de la tierra; propiedad común de la tierra, posesión común de la tierra; comunidad agraria, y propiedad común de la tierra, producción individual o familiar de la tierra. Hasta ahí tenemos la formación primaria de la sociedad. Cuando surge la propiedad privada dentro de la comunidad se inicia la formación secundaria de la que el capitalismo sería una de sus formas.

Entonces tenemos en los *Cuadernos etnológicos*, el *Cuaderno Kovalevsky* y las cartas a Vera Zasúlich una manera distinta de entender los procesos de desarrollo de la humanidad. ¿Qué rescato de esto? No estoy tan de acuerdo contigo Armando, de un Marx determinista, yo hablaría más bien que hemos leído a un Marx determinista. Porque cuando en el *Manifiesto comunista* dice que "hubo esclavismo, comunidad, feudalismo", está hablando a los 24 años de lo que

ha conocido en Alemania y hasta ahí llegaba su lectura etnográfica. Cuando comienza a estudiar a Asia, ve la comunidad asiática y cuando ve a América Latina, ve a la comunidad azteca e inca. A cada momento, el pensamiento de Marx se va enriqueciendo y modificando. Claro que si tomamos el *Manifiesto comunista* y decimos que esta es la historia de la humanidad, hay que buscar en Bolivia dónde estaba el comunismo primitivo, el esclavismo. Pero Marx no te dice que el mundo es así, sino que Europa es así. Luego incluso dice que en Europa ha habido distintos tipos de comunidad. Me interesa rescatar esta manera de estudiar de Marx. No tenemos a un Marx que te dice: "esta es la línea de la historia"; sino que estudia su realidad y, a partir de lo que conoce, establece hasta ese momento, provisionalmente, una manera de interpretar cómo es el mundo. Luego, cuando le llegan los cuadernos de lo que es Rusia o América Latina, vuelve a modificar su posición, la enriquece y te habla de estas distintas formas de comunidad diversas que llegan hasta nuestros días.

Un segundo elemento fundamental de estos textos de Marx no solamente es saber cómo fue el pasado sino cómo es el presente. Marx brinda en estos textos valiosos elementos para entender el presente de la comunidad, su desarrollo, sus procesos de desagregación, mutilación y subsunción. Aprendí la categoría de *subsunción*, pero para la producción campesina de tus textos de los años 80, hermano, que para mí son los textos que habría que volver a reeditar. Si tú me permites me gustaría reeditar esos textos aquí porque son bellísimos desde el punto de vista marxista para entender la comunidad y, ante todo, al campesino en la sociedad contemporánea. Edición pirata, mi hermano. Autorizado por él.

Fue la primera vez que yo oí *subsunción*, a través de sus textos. Luego ya los trabajó Jorge Veraza, aparecen en el capítulo sexto inédito de *El capital*, en los *Manuscritos 1861-1863* y la cosa va tomando mucho más cuerpo en la lectura marxista. El devenir: Marx te lleva a pensar que la comunidad persiste. Ha persistido desde tiempo antiguos, a través de los distintos modos de producción (ya sea comunidad ancestral o agraria en distintas modalidades) y está presente hasta el día de hoy. Pero no tiene una mirada idílica. Te habla de una comunidad "subsumida", mutilada, fragmentada, reutilizada, reabsorbida, refuncionalizada. Comunidad sí, pero a medias. Comunidad sí, pero subsumida por el capitalismo. Utilizada, succionada por el desarrollo colonial. Es decir, te permite entender a la comunidad en sus variantes, persistencias, debilidades y fracturas internas. Permite y da elementos para estudiar la comunidad hoy en tiempos de predominio del capitalismo. No como una burbuja encerrada. Siempre te va a reclamar que estudies los vínculos, las relaciones con la sociedad

capitalista, el mercado, la transferencia de valor, la subordinación, su fraccionamiento. Comunidad sí, pero con sus limitaciones mutiladas.

Lo más importante es lo que manifestaba Armando al finalizar su reflexión: la fuerza de la comunidad. La comunidad no solamente como una herencia del pasado, como una persistencia, sino como un futuro. Marx lanza acá esa frase famosísima que dice que el futuro es un regreso a la comunidad arcaica, pero en condiciones superiores. Esta mirada de un Marx que te dice: "no es que estamos ascendiendo linealmente, sino que vamos a ir para atrás". ¿Cómo es eso? Puede ir hacia esa comunidad ancestral pero ahora en términos universales y planetarios. Reflexiona aquí, en las cartas a Vera Zasúlich y en los *Cuadernos etnológicos*, sobre si debemos los marxistas esperar que se disuelva la comunidad para que surja el capitalismo y es el capitalismo el que da las bases del comunismo. Dice que no, que eso es una locura. La comunidad, mutilada, fragmentada pero extendida, puede convertirse en una fuerza productiva de la comunidad universal, porque en el fondo esta va a ser el regreso a lo antiguo, pero a nivel planetario y no local o regional. La mirada que te construye Marx del comunismo, de la comunidad futura posible es la comunidad arcaica pero ya no local, regional, sino planetaria, universal, donde los bienes son administrados comúnmente.

No solamente se trata de una manera distinta de enfocar el porvenir, el socialismo, el comunismo como comunidad y las comunidades prevalecientes como fuerzas que nos van a ayudar a construir el socialismo. Las comunidades actualmente existentes, con sus debilidades, como fuerzas para poder construir el futuro, pero universalizándose. Rompiendo las trabas, los grilletes que succionan su vitalidad del capitalismo y del mercado.

Además, en estas reflexiones de la comunidad, uno logra entender que el comunismo no es estatismo ni la estatización de los medios de producción. Marx reflexiona, cuando estudia la comunidad en Asía y América Latina, sobre la diferencia entre Estado y comunidad. La antítesis entre comunidad y Estado. El porvenir no es la estatización de la sociedad. El Estado puede ayudar, bajo ciertas circunstancias en el socialismo, a crear condiciones de expansión de lo comunitario, pero no es lo comunitario. No es la sustitución de lo comunitario. A lo más, cualquier Estado revolucionario puede ayudar, potenciar, pero el futuro, el comunismo, el comunitarismo ha de ser la expansión e irradiación en los ámbitos de la vida cotidiana, el comercio, el transporte, la educación de lo comunitario. Lo comunitario es una posibilidad del porvenir. El estatismo, el Estado revolucionario, podrá ayudar bajo ciertas circunstancias a este despliegue, pero nunca podemos imaginar que el Estado puede sustituir a la

comunidad. El Estado no construye comunidad. La comunidad es una creación de la propia sociedad.

Entonces uno entiende, Armando, las angustias de Lenin entre 1921 y 1923. Después de su comunismo de guerra, después que estatizó todo y que quitó el alimento a todos los campesinos para defenderse de la guerra, la invasión y la muerte de ocho millones, dice: "no tenemos nada de socialismo". Después de su comunismo de guerra ve que no hay nada de socialismo. Si es posible construir el comunismo va a ser mediante la acción voluntaria de la gente del campo. Sus textos sobre la cooperación o cuando dice que más vale poco pero bueno, son el testamento real de un Lenin que se da cuenta que la creación de la comunidad desde y a partir del Estado es un fracaso. Si ha de haber comunidad tiene que ser una creación de la propia sociedad. El Estado tiene que ayudar a que eso se generalice, pero no puede reemplazarlo, eso es simplemente capitalismo de Estado.

Un antropólogo podrá decir que estos son textos demasiado antiguos y que hay investigaciones mucho más ricas. Por supuesto. Estamos aquí ante un hombre que está buscando las fuerzas de la revolución. No estamos frente a un etnógrafo o un antropólogo que hace estudio de caso. Estamos ante un revolucionario que usa la sociología, la etnografía, la historia y las matemáticas para encontrar las fuerzas de la revolución. No es un texto para los antropólogos, se van a decepcionar. Es un texto para los revolucionarios, porque lo que está intentando buscar Marx es la potencia de la revolución, de lo común, su expansión a partir de lo que hay: capitalismo, comunidad, comunidades agrarias, comunidades ancestrales subsumidas. Se trata de encontrar en ellas la potencia de la comunidad.

Este libro de Marx, en sus más de ochocientas páginas, léanlo así, recepciónenlo así: es un esfuerzo por renovar el debate marxista, el debate en torno a la comunidad. No está aquí cómo es la comunidad boliviana, no están esos datos. Van a encontrar aquí cómo se puede estudiar revolucionariamente la comunidad en Bolivia, cómo se pueden encontrar herramientas para acercarse a la relación entre capitalismo y comunidad en la perspectiva del comunismo. Esas herramientas están acá. No hay herramientas para estudio de caso sino para la compresión de lo comunitario como fuerza productiva del comunismo. Este libro tiene esa función.

Permítanme hacer una reflexión sobre Gramsci y Lenin. Muchas de las reflexiones de Marx no solamente tuvieron influencia en el debate interno de los marxistas, sino que tuvieron una difusión muy importante en las ciencias sociales. Para los sociólogos, el concepto de *Gemeinschaft* de Tönnies (sociedad

y comunidad) no tiene nada que ver con el marxismo, pero ha influido hasta nuestros días en el debate de sociedad y comunidad; la comunidad heredada, la comunidad construida; en el propio debate de Lenin con Gramsci. Las reflexiones de Gramsci en torno a la diferencia entre guerra de posiciones y guerra de movimientos. Guerra de posiciones para las sociedades asiáticas, ahí está el eco de la reflexión de Marx sobre el asiatismo y el supuesto modo de producción asiático (que fue parte del debate de los años 70). Gramsci dice: "en las sociedades medioasiáticas, la sociedad civil es muy débil y el Estado muy fuerte, entonces ahí hay que hacer guerra de movimientos, de trincheras y de estrategia leninista. En las sociedades de occidente, guerra de movimientos porque la sociedad civil es muy diversa y compleja y hay que ir avanzando en términos culturales". Para mí es un falso debate, Armando, porque, en verdad, como muestra la experiencia boliviana, la construcción de hegemonía es simultáneamente guerra de posiciones y de movimientos. Simultáneamente guerra cultural y derrota del adversario. Articula, derrota, articula. En verdad, es Lenin y Gramsci. Articula previamente al enfrentamiento, derrota a tu adversario, vuelve a articular a los pedazos de tu adversario. Entonces es Gramsci, más Lenin y otra vez Gramsci. Es occidente y oriente.

En definitiva, si ustedes se dan cuenta, este debate llega hasta temas tan particulares de táctica política. ¿Qué es primero? ¿Conquista del ámbito cultural? ¿Transformación de la percepción del mundo? ¿O la toma del poder mediante un acto audaz, rápido y fulminante que derrota al adversario? ¿Asiatismo u occidente? ¿Modo de producción asiático o capitalismo pleno?

El debate de hace cien años sobre los modos de producción, las formas comunales y las estructuras comunitarias tiene un impacto directo en tácticas políticas. En fin, invito a todos los jóvenes, las personas, los izquierdistas, los marxistas de antes y de hoy a acercarse a estos textos de Marx. A leerlos no con la pasión del que revisa la historia, sino con la pasión del que busca herramientas para hacer la revolución. Porque el marxismo es una herramienta de la revolución. Muchas gracias.

3. El marxismo situacional*

Muy buenas tardes a todas y todos. En verdad me siento abrumado por la cantidad de personas que se han hecho presentes en este auditorio. Muchísimas gracias a toda la facultad, a la Universidad Nacional de Córdoba por este cariño, que lo recibo como un cariño a Bolivia, a un pueblo luchador como es el boliviano, a un presidente indígena como es el presidente Evo Morales.

Quiero agradecer la presencia del rector de la universidad, por la generosidad que tiene de abrirnos sus puertas nuevamente. Agradecer al decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades, a los profesores que se han tomado el tiempo, la molestia para analizar mi pensamiento. La verdad es que no había pensado nunca que mi pensamiento pudiera ser analizado. Para mí es un honor que hagan eso. Sinceramente, muchas gracias estimado decano.

Quisiera aprovechar la presencia de ustedes, de los estudiantes, de los profesores, de mis hermanos bolivianos que están acá, para reflexionar brevemente sobre algunos elementos de nuestro pensamiento y desembocar en cómo veo lo que está pasando hoy en América Latina y, en particular, en Argentina.

Se pueden analizar desde distintos ángulos las reflexiones que venimos haciendo desde años atrás y el esfuerzo por buscar aportar a la comprensión de la realidad mundial, latinoamericana y boliviana, y habrá que ver qué conclusiones habrán sacado los profesores y alumnos que debatieron estos meses. Pero quisiera hacer como un conjunto de confesiones sobre lo que yo entiendo de mi pensamiento.

---

* 30 de noviembre de 2015. Cierre del seminario "El pensamiento de Álvaro García Linera: de la resistencia a la toma del poder", Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=dVeDkJgFxWM&ab_channel=FacultaddeFilosof%C3%ADayHumanidades-UNC.

La primera confesión. Desde un principio, desde los 13 o 14 años, que me acerqué al ímpetu que se debatía en Bolivia, en el despertar democrático (ya que estábamos saliendo de las dictaduras), dos fuerzas alimentaron mi reflexión desde entonces hasta el día de hoy. Una es mi acercamiento al marxismo. Eran tiempos de leer a Althusser, a Balibar, a Gramsci. Eran tiempos de los cuadernos de Pasado y Presente, que llegaban medio clandestinamente a Bolivia para ser leídos en las universidades, y yo del colegio me escapaba a la universidad para buscar esos documentos, porque en Bolivia sufrimos una etapa de oscilación entre democracia y dictadura a lo largo de seis años. En los momentos en que había democracia, llegaban libros, los traían de contrabando desde Perú, y había que buscar los libros del contrabando del Perú. Y ahí encontraba las ediciones casi clandestinas. Fue un primer apego, más que académico, entre intelectual, político e ideológico. Soy un marxista, no cabe duda. En estos tiempos en que casi nadie se reivindica marxista después de la caída del Muro de Berlín, yo lo hago, me gusta, y no como acto provocador, sino como sinceridad: soy un marxista. Pero la segunda cosa que enriqueció, que acicateó mi reflexión intelectual, política y luego académica fue la temática indígena. Como marxista, estoy formado en la lógica de la lucha de clases, del movimiento obrero, del sujeto propio de la clase obrera organizada. Pero en la realidad de Bolivia, junto con ese sujeto obrero fuerte, con la COB, los sindicatos mineros, los sindicatos fabriles que habían hecho revoluciones y levantamientos, había otro sujeto que no encajaba en lo que leíamos del marxismo, pero que era un sujeto práctico, actuante, beligerante, y que se presentaba en un idioma que yo no entendía (aymara, quechua); que se presentaba con una lógica y una simbología que me impactaban; que se presentaba con una evocación de la historia que despertaba miedo en las clases medias urbanas de Bolivia: los indios. No eran los indios solamente convertidos en obreros, en artesanos, en trabajadores del hogar o en constructores. Eran los indios que se presentaban con sus ponchos, con sus chicotes, con sus rostros duros, pétreos, con su propio idioma, sus propios héroes, sus propios lenguajes, su ocupación del territorio, que fue siempre de ellos. Y entonces, ¿cómo hacía el marxismo para entender ese sujeto que no encajaba en el concepto de "clase media", de "pequeñoburgués", de "pequeño parcelario"? Y esa fue, desde entonces hasta el día de hoy, mi obsesión: ¿cómo entender, cómo comprender la historia, la existencia, la fuerza, el futuro de este poderoso sujeto social que entraba a las puertas de la historia sin pedirle permiso a nadie, incluso diferenciándose de la propia clase obrera, distanciándose de ella? Había que romper con un cascarón marxista heredado; había que romper con las lecturas que venían de los partidos y de la academia respecto

de la clasificación de "pequeñoburgueses", y este tema esquivo al marxismo oficial de lo nacional, de lo identitario, de lo étnico. Desde entonces, lo que hicimos fue buscar herramientas auxiliares, aferrarnos a un tronco. Había que escarbar ese tronco, había que depurarlo de las lecturas clásicas (casi de manual), que nos clasificaba el mundo y que buscaba que la realidad se acomode a la clasificación del mundo antes de que la clasificación sea una manera de entender el mundo. Había que desembarazarse de falsas lecturas, de lecturas parciales. En ese sentido, había que hacer un regreso al marxismo: leer otra vez *El capital*, los *Grundrisse*, los *Manuscritos 1861-1863*, los textos de Marx sobre la India, China y las guerras coloniales, leer sus apresuradas y cada vez más enigmáticas reflexiones sobre la comunidad (primero en los *Grundrisse*, luego en los textos etnológicos de los últimos veinte años antes de morirse, en las cartas, enigmáticas hasta el día de hoy, a Vera Zasúlich). Intentar encontrar allí puntos, luces, para ayudarnos a entender lo que yo veía frente a mis ojos: indígenas, identidades, pueblos, naciones, que no eran ni pequeñoburgueses, ni esclavos, ni siervos…, eran comunidad. ¿Y qué dice Marx de la comunidad?, ¿cuál es la fuerza de la comunidad?

Entonces, desde dentro del marxismo era necesario ir a buscar raíces, fuentes que me ayudaran a entender lo comunitario, lo étnico, lo nacional. Pero además encontrar herramientas auxiliares que no podían venir del marxismo, pero que eran necesarias para potenciarlo: la etnohistoria, la historia, la etnografía, la geografía. Y yo llegaba a la conclusión que uno entendía más de Bolivia leyendo un relato de las comunidades productoras de papa de La Paz o de Potosí del siglo XVI al XIX que leyendo un manual de economía política o un manual de algún partido político de izquierda. Se conocía más leyendo sociología o antropología que leyendo estas reflexiones circulares y cerradas de lo que supuestamente era Bolivia. Desde entonces mi pensamiento ha sido ese: aferrarse a un marxismo duro, la reconstrucción del marxismo desde sus fuentes, pero inmediatamente abrirnos a un conjunto de herramientas auxiliares provenientes de otras fuentes, de otros saberes, de otros conocimientos. Entonces, van a ver que en mis textos, sin ningún tipo de complejo, puedo atravesar Hegel, puedo irme a Bourdieu, puedo regresar a Gramsci, me puedo ir a Weber, puedo regresar a la etnohistoria, puedo revisar documentos de etnografía del siglo XVI, regresar a Lenin, buscando siempre herramientas que se articulen en torno a un tronco duro del marxismo. ¿Cómo calificar a ello? Yo pensaba: un tipo de *marxismo situacional*. Si algo pudiera caracterizar las reflexiones que vengo haciendo es un tipo de marxismo situacional. Y en esta apertura llegué a decir, y lo vuelvo a afirmar: es imposible, por ejemplo en Bolivia, hacer marxismo,

teoría marxista (en economía, en política, en sociología), sin comprender o sin entender la realidad indígena. Es imposible, es una locura, un sinsentido. Alguna vez reflexioné sobre esta necesaria articulación entre marxismo como una narrativa universal e indianismo como una narrativa local, regional y enraizada. Y decía: en Bolivia es imposible ser marxista sin ser indianista, y no se puede ser indianista consecuente si no se es a la vez marxista. ¿Cómo calificar esta lectura? *Marxismo situacional*: tronco duro de las fuentes y múltiples herramientas, o como las llamaba Sartre, "ciencias auxiliares", que permiten al pensamiento enraizar, captar realidad, captar nuevas figuras, nuevos pensamientos en torno a un núcleo fuerte, a un núcleo duro. Primera reflexión, primera confesión.

Segunda confesión. ¿Cómo es mi acercamiento al marxismo? ¿Cómo es mi acercamiento a la lectura política, al estudio del Estado, de las clases sociales, de la comunidad, de la hegemonía, de cualquier situación especial de investigación? Digámoslo así: predictiva. Hay un debate en las ciencias cognitivas, que están despertando en los últimos diez años, respecto de cómo actúa el pensamiento: ¿Es el pensamiento, la función biológica de pensar, un reflejo de la realidad (posición filosófica que viene desde el siglo XVIII o XIX)? O, como dice un moderno aporte, ¿el pensamiento siempre está intentando predecir, la forma biológica de procesar el pensamiento es predictiva? Por eso causan tanta fascinación los deportes o los juegos que son predictivos, como por ejemplo el fútbol, donde si yo voy a pasar la pelota a la izquierda, ya estoy preparándome para correr, porque estoy prediciendo que el que va a recibir la pelota, si no la para alguien antes, me la va a pasar 10 o 15 m más adelante. Hay una especie de sintonía entre los juegos colectivos que fascinan a la gente con la manera de procesar el pensamiento. Y creo que mi manera de actuar frente al mundo ha sido esa: no predecir el mundo futuro con base en una bola de cristal y en una especulación, sino estudiar la realidad, ver sus contradicciones, ver los límites de esa realidad, en la perspectiva de cómo uno va a predecir o va a poder impulsar acciones tácticas o estrategias a partir de esos límites, de esas contradicciones, de esas limitaciones que tiene la realidad. En esta articulación entre conocer lo existente, pero conocer desde el punto de vista de sus contradicciones y sus limitaciones, y lo que se puede hacer hacia adelante para impulsar lo común, lo colectivo, lo comunitario, lo comunista, yo resumiría la lógica de mi pensamiento. Comprender lo que existe y ser ahí implacable. Conocer lo que existe no es simplemente decir: "Bueno, el *Manifiesto comunista* me dijo que así es el mundo; realidad acomódate a lo que dice el *Manifiesto comunista*". Eso no es comprender, esa es una actitud de fe, esa no es una actitud de comprensión, no ayuda para nada. Comprender, y usar todas las herramientas disponibles

que están a la mano para comprender esta realidad. Pero ¿comprender qué? Sus contradicciones. ¿Comprender qué? Sus límites. Comprender su dinámica interna, su potencia y sus limitaciones. ¿Desde qué punto de vista? Desde el punto de vista de cómo esas contradicciones, limitaciones, obstáculos pueden ser utilizados para potenciar lo común, pueden ser usados para reforzar lo colectivo, pueden ser aprovechados para reforzar lo comunitario. Mi manera de enfrentar el mundo, en cada uno de mis textos y en mis reflexiones, no es simplemente una mirada meramente académica descriptiva. No ganaría nada. Quizás un libro, un reconocimiento académico, que es importante, pero que tiene un límite, mantiene una actitud contemplativa ante la realidad. ¿Qué es lo que yo intento? Comprender con agudeza, con todas las herramientas que te brinda la academia, que te brinda la historia, la filosofía, la economía. Usarlas todas para comprender críticamente la realidad. ¿Qué es comprender críticamente? Es comprender en profundidad y en detalle la realidad, visibilizando sus límites y sus contradicciones propias. No la que está en tu cabeza, no la que te dijo el manual ni el libro, sino la realidad (la sociedad argentina, la sociedad boliviana, el Estado, las clases sociales, la economía, la economía mundial, lo que sea), estudiarla en su complejidad, en sus fundamentos internos y en sus contradicciones y posibilidades, para que a partir de esas contradicciones y limitaciones se potencie lo común, lo colectivo, lo comunitario, lo comunista. Creo que no hay mejor manera de entender la realidad que de esta manera. Creo que eso es lo que llamaba Marx como el compromiso; el "punto de vista de clase" decía él en el prólogo de 1871 de *El capital*. Hay un punto de vista, pero no es un punto de vista para ver un pedazo, sino para ver la totalidad, su límite y sus posibilidades de superación. Y para eso hay que ser rigurosos, hay que usar todas las herramientas que te brinda la academia, la ciencia, para apuntar bien a tu objeto, para descuartizarlo en sus componentes, para verlo en su dimensión totalizante, viva y orgánica, en su límite, en sus potencias, en sus contradicciones, y cómo en esas contradicciones y potencias se puede empujar lo común, lo comunitario, lo socialista, lo popular, la autodeterminación, la emancipación. Esta es la manera en la que me acerco a la investigación desde que de adolescente adopté un criterio, una adscripción política, intelectual e ideológica, esa ha sido mi manera de acercarme al mundo. A eso le he llamado entonces –para no quedarme solamente en la repetición de pensamiento crítico– un pensamiento crítico sí, pero ¿qué es el pensamiento crítico? Una comprensión de la realidad y de sus contradicciones vista de manera predictiva en función de lo común, de lo comunitario, de lo colectivo.

Entonces tenemos dos confesiones, digámoslo así, que articulan mi pensamiento. Un marxismo situacional, un marxismo indianista que se nutre de otros elementos de las ciencias sociales contemporáneas. Y una manera de acercarnos al estudio de la realidad en la perspectiva predictiva, de potencias, límites y contradicciones que pueden apuntalar, que pueden ser utilizados por lo popular, lo comunitario, lo socialista, lo asociativo, lo colectivo.

Esta manera íntima de abordar la crítica, la investigación, la reflexión nos ha permitido a nosotros estudiar varios temas que ustedes han debido revisar en los textos que han utilizado:

- El papel de lo indígena en la historia latinoamericana y boliviana.
- El papel de los movimientos sociales en la construcción de los sujetos colectivos.
- La pluralidad de los sujetos y las maneras contingentes de su articulación.
- La modificación de la composición obrera contemporánea que ha disuelto la antigua condición obrera del siglo XX y que ha creado una nueva condición obrera más fragmentada, más plural, más diversa, más nómada. Que, a su vez, disuelve temporalmente la presencia obrera y la necesidad de una sedimentación de décadas hasta consolidar un nuevo movimiento obrero que corresponda a la nueva condición obrera emergente de fines del siglo XX y principios del XXI.
- El papel del Estado: una reinterpretación del Estado que va más allá de la máquina o de la herramienta de dominación de una clase contra la otra, que lo es, en última instancia lo es, pero el Estado también como flujo, como relación social. El Estado como comunidad y como monopolio. Comunidad ilusoria, decía Marx. Es comunidad, es el monopolio de lo colectivo, de lo común de una sociedad. Es entonces un tipo de comunidad, pero a la vez es ilusoria, ¿por qué? Porque es monopolizada, pero ese monopolio no puede existir, y esa es la paradoja del Estado: no puede existir sin ser comunidad, sin ampliar derechos, sin al menos simular derechos, si es que no logra ampliarlos. Y el papel que deben tener la izquierda, los movimientos sociales, los marxistas frente al Estado como relación social, como flujo en el que convive esta paradoja existencial que algún día tiene que explotar: comunidad-monopolio, monopolio-comunidad.
- Otros elementos de la construcción de las hegemonías contemporáneas: lo nacional como una forma de hegemonía de largo plazo, de hegemonía duradera, y cómo a cada bloque social con efecto estatal le corresponde

una idea distinta, una narrativa distinta, una simbología distinta de lo que habrá de ser la nación, es decir, lo común, el imaginario de lo colectivo de una sociedad. En el fondo, la nación es una forma de hegemonía, solo que de largo plazo, no es una hegemonía de corto plazo.

- La relación entre núcleo duro e irradiación hegemónica que se constituye en una de las tensiones de nuestros procesos latinoamericanos: aferrarse al núcleo duro para ser fiel o irradiarse a otros sectores para lograr más apoyo social. Si te aferras mucho al núcleo duro y abandonas lo otro, lo otro se reconstituirá, se rearmará y te golpeará y te tumbará. Si te abres demasiado al resto olvidando tu núcleo duro, a la vuelta de la esquina ya no eres lo que tú eres y serás todo lo contrario de lo que dijiste ser al principio. Cómo convives, cómo te mantienes en esa tensión entre núcleo duro (fiel a tus bases fundamentales) y tu irradiación.

A partir de estas reflexiones hemos podido avanzar en una lectura más práctica, si ustedes quieren, del hecho hegemónico. ¿Hegemonía es liderazgo cultural, intelectual y moral? Sí. Pero no solamente eso. No ha de haber liderazgo intelectual, cultural, moral y lógico, en términos de la organización de los preceptos lógicos y morales con los que las personas organizan su vida cotidiana. Es decir, el sentido común de las personas, que es lo más duradero y lo más sólido de la sociedad. No lo reflexivo, sino el sentido común que está en tus músculos, en tus huesos, en tus hábitos, en tus maneras de organizar lo deseable y lo indeseable, tus ascos y tus apetencias más profundas que están por encima de la propia conciencia (el momento prerreflexivo y práctico de la acción humana). La pregunta era, decíamos, si es suficiente eso para lograr la estabilidad o tienes que derrotar también a tu adversario: ¿versión gramsciana de la hegemonía (liderazgo intelectual, moral y cultural) o versión leninista (derrotar a tu adversario)? ¿Cuál de los dos?, ¿uno o el otro? La experiencia boliviana nos ha enseñado que tienes que cabalgar con los dos. Hay una lucha cultural previa para cualquier victoria y hay una derrota cultural previa para cualquier derrota de lo popular (luego vamos a reflexionar sobre lo que está pasando en América Latina, en ese sentido). Pero ha habido luchas victoriosas de lo popular en América Latina porque previamente en la academia, en la universidad, en los medios de comunicación, en las charlas de café, en los editoriales, en los periódicos, ha habido una irrupción de un otro sentido común, de unas otras ideas-fuerza, capaces de articular expectativas, esperanzas (lucha ideológica y cultural). Pero no puede triunfar la lucha cultural, por muy intensa que sea, si no derrotas

física y materialmente a tu adversario. Esto no es solamente un hecho militar, es un hecho práctico, material, de recursos, de capacidad económica y decisoria, de propiedad. Entonces, un proceso revolucionario necesita una previa lucha cultural, ideológica, cognitiva, ética, y requiere a la vez una derrota práctica de tu adversario. Y luego, nuevamente, una lucha cultural para volver a sedimentar y cohesionar los preceptos lógicos y morales de la sociedad, y luego una nueva derrota material del adversario, y luego una nueva articulación cultural, y una nueva derrota material, y una nueva articulación cultural y una nueva derrota material, y así *ad infinitum*. Si te quedas a mitad de camino estás perdido, porque el adversario se fortalecerá a partir de su base material que se mantiene. Utilizará su propiedad y sus recursos para bloquear tu camino, para comenzar a debilitar tu propia irradiación ideológica y cultural, y a corto o largo plazo te enfrentará y te derrotará materialmente. Es decir, la hegemonía es Gramsci y Lenin. Gramsci, irradiación cultural; Lenin, derrota material. La hegemonía no es ni Gramsci ni Lenin por separado, es los dos: hegemonía cultural, derrota material, hegemonía cultural, derrota material, hasta el fin de los tiempos, hasta que surja otra sociedad.

Esta manera de entender la sociedad nos ha permitido también comprender los procesos contemporáneos que incorporan otras temáticas que no están y que uno las busca en el *Manifiesto comunista* o en Gramsci, como el tema de la Madre Tierra, del cambio climático. No es una temática que uno puede encontrar en Trotsky, en Gramsci, en Stalin o en Mao Zedong o en nadie. En Marx, en unas reflexiones muy abstractas, en su concepto de lo social natural, en su concepto de humanizar la naturaleza y de naturalizar el ser humano, pero que son frases crípticas de esa temática que él se dio cuenta, pero que no era la temática de entonces. Y que uno lo vive hoy bajo la forma del debate de extractivismo y no extractivismo. Es el viejo debate de hace más de ciento cincuenta años: cuánto humanizamos la naturaleza, cuánto naturalizamos al ser humano. Eso frente a un capitalismo que ha humanizado la naturaleza de una manera contradictoria, sesgada, unilateral, depredadora, destructiva, que nos está llevando a la catástrofe que ya estamos viviendo, la catástrofe ambiental, que parece irreversible, y que los procesos revolucionarios contemporáneos en América Latina lo asumen como parte de su debate: ¿hay que extraer gas o hay que preservar la Madre Tierra? ¿Hay que extraer minerales o hay que preservar el medio ambiente? ¿Hay que cuidar los bosques o utilizar los bosques para producir más alimentos? ¿Dónde está el límite? Esta es una temática nueva de cualquier proceso revolucionario. Y claro, desde el punto de vista de los pueblos indígenas, uno recoge una gran experiencia, no solamente ética

frente a la naturaleza, sino asociativa y tecnológica frente a la Madre Tierra, un conjunto de fuerzas productivas (digámoslo así, usando el lenguaje marxista) cooperativas, comunitarias, cognitivas, asociativas, técnicas que permiten debatir, repensar. Pero, a la vez, ¿cómo logras rescatar esas raíces que vienen de los pueblos indígenas si simultáneamente no has resuelto previamente las condiciones básicas de vida? Y viene la crítica que supuestamente es desde más a la izquierda: "no hay que tocar la Madre Tierra, no toquemos los bosques ni los cerros; es más, los pueblos originarios viven en armonía con la Madre Tierra". Hay críticas aquí en Argentina, en Bolivia, en Ecuador en ese sentido. Es un tema nuevo para cualquier marxista, para cualquier revolucionario, y es un tema teórico y filosófico, y también es un tema práctico, de presupuestos, inversiones y contratos.

¿Qué hacer? Es una contradicción, es una *tensión creativa*. Así como lo es el núcleo duro y la irradiación, así como lo es la diversidad de movimientos sociales con eje y núcleo dirigente contingente, que no tiene un solo sujeto llamado por la historia a conducir, sino que la conducción depende de las contingencias asociativas del momento. Igualmente, el tema de preservar y transformar la naturaleza para satisfacer necesidades básicas. Son temas nuevos, que emergen en los procesos contemporáneos. En breve respuesta, nuestra manera de abordar esta temática ha sido desmitificar la condición actual de la vida de pueblos indígenas. En su vida y en su práctica, hay raíces profundas, técnicas, asociativas y cognitivas, de una manera dialógica (no diría armónica, no hay nada armónico) de convivencia entre ser humano y naturaleza, de humanización de la naturaleza y de naturalización del ser humano, como decía Marx. Pero, a la vez, en las condiciones actuales de vida de los pueblos indígenas, está también el hecho colonial. Yo lo explicaba en Bolivia y les decía a algunas ONG ambientalistas: ¿ustedes creen que ese compañero aymara o quechua que sale en la postal con su casa de piedra, su techo de paja, mirando un nevado, vive bien en armonía con la naturaleza? No. Eso es una postal fruto de un hecho colonial. Porque ese compañero, hace más de quinientos años, tenía una estructura productiva, asociativa y tecnológica que le permitía vivir en condiciones mínimas de bienestar. A ese compañero, en el altiplano, cerca de la cordillera, tal como lo ves en la postal, le quitaron su tierra, destruyeron a sus ingenieros (los mataron), le robaron su trabajo, le dividieron la familia, le arrebataron sus sistemas técnicos y educativos de formación, y el resultado es esa foto de postal. Esa foto de postal no es el indígena en armonía, es la colonización, que ha hecho del indígena un ser aislado ahí, en la marginalidad. ¿Cómo rescatamos la sabiduría que deposita en ese hombre o en esa mujer frente a la naturaleza, pero cómo la rescatamos

en condiciones superiores, garantizando mínimamente condiciones básicas de vida (salud, agua potable, electricidad, educación, asociatividad, caminos) que permitan que él, sus hijos, sus nietos puedan explorar y desarrollar infinitas capacidades técnicas, asociativas y éticas diferentes de relación con la naturaleza? Son cosas distintas. Entonces: ¿extractivismo sí o extractivismo no? Extractivismo como un puente temporal para satisfacer condiciones básicas mínimas para entrar a una nueva sociedad del conocimiento que no sea extractivista, que no dependa de recursos naturales, pero que se sostenga sobre una base mínima material de satisfacción de necesidades básicas, educativas, cognitivas y de salud de una población. Es un debate contemporáneo.

Estos son un conjunto de reflexiones que emergen de nuestros procesos latinoamericanos. Con estas herramientas, ¿cómo vemos lo que está pasando ahorita en el continente? No cabe duda de que este es un momento de inflexión, un momento muy duro. Y uno no puede huir de la realidad, tiene que asumirla en su dureza: este es un momento de inflexión de los procesos latinoamericanos, es un recodo en el camino, un reflujo. La pregunta es cuánto durará este reflujo, de qué depende y cómo hemos llegado al reflujo. No podemos tapar la realidad. Para mantener el entusiasmo nos gustaría decir "no pasa nada". Pero claro que sí ha pasado algo. Lo que ha pasado en Argentina es un golpe muy duro para América Latina. Así lo asumimos nosotros y nos preocupa mucho.

Quiero recordarles que como revolución encabezada por el presidente Evo, por el movimiento indígena y campesino, por la COB, por los obreros, la existencia de un gobierno progresista en Brasil, en Venezuela, en Argentina, para nosotros ha sido de mucha valía, más de lo que uno cree. En 2006 tomamos una decisión con el presidente: levantar la agenda de octubre, la agenda de los sublevados, que se habían sublevado en El Alto, en Cochabamba, en Oruro, en Potosí, en Santa Cruz, contra las empresas extranjeras y contra el presidente Sánchez de Lozada. La agenda era nacionalizar los hidrocarburos y la asamblea constituyente. Nosotros llegamos al gobierno diciendo "vamos a cumplir esa agenda del pueblo, esa agenda que emergió de la lucha, de la resistencia", frente a un gobierno que había masacrado a la gente en la ciudad de El Alto, en el altiplano, y tomamos la decisión: nacionalizamos el gas y el petróleo el 1 de mayo de 2006. La respuesta inmediata de las empresas nacionalizadas fue el sabotaje encubierto. En principio nos decían "son un gobierno soberano, adelante", y nosotros mandamos militares a controlar todos los campos petroleros. Y no pudieron reaccionar. Ni los ministros sabían cuándo íbamos a nacionalizar, se enteraron faltando una hora que estábamos nacionalizando, cuando estaban en pleno vuelo al campo petrolero. Fue un hecho de sorpresa, de impacto. Primera

medida, muy bien, nacionalizamos. Pero inmediatamente vino el sabotaje de las empresas, en el sentido de cerrar válvulas, de bloquear cualquier tipo de inversión, de bloquear la llegada de cualquier tipo de maquinaria (hasta de una tuerca del extranjero) a las empresas recientemente nacionalizadas. Nos dimos cuenta de eso casi al mes, a los dos meses con el presidente Evo: no va a haber dinero para inversión, no va a haber maquinarias, no va a haber perforadoras, no va a haber personal (porque encima el personal boliviano era reducido, habían pasado quince años en que se habían cerrado las facultades de petróleo y gas en Bolivia, no había intelectuales, no había técnicos, no había ingenieros, todos eran venidos del extranjero). Y a los dos meses se fue articulando una terrible nube en contra de la nacionalización del gas y del petróleo en Bolivia. Recuerdo que el presidente Evo le habló al presidente Kirchner y le contó: "presidente Kirchner, tengo este problema; tengo problemas de repuestos para las máquinas, tengo problemas de personal y tengo problemas de dinero para la inversión". Y el presidente Néstor Kirchner se fue a Bolivia, se fue a Santa Cruz, y delante de un público tan numeroso como este de compañeros, le dijo al presidente Evo: "me he enterado de tus problemas, si necesitas gente, dinero, tuercas, maquinarias, yo te las voy a dar, no te preocupes". Fue una palabra, no fue necesario más. A partir de esas palabras, que no fueron necesarias que se traduzcan en hechos, toditas las empresas petroleras se reorganizaron y se alinearon directamente, y comenzó a llegar el flujo de máquinas y de repuestos. ¿Y saben qué, mis compañeros? Gracias a eso, a ese apoyo en momentos en que estás asfixiado, en que parece que el mundo se te está viniendo encima, la colaboración de un hermano argentino, de un gobierno hermano argentino, permitió en Bolivia lo siguiente: de 600 millones de dólares que ganábamos del gas en el año 2006, pasamos a 5500 millones de dólares. Multiplicamos casi por diez veces la ganancia del gas. Pero eso no hubiera sido posible sin Néstor Kirchner, sin el apoyo de los argentinos, del pueblo argentino, que permitió el espaldarazo para esta liberación económica que el día de hoy tiene Bolivia.

Voy a contarles un segundo episodio de lo que significan para Bolivia los gobiernos progresistas y revolucionarios de América Latina. Esto ocurrió en 2006, hasta julio, agosto y septiembre, teníamos nosotros cinco meses de estar en el gobierno. En 2007, 2008, dos años después, los conservadores (que ya nos ven consolidarnos económicamente con la nacionalización del gas y el petróleo, que nos permite luego nacionalizar las telecomunicaciones, la electricidad, el agua, pasamos en seguidilla), preparan su respuesta, no se quedan callados; aceptan, se repliegan, pero preparan su contraofensiva. La contraofensiva va a ser un movimiento regional de desobediencia territorial al Estado. En la constitución,

los referéndums solo los puede convocar la Asamblea Nacional. En desconocimiento a eso, se hace un referéndum local, se autoconvocan referéndum en los lugares que se llamaba la "medialuna", que era la zona del oriente donde se habían atrincherado los políticos más conservadores de Bolivia, la extrema derecha. Hacen sus referéndums, votando por un estatuto, por una especie de constitución local, en desconocimiento de la constitución nacional. Primer paso, terrible. Segundo paso, como controlaban el senado, hacen aprobar una ley de revocatoria del mandato. El presidente había ganado con el 54%, ellos ganaban con el 21%. Evo ganaba con el 54%, pero como era un indio, había que revocarlo. Nunca se había pedido revocatorio para ellos, pero al indio Evo sí, por supuesto. Y convocan un referéndum; hacen aprobar una convocatoria a revocatoria. Les salió al revés, porque en la revocatoria impulsada por la derecha, en vez de que nos saquen del gobierno, la gente va a subir su apoyo del 54% al 67%.

Entonces, fracasada en esta salida legal de tumbar al gobierno, pasan a las acciones armadas. Se reúne la "medialuna" y planifican toma de instituciones, voladura de ductos y desconocimiento al gobierno. Comienza el 9, 10, 11, 12 de septiembre de 2008. Toman los aeropuertos de cinco departamentos. Bolivia tienen nueve departamentos, más de la mitad de los aeropuertos de Bolivia son tomados, no podíamos siquiera aterrizar. Toman instituciones de tierras, telecomunicaciones, hidrocarburos. En los sistemas de ductos, los hacen volar; hacen volar uno de los ductos del gas que venía a Argentina; intentan hacer volar otro de los que iba a Brasil. La cosa era asfixiar a Bolivia. Destruyen instituciones, atacan y desarman a la policía, atacan a los militares y desarman a la tropa. Esperaban una respuesta nuestra inmediata y ya tenían la polera negra de "Evo asesino", listos para ponérsela apenas diéramos nosotros una reacción de retoma de los cinco departamentos. Cometen un error: en el norte de Bolivia (en Pando, frontera con Brasil) asesinan a dirigentes campesinos. Hay una movilización, escapan los dirigentes, las bases están nadando en el río, y comienzan a dispararles desde un puente y matan a más de doce campesinos en el río (de hecho, una persona muy famosa de aquí de Argentina, un experto forense, fue a hacer esa investigación). Bolivia dividida. El plan era que nosotros como gobierno usemos la fuerza constitucional para retomar el control: seguramente va a haber intercambio de balas, va a haber muertos, sale la polera "Evo asesino" e inmediatamente el pedido de intervención de las Naciones Unidas y los Cascos Azules. Ese era el plan, lo mismo que están haciendo en otras partes del mundo: promover guerras civiles locales, promover intervención militar y generar un nuevo tipo de distribución geográfica del poder. Fue un momento

muy duro para nosotros. Recuerdo que con el presidente Evo nos quedamos solos en el Palacio. Venían los ministros a renunciar, uno por uno, avergonzados: "presidente Evo, vicepresidente, sabe usted que mi familia, que mi casa, que mi trabajo, que la profesión, mejor me voy a retirar para que ustedes tomen las mejores decisiones que quieran". Y se iban yendo los ministros… Era la noche triste del 9 y 10 de septiembre, y Evo y yo solos en el Palacio. La seguridad ya haciendo sus preparativos: "en qué rato aparecerá un tanque para sacarlos a estos locos". Nos quedamos a dormir en el Palacio los dos, con Juan Ramón Quintana, éramos tres.

Era el momento de mayor debilidad de nuestra posición, era un empujoncito para que nos cayéramos. Y comenzamos rápidamente reuniones con sectores sociales (la COB, movimiento indígena, campesino, popular) para pensar una retoma de la iniciativa. Pero en medio de ello, en esas mismas horas, una convocatoria de emergencia de UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas). Se reúne la UNASUR en Chile. Estaban el presidente Kirchner, el presidente Chávez, el presidente Correa, el presidente Lula, la presidenta Bachelet, y deciden en ese mismo rato un rechazo total a la acción golpista, una respuesta contundente en defensa de la democracia en Bolivia y la formación de una comisión que viene a Bolivia a ayudar a restablecer la unidad democrática de nuestro país. Estuvimos al borde de una guerra civil de consecuencias incalculables. En medio de ello la fortaleza del movimiento popular y el apoyo internacional que bloqueó algún tipo de intervencionismo. Evidentemente, expulsamos al embajador norteamericano que se estaba entrometiendo en este tipo de cosas. Pero ¿qué nos decía UNASUR? "Presidente Evo: aquí estamos nosotros". Y por primera vez en lo que yo tengo memoria, y ustedes no me van a desmentir, un tema de estabilidad, de potencial guerra civil en Bolivia, es resuelta por los bolivianos con el acompañamiento de los latinoamericanos. Antes, esto que lo digo de una manera tan natural para los jóvenes, hace diez años, veinte, era metafísicamente imposible. Porque quien hubiera decidido el destino de Bolivia seguramente hubiese sido la embajada norteamericana, el Departamento de Estado y las empresas extranjeras. Y en Bolivia lo decidimos nosotros. Entonces, ¿cómo en cuanto bolivianos (y lo mismo seguramente con los ecuatorianos o los venezolanos), en cuanto latinoamericanos, no vamos a valorar, a defender, a apreciar el nuevo contexto latinoamericano de hermandad que se ha construido a partir de esta oleada de gobiernos progresistas y revolucionarios en el continente? Esa es nuestra vivencia. Sin ustedes, argentinos, sin su presidente, sin su apoyo, ni Evo ni yo estaríamos vivos, sólidos y estables como estamos ahora. Seríamos parte de la historia conflictiva, caótica

y golpista de Bolivia que caracterizó las décadas anteriores. Y por eso vengo a decirles a ustedes, argentinos, gracias, a su gente, a su pueblo, que cuando los necesitamos, no nos abandonaron. A decirle gracias a su presidente Kirchner, que pensó en América Latina, y por su presidente Kirchner y por su pueblo nosotros estamos ahora donde estamos. Y así debería ser siempre. América Latina depende también de ustedes. A veces uno en su país no se da cuenta cómo ha cambiado el escenario continental. Ha cambiado muchísimo, y ha sido por hombres y mujeres como Néstor, Cristina, Chávez, Evo, Lula, Correa, que le han dado la vuelta al continente. Y eso hoy está en riesgo, está en duda, y es muy complicado. Créanme cuando les digo que tengo temor, me preocupa.

Desde el punto de vista sociológico y marxista, no hay ningún proceso irreversible. Todo proceso social es reversible. La cuestión es qué hacemos para que las conquistas y los avances sean irreversibles. Argentina está marcando una llamada de atención: el riesgo de la reversibilidad de los procesos. Y entonces uno tiene que preguntarse por qué, qué pasó, qué hicimos mal. Y uno tiene que reflexionar rápidamente, como latinoamericano, como argentino: ¿dónde fallamos?, ¿dónde estuvo el traspié? Pero lo cierto es que lo que ha pasado en Argentina marca un punto de inflexión, un reflujo (usando la vieja terminología marxista). ¿Es un reflujo de largo plazo?, ¿es un reflujo temporal que habilita un nuevo ascenso? Nadie puede predecir. Uno quisiera que fuera un reflujo temporal, y uno tiene que esforzarse para que así sea. Resulta importante sacar las lecciones, fríamente: ¿qué errores cometimos?, ¿dónde estuvo la debilidad? ¿Para qué? No solamente para decir "por esto y por esto", sino "por esto y por esto, entonces tengo que hacer esto". Sin la acción hacia futuro de nada sirve la reflexión. Podemos ser muy buenos explicando el porqué de las cosas, pero se vuelve una reflexión impotente si no sacamos la conclusión de qué hacemos para que las cosas no sean así, qué hago yo y qué haces tú para que las cosas se modifiquen. Si no, es una reflexión ociosa, sin sentido. Tienen que ir las dos: entender por qué pasó y qué hacer para que las cosas cambien. Entender qué pasó para que no se repita en otros lados y qué hacer a nivel individual, colectivo, personal, académico, universitario, social, para que las cosas se transformen. De eso se trata en la vida.

Los argentinos reflexionarán, es su deber, qué ha pasado. Yo doy unas tres pautas de lo que he visto. La primera: los liderazgos. Como marxistas aprendemos que la historia la hacen las sociedades, la hacen los pueblos. Lo sabemos, lo repetimos, es decir que la historia es una construcción colectiva. Sí, eso es verdad. Pero esas construcciones colectivas, esos idearios, esas esperanzas colectivas que mueven, no se olviden que uno no solamente lucha porque está mal, o porque

sufre, o porque es pobre, porque uno puede acostumbrarse lamentablemente a la pobreza, de eso se trata la dominación. Uno lucha en su condición de pobre, de humilde, de dominado, de explotado, porque en algún momento encuentra una esperanza de poder cambiar su situación de oprimido, de pobre y de dominado. Uno no lucha cuando no hay esperanza; uno se acomoda cuando no hay esperanza. Pero cuando hay esperanza, cuando hay una posibilidad creíble de victoria a partir de la acción, de la movilización, se moviliza. Es decir que el principio esperanza es un unificador de la fuerza colectiva de una sociedad. Sin principio esperanza, no se moviliza una sociedad, lo que tenemos son fragmentos de sociedades subordinadas. La emancipación surge cuando a tu condición precaria y maltrecha de vida se le suma la expectativa de posibilidad de cambiar las cosas: esperanza, futuro, creíble, palpable, cercano, por la cual vale la pena arriesgar tu tiempo, tu esfuerzo, tu salario, tu familia, tu vida si es necesario… una esperanza. Y en los procesos contemporáneos estas esperanzas se han construido de manera colectiva en las grandes consignas unificadoras (asamblea constituyente, que se vayan todos, nacionalización), que son frases unificadoras de una voluntad colectiva. Y esa voluntad colectiva, esas frases unificadoras, esas consignas articuladoras de lo universal de una sociedad, muchas veces se personifican, se vuelven cuerpo, adquieren masa corpórea: son los líderes. Los líderes no hacen la historia, no hacen las revoluciones, pero personifican esperanzas colectivas, anudan expectativa de futuro. Y nuestras sociedades, desde tiempos de Perón hasta nuestros días, o desde tiempos de Tupac Katari, han logrado esa articulación. Somos sociedades tan fragmentadas en lo individual, que por momentos nos unificamos, nos volvemos fuerza histórica, y muchas veces, no siempre, esa fuerza histórica se condensa en personas: los líderes, los liderazgos carismáticos. No son una anomalía de la historia, son la forma concreta de materialización de las esperanzas colectivas de una sociedad; son las consignas-fuerza convertidas en ojos, en rostro, en figura, en algo palpable que uno toca, ve y deposita en eso que ve y oye su expectativa de futuro, su esperanza, su reivindicación. Ese es el papel de los líderes hoy. Evidentemente, no debiera ser así, deberíamos tener líderes colectivos. Claro que debería ser así, pero uno no hace la historia con lo que quiere o debería ser; uno está en la historia con lo que es la historia. Y transforma la historia a partir de lo que la historia es. Dicho de manera prosaica y popular: eso es lo que hay.

El papel de los liderazgos: ¿cómo dar continuidad a un proceso manteniendo, reproduciendo o dando lugar a sustituciones orgánicas, fáciles, de los líderes? Este es un debate que se da en toda América Latina, en Bolivia también. No es fácil, es muy complicado. En algunos casos hay límites biológicos, en otros

constitucionales. No es una tarea fácil. Está claro que la situación de Argentina hubiera sido muy distinta si Cristina hubiese sido la candidata. No estaríamos ni apesadumbrados, ni tristes, ni cabizbajos. Pero no se dio así. Entonces este tema del debate, de la reflexión sobre los liderazgos, la sustitución y renovación de liderazgos al interior de lo popular, es un elemento clave para la continuidad y el desarrollo de nuestros procesos. En Bolivia estamos afrontando un tema igual, solo que hemos sometido a discusión del pueblo (va a haber un referéndum el 21 de febrero de 2016), sobre la posibilidad o no de modificar la constitución. No va a ser simplemente una ley, hay dos tercios en el parlamento, pero la cuestión es consultar al pueblo como hecho democrático. Nos han respondido con que la alternancia es democracia. Claro, nos responden eso, pero cuando Mitterrand o Kohl no tenían límite en su gobierno eran perfectamente democráticos, ellos sí eran civilizados. Pero cuando nosotros, los indígenas, los obreros, nos proponemos hablar de eso, "¡antidemocráticos, horror!, ¡están en contra de la alternancia, que es la verdadera democracia!". Yo dije: la alternancia es la sonajera de la derecha. ¿Por qué? Ellos gobernaban con el 21% y nos decían: "esto es democrático, 21% es democracia". Nosotros sacamos 54%, y dijeron: "¡No, no, no! Mayoría absoluta no es democrático, democrático es dos tercios". Y sacamos dos tercios, y nos dicen: "¡No! Ahora ya no es democrático los dos tercios, lo democrático es la alternancia". Y mañana van a decir: "Lo democrático no es la alternancia, es el 100%". No, señores. Lo democrático es que el pueblo decida su destino, que ellos definan lo que quieren.

Segundo elemento: el tema de la economía, del modelo económico. Esto es fundamental. Cuando uno está en la oposición, la clave es la movilización, las propuestas; cuando uno está en gobierno, ya no puedes contentarte con las propuestas, la clave es tu capacidad de gestión y administración económica, que tiene dos pilares: generación de la riqueza y distribución de la riqueza. Hay que generar riqueza y hay que distribuir. No es genero riqueza, y es suficiente. Generación de riqueza sin distribución no es sostenible, porque vuelves a crear una estructura monopolizadora de la riqueza en pocas manos y tú te has levantado contra eso. Los procesos en América Latina fueron una irrupción violenta y democrática en contra de la excesiva concentración de la riqueza en pocas manos de los neoliberales. Un gobierno revolucionario tiene que mostrarse eficiente en la economía. Y no solamente eficiente, sino justo y equitativo. Si solamente distribuyes riqueza y no la generas, es insostenible a mediano plazo, porque al final te has de convertir en un gobierno que distribuye la pobreza, y ningún gobierno que distribuye la pobreza es duradero. Pero si solamente te dedicas a generar riqueza sin igualdad, justicia y distribución, eres un gobierno

oligárquico (con careta de progresista, de socialista o de revolucionario). La clave es generar riqueza y distribuir; mayor igualdad, mayor producción. En esa habilidad se juegan los gobiernos progresistas y revolucionarios su sostenibilidad en el tiempo y en la historia. La gente lucha, se moviliza, derrocha su tiempo, pero no lo puede hacer indefinidamente. Llega un momento en que se estabiliza y en que demanda a su compañero, a su hermano, resultados prácticos. Y ahí es donde cada gobierno tiene que mostrar su capacidad de gestión.

En economía hay que ser audaces. Uno tiene que permitir que los distintos actores de la economía generen la riqueza: está el comunitario, el campesino, el pequeño productor, el pequeño comerciante, el sector empresarial, la inversión extranjera. Pero tiene que haber un núcleo rector, un núcleo articulador, que es el Estado. Soy un convencido de que en nuestras sociedades latinoamericanas el Estado debe tener un predominio en la producción y administración de la riqueza, en un promedio del 40% de la riqueza. En el caso de Bolivia, nosotros hemos pasado del 12% del PIB que tenía el Estado hace diez años, a un 40-41%. Y tenemos relaciones con todos, pero bajo nuestras reglas. ¿Hay sistema financiero? Sí, pero bajo la lógica de que por cada dólar que gana el banquero, un dólar gana el Estado; si la banca ganó 100 dólares, 50 pasa para el Estado y te puedes quedar con 50. En hidrocarburos, el Estado tiene sus pozos, sus ductos, sus refinerías, está construyendo sus petroquímicas, y también hay inversión extranjera que viene a hacer servicios. En el ámbito hidrocarburífero, de cada 100 dólares de ganancia, 82 a 85 vienen para el Estado, para el privado 15 a 18. En minería, que es más complicado, de cada 100 dólares de ganancia, de 55 a 60 para el Estado, de 40 a 45 para la inversión privada. Esto te genera un espacio de economía plural: está la inversión extranjera, está la pequeña producción comunitaria y un Estado productor y regulador que, al concentrar esos recursos, diversifica industrialización, potencia a los más débiles (a la economía comunitaria, a la economía campesina, al pequeño productor) y nunca permite que ni la inversión extranjera ni la inversión privada tenga más poder económico que el propio Estado. ¿Saben por qué? Porque quien tiene poder económico, tarde o temprano convierte su poder económico en poder político, es una regla de oro; no hay buena fe, es la realidad práctica y material de las cosas. Si el Estado, como concentración de las fuerzas populares, quiere mantener el poder de Estado, debe tener obligatoriamente poder económico en correspondencia a su poder político. Solamente tener poder político sin que el Estado tenga poder económico es insostenible a mediano plazo; esos procesos se derrumban. Y para eso hay que tomar medidas audaces. Tendrás que enfrentarte con poderes económicos muy grandes: ¡hazlo! Tendrás que enfrentarte con

poderes locales muy grandes: ¡hazlo! O tú o ellos. Tarde o temprano, o tú caes o tú los derrotas. Pero no hay término medio en este tipo de construcción de las hegemonías y de las bases materiales de la hegemonía. En lo económico, no hay proceso revolucionario que no tenga que permanentemente estar haciendo acciones audaces de reorganización de la economía que le permitan concentrar los principales factores de decisión desde el Estado. Tampoco exageres: un Estado demasiado grande asfixia, y el Estado no puede hacer desde helados hasta petróleo, no puede hacer desde chocolates hasta pan o minerales. El Estado tiene que concentrarse en cosas grandes, regulares, pero potentes, de rápido regreso, y dejar un espacio libre para distintas inversiones privadas, extranjeras, pequeñas, medianas, pero siempre tomando como núcleo el Estado. Es decir, son los movimientos sociales los que tienen que convertir a través del Estado su fuerza política en fuerza económica. Cuarto componente de la parte económica: se tiene que potenciar económicamente a los movimientos sociales. Tiene que haber poder económico. Si estamos hablando de los sindicatos obreros, de los sindicatos campesinos, de los gremios de trabajadores, tiene que haber algún tipo de potenciamiento. No digo de los dirigentes, hablo de la base, un empoderamiento que va desde lo político y lo social hasta la parte económica.

Ya dijimos: tema de liderazgo, tema de éxito económico con justicia económica. Un tercer elemento ahora. Los gobiernos progresistas y revolucionarios venimos de la calle. Hemos llegado donde estamos por la calle. No hemos llegado por nuestros buenos modales, por nuestra larga trayectoria política moderada. ¡No! Todos los gobiernos progresistas hemos emergido en insurrecciones, es decir, hemos emergido de una gobernabilidad dual, de la gobernabilidad que emergía de la sublevación en las calles de la población, de los jóvenes, de las mujeres, de los estudiantes, de los obreros; y hemos convertido esa fuerza de masa en fuerza electoral. O sea, venimos de una gobernabilidad dual: movimiento social-parlamento. En gobierno es fácil caer en la tentación (porque es menos conflictivo y más manejable), en debilitar la acción colectiva de la sociedad en la calle y quedarnos simplemente con la gobernabilidad parlamentaria. Gran error, gran error. Cuando todo esté perdido, ¿ustedes creen que va a bastar la fuerza parlamentaria para defendernos? Jamás. Nosotros estuvimos con casi todo perdido: parlamento cerrado, compañeros llorando, ministros renunciando, secretarias escondiéndose… ¿Dónde estuvo nuestra fuerza en el año 2008? En la gente, en el movimiento social, en los sindicatos, en los gremios, en las comunidades. Y dijimos con el presidente Evo: "Mientras ellos no nos dejen solos, del Palacio no nos sacan vivos, aquí resistiremos hasta el último momento en que la gente nos diga". Porque habíamos llegado al gobierno por ellos, con

el voto de ellos, con su movilización, con sus banderas, con sus consignas, con su asociación, con su deliberación. Eso es algo que se debe mantener. La estabilidad y la continuidad de nuestros gobiernos radica en esta dualidad, en este milagro democrático continental: gobierno desde las calles, gobierno desde el parlamento. No solo gobierno desde el parlamento: si solamente nos confiamos en el gobierno desde el parlamento y el ejecutivo, perdimos nuestra raíz, perdimos nuestra fuerza, y será otro parlamento el que nos saque. Pero si tenemos la fuerza social, si permanentemente estamos en contacto, reavivando, movilizando la fuerza social, y convirtiéndola en factor de decisión (no simplemente de movilización, sino de decisión ejecutiva y práctica), las dos sostienen a un gobierno y un Estado. Y quien venga podrá tener el parlamento o el ejecutivo, pero si no tiene la calle, no va a poder gobernar como le dé la gana.

Dos últimas reflexiones sobre nuestros procesos. Hemos cometido un error terrible. Por preocuparnos en algunos países meramente de la gestión administrativa del Estado, hemos abandonado el combate cultural, ideológico, académico, mediático. Y esto es peligrosísimo. Previo a cualquier victoria política material hay una victoria cultural. Nunca olviden esa fórmula. Y si uno, fruto de las necesidades, de la gestión de gobierno, concentra sus fuerzas meramente en el ejecutivo, o en el legislativo, o en la administración, dejando de lado de donde hicimos batalla en los tiempos duros… ¿Dónde se refugió la izquierda, lo popular, en tiempos de la dictadura o en tiempos neoliberales? En esos resquicios de la lucha cultural. Algunos con mayor influencia en un medio, en un periódico, en un canal de radio, en los debates en las asambleas. De ahí venimos y ahí construimos sentido común. Cuando hemos reclutado a la gente de ahí para llevarla al ejecutivo, hemos dejado abandonado ese campo de batalla, y ese campo de batalla lo ha ido ganando la derecha. Eso es terrible, eso es la antesala de la derrota. Ahí tiene razón Gramsci: no puedes abandonar la batalla cultural, y pon tus mejores cuadros, tu mejor gente, en la lucha cultural, en la lucha mediática, en la lucha académica, en la lucha de las asambleas; ahí debe estar tu mejor gente. Porque ahí consolidas e irradias cultural, moral y lógicamente el nuevo sentido común del proceso. Medir hasta qué punto los procesos se irradian o están en retroceso no es tanto la medición en las victorias electorales, eso es ya un reflejo; es en las batallas ideológicas y culturales. ¿Cuántas personas escriben en los periódicos?, ¿quién sale en televisión?, ¿quiénes son los portavoces, quiénes están en las asambleas?, ¿quiénes escriben?, ¿quiénes forman sentido común en las escuelas y en las universidades?, ¿cuáles son los temas de investigación? Esa es la clave. En la sociedad moderna, las revoluciones son en principio revoluciones culturales y las victorias son en

principio victorias culturales. Y luego se traducen en victorias electorales y en victorias políticas. No podemos abandonar esta batalla, y parece ser ahora que tenemos que atrincherarnos ahí nuevamente. Es un momento de reflujo. Hay que volver a reconstruir el sentido común progresista. Hay que reconstruir el nuevo sentido común de la resistencia y la movilización. ¿Desde dónde? Desde la universidad, los sindicatos, los barrios, la juventud, los Facebook, los Twitter, las redes sociales. En todo ese escenario de guerra cultural cada vez más complejo y diversificado es donde tiene que darse la batalla.

Quinto punto: tener cuidado con los procesos de intermediación. El tiempo de los procesos revolucionarios tiende a dar lugar a un grupo dirigencial que en un principio expresó la voluntad colectiva. Pero con el tiempo, si es que no hay un ir y venir de la base que controle a sus dirigentes, este grupo dirigencial (de dirigentes barriales, obreros, gremiales, sociales) puede tender a burocratizarse y corromperse. Y esto es muy grave. Entonces uno a veces cree, habla con el dirigente y este le dice: "Estamos muy bien, compañero, todo está perfecto en esta zona, vamos a ganar con el 99%". Y los resultados son al revés. Ese compañero era un buen compañero, pero el tiempo y el alejamiento de la base lo fue separando. Los activistas hoy estamos obligados a regresar hasta abajo, a tener contacto abajo de todo. No podemos contentarnos con la intermediación de algunos dirigentes. Algunos siguen siendo muy orgánicos, muy prácticos. Pero otra parte ya no es orgánica, ya no refleja el interés de la base, sino su propio interés como cuerpo separado de la base. Muchas veces uno corre el riesgo de planificar, de considerar que está haciendo buen trabajo, de que estamos irradiando las concepciones, las percepciones, porque habló con el sector dirigencial. Y eso ya no es suficiente.

Por último, el tema ético. Buena parte de la debilidad de los procesos que se dan en América tiene que ver con que no han sabido, o no hemos sabido, controlar ni castigar suficientemente los actos de corrupción. Es un tema ético. Ustedes me dirán: "Oye Álvaro, hay cosas estructurales más importantes". ¿Pero saben qué, compañeros? Ese tema ético mueve la fibra más íntima de la perspectiva de futuro. Si tú estás planteando un futuro distinto a todo lo que fue un derroche, una malversación, un abuso, tú no puedes ser portador de los vicios de todo aquello que justamente has criticado. El Che llamaba a esta necesidad revolucionaria (que no es moralismo, sino la esperanza, el principio esperanza movilizador) el "hombre nuevo" o la "mujer nueva". No es una frase romántica, es muy práctica. La esperanza, lo distinto, lo nuevo, tiene que mantener rasgos de lo futuro, de lo inmaculado, de lo que se distancia de lo podrido, de lo decadente. Si uno como autoridad, como dirigente, no sabe preservar

en su vida íntima, personal y colectiva la importancia de esa bandera ética, no tiene autoridad moral para hablar de futuro al resto de las personas. Nadie está vacunado contra la corrupción. No hay vacuna, porque somos criaturas de la vieja época. Pero ¿saben qué podemos hacer, saben qué nos distingue a unos de otros? Que cuando detectamos o encontramos un indicio, no importa quién sea (tu cumpa, tu hermano, tu familiar, tu conocido, el que te salvó la vida, el que te acompañó cincuenta años), pero si toca un solo centavo del Estado, no hay otra, crucifícalo. Eso es lo que diferencia a unos de otros. No va a haber vacuna, pero puedes ser contundente; puedes mostrar en esa capacidad de sacrificio y de preservar los valores supremos del futuro y de la esperanza: aun castigar a tu persona más cercana, más querida, que más te ayudó y que quizá te siga acompañando los siguientes veinte años, pero cometió un error, y un error en política en términos éticos es imperdonable. La gente puede olvidarse de todo, pero nunca se olvida quién le robó a la gente, quién le robó al pueblo. Si tú no sabes castigar en el momento preciso, de manera contundente e inapelable, tú mismo te conviertes en cómplice de lo que otros hicieron en tu nombre. Entonces hay que ser ahí duro, implacable, espartano, porque es la mejor forma de preservar el principio de esperanza como algo éticamente deseable, transparente y limpio.

Hermanos, ¿cómo redondeamos todo esto? Complicado. No sé qué decirles, yo también estoy tan sorprendido como ustedes. Pero ¿saben qué? Cuando entraba a este auditorio tan grande, tan lleno, se me vino a la mente algo que me pasó a mí en lo personal. A los 28 años entré a la cárcel por cinco años. Me derrotaron, perdí mi organización (yo militaba en una organización clandestina con la que habíamos trabajado en el altiplano durante casi una década), perdí mis contactos, mis compañeros. Mi compañera, con la que yo vivía, igualmente en la cárcel; mi familia en la cárcel, mis compañeros más íntimos torturados y en la cárcel, me robaron mis libros. ¡Me derrotaron! Lo había perdido todo, todo, todo. De lo que había construido desde los 17 años, todito se derrumbó, no quedaba nada en pie, solo la madre, que venía cada mes con un bollo y con yogurt para darme fuerza. Nadie más me visitaba, nadie más se acordaba de mí. Era un terrorista, un paria, lo peor de Bolivia. En esas circunstancias, ¿qué puede hacer uno?, ¿morirse? Pensar en la muerte se convierte en una salida razonable después de que lo has perdido todo. Pero ahí aprendí la lección de algo fundamental: la gota de la vida, lo que Frantz Fanon llama "el fuego de la vida". Decía Frantz Fanon: vivir con la disponibilidad del condenado a muerte… La gota de la vida. Uno lo pierde todo, se derrumba todo, fracasa todo, todas tus teorías, tus reflexiones, se van al diablo; estás solo, no hay nadie a tu

lado, eres un fracasado, eres un estigmatizado. Pero había la gota de la vida. ¿Y saben qué? Me aferré a esa gota de la vida, desesperadamente, me agarré de la gota de la vida, me empapé de la gota de la vida, y veinte años después soy vicepresidente del presidente Evo. Me aferré a la vida, y vida es lucha, es esperanza. Y peleé, y peleé y peleé. Y me acuerdo de cuando por primera vez publicaron cuatro líneas de un texto mío en un periódico, me sentí el hombre más feliz del mundo, el hombre más reconocido del mundo. Así comenzamos, y peleamos, y peleamos, y peleamos…

¿Qué quiero decirles?, ¿qué quiero transmitirles? Ha habido una derrota. Sí, y hay que asumirla como derrota, no esconderla; y debatir por qué nos derrotaron, dónde estuvo la falla. Pero inmediatamente de asumir la derrota y sus causas, decir: ¿y ahora qué hago?, ¿ahora qué tenemos que hacer?, ¿ahora cuál es el siguiente paso? Así hemos construido estos procesos. No había en ninguna ley, en ningún texto marxista, la predicción de que en el año 2000 cambiaría el continente. Al contrario, hasta entonces todo era neoliberalismo. Argentina se había convertido en la Europa de América Latina, tenía la paridad de uno a uno al dólar. En Bolivia los extranjeros habían rifado todo, e íbamos a convertirnos ya no en la Europa como ustedes, sino nosotros en la Suiza de América Latina. Hasta el año 2000 así era, ustedes lo saben. Nadie podía prever lo que iba a venir, pero pelearon, se organizaron, resistieron, se asociaron, y cambiaron el mundo. Igualmente pasó en Bolivia. Hasta el año 2000 todo predecía que el fin de la historia había llegado, que todos éramos emprendedores, que si seguíamos entregando más materias primas a los extranjeros, ellos iban a hacer gotear dinero y poco a poco íbamos a ser ricos, más blancos y más rubios. Y de pronto todo eso se cayó. Pero no fue por milagro que eso se cayera. Fue porque había un dirigente cocalero que marchaba cada fin de año, cada semestre, y llegaba reivindicando dignidad y soberanía; porque había un aymara que se movilizaba y hacía cursos en el altiplano; porque había unos regantes con el agua que se organizaban, que defendían y se enfrentaban al gobierno aunque eran calificados de terroristas, de antihistóricos; porque había un grupo de estudiantes que se reunían y leían a Gramsci y a Mariátegui y se organizaban, y marchaban, y reivindicaban por la universidad. Esos pequeños hilos de resistencia, esas gotas de agua cristalina que bajaban de la cordillera, poco a poco se juntaron, poco a poco se articularon y desembocaron en un gran torrente. Es decir, cambió el mundo porque luchamos, porque peleamos. Y cambió Argentina, cambió Bolivia, cambió Venezuela, cambió Nicaragua, cambió Ecuador, cambió Brasil, porque luchamos. Si hemos perdido es porque nuestra lucha no ha sido suficiente, porque nuestra lucha se ha relajado, porque hemos dejado de luchar y

hemos dejado que otros decidan por nosotros. También hemos perdido porque nosotros algo hicimos mal. Si queremos cambiar eso, hay que volver a luchar, a asociarse, a organizarse, a intentarlo. No hay otro destino. ¿Qué decía Marx de las revoluciones? Avanzan, se detienen, se caen, se vuelven a levantar, vuelven a fracasar, se ríen de sí mismas, retroceden, vuelven a levantarse y vuelven a caminar. La vida es eso. Este es un recodo en el camino y estamos tristes. Pues luchemos más, organicemos de mejor manera, articulemos lo que queda, volvamos a dar la batalla en todos los frentes: en lo cultural, en lo asociativo, en las ideas, en las universidades, en los medios de comunicación, en las redes, en los sindicatos. Volvamos a recomenzar. No se acabó aquí la vida, esta es una batalla y no es una batalla perdida catastróficamente. Es una pérdida, pero hay una reserva de la sociedad argentina movilizada, activa y preocupada. Y es ahí, en los más pobres, los más humildes, la juventud, las mujeres, donde está la fuerza, la vitalidad.

Pues, ¿qué decirles, mis compañeros? Es un recodo, que lo habremos de superar y remontar dependiendo de lo que hagamos. ¿Cuánto tiempo? Un año, diez, veinte… Nadie sabe. Pero si no comenzamos hoy, no vamos a ver el futuro. Y si comenzamos hoy, mañana mismo, está claro que nosotros, así como cambiamos la historia en el año 2000, ustedes cambiaron la historia en el año 2000, ustedes pueden volver a cambiar la historia el año que viene, o el subsiguiente, o el subsiguiente, o el subsiguiente… algún rato. Pero está en manos de ustedes. Hay que luchar, hay que pelear, hay que luchar, hay que pelear. Gracias.

4. Presentación del libro *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX*, de Álvaro García Linera*

Muy buenas noches a todos ustedes. Quiero saludar a todas las personas que amablemente se han hecho presentes en este auditorio del Banco Central, ha quedado pequeñito, somos más de mil personas acá. A nuestro compañero del Banco Central hay que decirle: "muchas gracias por prestarnos el auditorio y la próxima hay que prever uno para tres mil personas, teniendo en cuenta a las nuevas generaciones". Quería saludar a José Antonio, que es el editor del libro a través de Editorial Plural, a María Eugenia Robles, quien ha tenido la amabilidad de acercarse a la obra y a la investigación sobre el tema del sindicalismo en Bolivia. Y por supuesto, un saludo respetuoso y cariñoso a una de las personas más emblemáticas del movimiento obrero en nuestro querido país, un revolucionario, comunista, exiliado, batallador que nunca se doblegó ni ante los cañonazos de la dictadura ni ante los del dinero, un honor tenerte aquí compañero Edgard, de verdad, muchísimas gracias.

El libro que tenemos a la mano es un estudio de la formación de la clase obrera. Podría haberse titulado: "¿Cómo se construye una clase social?". Ese es el objetivo de este libro. Tiene tres estudios. Uno del año 1999 sobre el mundo fabril y los cambios que se habían dado en los últimos cincuenta años. El segundo texto es sobre los mineros, antes y durante la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) y después de los procesos de privatización de los 80 y 90. El tercero es una sociología de las estructuras organizativas, su discurso e irradiación territorial; de la COB y, en particular, de la Central de Mineros.

* 11 de marzo de 2015. Exposición en el Banco Central de Bolivia, La Paz, Bolivia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=GTo68wJ9Jvk&ab_channel=VicepresidenciadelEstadoPlurinacionaldeBolivia.

La primera investigación es de 1999, la segunda de 2002 y la tercera de 2004. Se trata de estudios previos a la constitución del Estado Plurinacional.

Para los dos primeros textos, tengo que agradecer a los jóvenes de la carrera de Sociología y a la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) que confió en Álvaro, sus ímpetus y análisis. Me permitieron hacer unos talleres de investigación con cerca de treinta o cuarenta jóvenes. Fruto del trabajo con ellos en una investigación participativa, salieron los dos primeros textos. Los nombres de estos jóvenes están reconocidos en la introducción. Quiero reconocer personalmente a la carrera de Sociología, a la UMSA que, desde que salí de la cárcel, siempre me ha cobijado y estoy seguro de que cuando termine la vicepresidencia también me va a acoger para seguir llevando adelante las investigaciones.

¿Cómo nace este libro? Está aquí María Eugenia, muy joven ella, y algunas personas mayores. Recordarán que en las décadas de 1980, 1990 y 2000 había un régimen (no solamente económico) llamado neoliberalismo, que había privatizado las empresas del Estado. Había un régimen social que había desconocido derechos laborales. Existía un régimen político que había destruido el sindicalismo y había colocado a los partidos políticos como únicos intermediarios políticos. Y teníamos una estructura cultural de ideas-fuerza que legitimaban y garantizaban esta estructura de expropiación y privatización de nuestros recursos y bienestar. Algunos le llamaron el pensamiento ILDIS, porque eran el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS),[1] la Fundación Milenio del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), las fundaciones donde trabajaba "Tuto" Quiroga, las que se dedicaban a auspiciar investigaciones, generar debates intelectuales de donde emergían las ideas-fuerza que llegaban a los medios de comunicación, las universidades y los barrios.

Decían que el Estado era un mal administrador, que era ineficiente, y por eso había que privatizar. Otra de las ideas-fuerza era que había que globalizarse porque si no la globalización nos iba a aplastar. Entonces había que producir, exportar y dedicarse a ver el mundo abandonando nuestra propia raíz y nuestro horizonte nacional interno. Y en el tema laboral decían: "ha muerto y desaparecido la clase obrera". Usaban una palabrita: la "desproletarización". Decían estos caballeritos (ahí estaban Toranzo, Lazarte, Roger Cortés) que había muerto la clase obrera, que había sido derrotada en Calamarca, cuando quince mil mineros que marchaban fueron rodeados por las fuerzas armadas y decidieron no pelear. Se cerraron las minas, las fábricas y desapareció la clase obrera.

[1] Nota del editor: Primer instituto de investigación creado por la Fundación Friedrich Ebert (FES).

Hablaban de un país que se había desproletarizado ¿Qué había pasado entonces? Nos habíamos convertido todos en microempresarios. Nos habíamos convertido todos en "emprendedores", esa palabrita de los economistas liberales. Todos se habían convertido en emprendedores. Estas eran las ideas-fuerza con las que estos intelectuales, financiados por organismos internacionales, hacían documentos y folletos que distribuían en las universidades, los centros de investigación, los sindicatos y entre los periodistas. Después de la Gran Marcha Minera de 1985, se cierran las minas y la conclusión es que ya no hay obreros en Bolivia, nos hemos desproletarizado y todos somos pequeñoburgueses, microemprendedores y empresarios. Ese era el ambiente intelectual que rodeaba a los jóvenes, a los investigadores y a los universitarios en los años 90.

Yo estaba en la cárcel y al salir me confronto con esta ideología de lo que eran las ideas legítimas en los años 90. Yo, comunista, indianista me resistía a aceptar eso. Tenía ideas vagas, una intuición de que eso estaba mal, pero había que demostrarlo con cifras, documentos e investigación. Es así como propusimos a la carrera de Sociología de la UMSA llevar adelante un ciclo de investigaciones sobre el mundo obrero. Comenzamos a revisar estadísticas. En la letra chica contradecían lo que decían los supuestos intelectuales, ideólogos y académicos. Hasta la lectura de *El capital* había desaparecido de la UMSA, lo mismo en la carrera de Sociología. Las cifras mostraban cosas que iban en contra de esta idea de que ya no había obreros en Bolivia. Comenzamos a estudiar las encuestas de hogares y resulta que, cuando uno leía, decía que en 1980 había treinta mil mineros; en 1999, sesenta mil mineros. No digo cooperativistas, sino mineros. Algo había pasado.

Las estadísticas decían que en el año 1980 entre fabriles y constructores había cerca de cuatrocientos cincuenta mil asalariados. En el año 2000 hablaba de cerca de novecientos mil asalariados. Los datos contradecían el discurso ideológico neoliberal. Entonces había que usar esas cifras y hacer una reconstrucción de la realidad obrera. Estos dos textos son un intento de una nueva lectura de la formación de la clase obrera en Bolivia.

Como explicaba el compañero Edgard, había que romper con la vieja lectura izquierdista sobre la clase obrera. Ustedes conocen los tres tomos de Guillermo Lora sobre el movimiento obrero, el texto de Varaselli, los testimonios de muchos exdirigentes sobre la condición obrera. Pero, en particular los de Lora, estudiaban el movimiento obrero desde el ámbito de los congresos: 1950, 1964, etc. Cuando uno lee esos textos de Lora cree que la revolución socialista será al día siguiente. Eso es porque se estudiaba al movimiento obrero por sus textos y

discursos, muchas veces caracterizado por las frases fuertes, altisonantes, por la ideología y la cultura socialista. Pero, en los hechos, nunca llegaba el socialismo.

¿Cómo cambiar la lectura sobre el movimiento obrero? ¿Cómo no confiarse solamente en la lectura de las tesis? Es parte de la historia obrera pero no es la parte ni fundamental ni la decisiva. Este intento busca proponer al mundo académico, social y sindical una nueva veta de estudio de la clase obrera.

Para eso recurrimos a *El capital*. Yo había estado cinco años en el penal de Chonchocoro leyendo cada letra de *El capital*. Había suficiente materia como para convertir esa lectura en herramienta de investigación. Este texto, como todos los míos, son textos de combate. Tienen rigor académico: cifras, citas, entrevistas. Pero yo no hago investigación para la academia sino para la lucha. Mi objetivo era usar el conjunto de las herramientas académicas para pelearme contra estos cachafaces del pensamiento ILDIS.

Pero no solamente diciéndoles: "eres un derechista". No se gana así. Había que desmontar sus mentiras con cifras, datos, referencias e investigación de campo. Estas son las dos investigaciones de campo que hice en mi vida. Me permitió ir a las minas, hablar con los trabajadores, entrar a las fábricas. Hice un trabajo de campo como hace un etnógrafo.

La propuesta es entender la clase obrera a partir de un concepto clave: la *composición de clase*. Me introduzco no a partir del dato meramente demográfico o estadístico. Eso no es una clase, es un dato. La clase social es un movimiento, una acción práctica. Una clase es historia, memoria, organización, tradición, asociatividad, lucha. Había que estudiar la clase en su composición real. No bastaba el discurso del congreso, había que ver su dinámica interna. Introduzco el concepto de composición de clase: material, política, cultural y simbólica.

Es decir, las clases sociales en general, y en particular la clase obrera, son el resultado de una articulación contradictoria de elementos materiales, simbólicos, culturales y políticos. ¿Por qué hablo de composición? Porque la clase obrera es, en principio, una criatura del capital. Es capital variable. La clase justamente se constituye en cuanto el trabajador remonta lo que el capitalismo hace de él. El trabajador remonta, se asocia, se organiza, pelea, retrocede, vuelve a organizarse, lucha, habla, escribe, se vuelve a organizar, lo vuelven a derrotar. La composición habla de esta trama conflictiva y contradictoria de lo que el capitalismo hace del obrero y de lo que el obrero hace de sí mismo frente al capitalismo. El resultado es la clase obrera.

Es una mirada distinta. No es una mirada estadística de la clase obrera, es una mirada procesual, basada en la lucha del congreso, su discurso, sus símbolos, su ritualidad, su tiempo libre, su vida familiar, su trabajo, su salario, su

tecnología, su proceso de producción, su sindicalismo. Es decir, es una mirada integral. Es mirar a la clase obrera como sumatoria histórica de todos estos componentes. Este es el primer aporte del libro: establece una metodología de estudio de la clase. Si alguien quisiera estudiar a los constructores tiene, en la primera parte del libro, un marco teórico muy práctico, útil y desagregado de cómo usar un conjunto de variables (categorías medibles) para ver las características, por ejemplo, del trabajo de los obreros de las telecomunicaciones, los supermercados, etcétera.

En el estudio logro diferenciar las características de la clase obrera heroica; la que dio lugar a la revolución del 52, la de las masacres, la de las resistencias en las dictaduras y la reconquista de la democracia en el ámbito fabril y minero. Toco poco otros sectores, era mi intención, pero ya luego tuve que entrar a la vicepresidencia. Hay que seguir avanzando sobre los otros componentes del mundo obrero.

Menciono algunas características de ese mundo obrero antiguo. Primera, grandes concentraciones laborales. Siglo XX: seis mil personas en Catavi, dos mil setecientas en Colquiri, mil setecientas en Huanuni, mil doscientas en Soligno, etc. Primera característica material de la antigua clase obrera: concentración de muchos trabajadores y la vida en común (barrios fabriles y mineros). Esto era un hecho empresarial, pero, a partir de eso, los obreros crean asociatividad, cultura y barrio obrero. Cultura obrera, fruto de las grandes concentraciones.

Segunda característica: disciplina interna. Es lo que llamo el "obrero artesano de oficio". Cuando entra el joven como ayudante tiene que aprender del mayor, lo sigue, aprende el oficio y después de algunos años sube de categoría. El obrero mayor le transmite las habilidades y los saberes del oficio. ¿Por qué es importante? Porque permite cohesionar a los trabajadores. Cuando el jefe de punta dice una cosa, todos los que están debajo de él acatan, porque su categorización como obrero depende de ese jefe. Hay una condición material a la disciplina obrera. La disciplina obrera no solo surge por leer *El capital* de Marx, surge por determinadas características del proceso laboral, por esta transmisión y herencia de saberes.

Tercera característica material: el sindicalismo. El sindicalismo como nueva forma de agregación y obtención de beneficios. El sindicato quedó cuando desaparecieron los partidos políticos durante las dictaduras. Es en el sindicato que el obrero adquiere reconocimiento, por el patrón y por el Estado. Es una ciudadanía sindical. La intermediación entre el obrero y el patrón o el Estado no es vía el partido político o los derechos individuales, sino a través del sindicato. Si estás en el sindicato, eres alguien; si no tienes sindicato, no eres nada.

En el libro doy más detalles del proceso laboral y de contratación que permiten entender la base material de ese obrero de gran empresa. Permiten entender también la base cultural de la recepción de ideas sindicales, de izquierdas, marxistas, trotskistas, maoístas o anarquistas.

Hay un estudio de lo simbólico, de cómo se autorrefieren los obreros. El obrero como sujeto de pecho desnudo que cae ante las balas de las dictaduras; la mujer minera envuelta en la bandera tricolor que también riega con su sangre un mejor destino para sus hijos. El sentido de que Bolivia vive por los mineros. Ellos son los que arañan el mineral y lo entregan al país. Este sentimiento de poderío de que Bolivia se sostiene gracias a los mineros forma parte del imaginario y las estructuras simbólicas del proletariado boliviano.

Pues eso, que dio lugar a la revolución del 52, a las tesis socialistas de los años 70, a los enfrentamientos a las dictaduras, a la conquista de la democracia, a los intentos de cogestión obrera, se derrumba. No solamente porque viene la aplicación de una política económica que cierra las minas y adelgaza las fábricas, sino porque desde los años 80, silenciosamente al principio, transforma el proceso de trabajo y la condición material obrera. Desaparecen las textiles Soligno y Volcán. Se cierran las minas de Central Sud y Cachabi, y se adelgaza Caracoles. Pero no es que desaparece el minero, comienza a surgir un nuevo proceso de producción. Se fragmenta el trabajo, surgen pequeñas minas. Surgen otras que sustituyen la tecnología de los años 50 y 60 por otra. Se desplaza el sindicalismo. El obrero de oficio que enseñaba a los más jóvenes ya no tiene el poder de antes. Para ascender dependes de la enseñanza que te da la empresa en un cursillo. Surgen el contrato eventual y por obra y la refuncionalización del trabajo familiar.

Yo estudié, por ejemplo, la fabricación de las joyas en oro. Una empresa tiene cien o doscientos trabajadores, pero alrededor subcontrata a familias (quinientos o mil) que en sus casas hacen las joyitas de oro. Ya no van a la empresa, trabajan en sus casas, no viven en barrios obreros, no se concentran. Algunos de esos obreros de las joyas en oro eran mis alumnos, estudiantes. En la noche eran obreros para la fábrica y de día eran estudiantes. Se disuelve la identidad. Siguen siendo obreros, mucho más explotados que antes pero ya no tienen la agregación, la disciplina ni la identidad de la antigua clase obrera. No desaparecen los obreros, se modifican sus características y su composición material y política. Surge un mar de obreros fragmentados, subcontratados, temporales que tienen muchos oficios. Desaparece la territorialidad que caracterizaba a la antigua clase obrera. El neoliberalismo persigue al sindicalismo. Si quieres tener derechos deberías votar por un partido político. El sindicalismo ya no

vale como constructor de derechos. Desaparece la agregación territorial y la disciplina. Surgen nuevas tecnologías que fragmentan el trabajo. Se subcontrata a los que hacen la corrida, a los que traen el aire o a los que hacen las cañerías. Hay más obreros y fabriles, pero desaparece la antigua composición obrera y entonces hay muchos jóvenes sin sindicato y subcontratados (por ejemplo, mujeres en el mundo obrero que no pueden participar en el sindicato). Surge una condición obrera distinta.

Por eso el libro, cuando fue editado, se llamó "reproletarización". Frente al concepto de Toranzo y de los ILDIS que decía "desproletarización", propuse el concepto de "reproletarización" pero bajo otra modalidad. No es la misma clase obrera. Es una nueva clase obrera: joven, con participación femenina, subcontratada, multioficio. Distinto a los tiempos de Edgard en los años 60 y 70. Hasta ahí llega el libro.

¿Para qué sirvió en su momento esto? Primero: para atacar este pensamiento neoliberal que decía que no había obreros sino empresarios. Segundo: para mostrar que los procesos de explotación y de obrerización eran más intensos, terribles, abusivos especialmente con los jóvenes obreros que no tenían sindicato ni forma de defenderse. Tercero: el proyecto obrero, la idea comunitaria, la idea socialista como horizonte no había desaparecido, sino que tenía que ser releída a partir de esta nueva condición.

Eso lo logramos, se logró este debate. Yo iba a cuanta invitación me hacían en sindicatos, gremios, tú me invitaste a la federación de fabriles, íbamos a la tele. Los ILDIS iban en retirada. Yo podía ofrecer cifras y ellos solo verbo y discurso sin prueba. Fue una batalla que se ganó. Uno se pregunta hoy: ¿qué conclusiones sacas de eso de cara al porvenir? Lo digo en el libro en el año 2001: la nueva condición obrera va a tardar en constituirse muchos años. No es un tema de conciencia ni de que un partido inculque conciencia a los obreros supuestamente ignorantes. La clase es una autoconstrucción, los obreros se autoconstruyen. Eso iba a tardar décadas.

La antigua clase obrera surgió en las décadas del veinte y treinta y hasta llegar a la revolución del 52 pasaron treinta años. Algo así va a pasar ahora en Bolivia. Los años 90 fueron la reconfiguración material de la clase obrera. La construcción de su nuevo discurso e ideario iba a tardar todavía unos veinte años en llegar. De alguna manera esto ayuda a entender qué pasó en 2000, 2003 y 2005, porque ahí se produce la emergencia de los movimientos indígenas campesinos y vecinales, pero no hay un liderazgo del movimiento obrero, porque recién estaba en gestación la nueva condición obrera. Cuando toca resistir a la avanzada neoliberal, los obreros no acuden a su sindicato (aunque en algunos

casos, sí), su identidad vecinal será más fuerte que su identidad obrera. Por ejemplo, en El Alto, que no actúan bajo la forma sindicato sino bajo la forma vecinal o bajo formas mezcladas que yo les he llamado "forma multitud", donde se junta un pedacito del sindicato, uno del mundo estudiantil, uno del mundo vecinal bajo una forma compleja y flexible de organización territorial y política.

El libro puede ayudar a entender por qué le faltó protagonismo a la clase obrera en el período 2000-2005. Porque estaba en gestación. Una clase no se construye de la noche a la mañana. Una clase, en el sentido revolucionario, se construye en su identidad, su cultura, sus liderazgos, sus héroes, sus proyectos, durante décadas.

Preguntaba José Antonio cómo leer, a partir de esto, a la nueva clase obrera. Me gustaría hacer un estudio de la clase obrera en tiempos plurinacionales. Menciono rápidamente cuatro o cinco elementos:

- Nuevo proceso de sindicalización. No solamente de las empresas estatales sino también de las privadas. Hemos sacado más de siete decretos que se dirigen a apuntalar el proceso de sindicalización de los obreros. Falta un tema que hay que debatirlo con la COB: ¿Qué hacemos con las microempresas que son contratadas por empresas madres y apenas tienen cinco trabajadores? No son cien ni doscientos. Si uno suma la totalidad son quinientos, pero en cada lugar son dos o tres. ¿Cómo lograr la sindicalización de este mundo fragmentado? Estamos avanzando en la sindicalización de más de cincuenta trabajadores, pero de cincuenta para abajo es muy difícil. No es imposible, pero requiere de otro tipo de aparatos organizativos y legales.
- Hemos mejorado en el tema salarial. Hemos pasado de un salario mínimo de 40 dólares a 230. Nos estamos acercando a la media continental. Lo ideal sería un salario de 350 dólares. Nos colocaría por encima del medio. Pasar de 40 a 230 es un buen paso. El salario mínimo es el salario que más favorece a la mayoría de los asalariados, a los que están por fuera del sindicato, a los más desprotegidos, a los más maltratados.
- La ciudadanía. Hay una recuperación de la vieja ciudadanía sindical. Si no tienes sindicato no se te oye mucho. Lo interesante y novedoso en tiempos plurinacionales es la mezcla entre nueva ciudadanía sindical (acceso a derechos vía sindicato) y acceso al poder. Esa es la diferencia con el 52: la forma sindical sirve para acceder a la ciudadanía y al poder.
- La sindicalización de mujeres. Ha surgido el primer sindicato de mujeres constructoras. Deberíamos promoverlo más. La mitad de los obreros son

mujeres, pero su participación en el sindicato debe ser del 1% o del 5%. Un repotenciamiento del sindicalismo en tiempos plurinacionales requiere más mujeres, como en el campo, que está la federación campesina y las Bartolinas. Necesitamos muchos sindicatos de mujeres en el mundo fabril, de servicios. Eso requiere otro discurso y otra modalidad. Reunirse como lo hacemos en la federación a las 10 de la noche no va a funcionar. Desde el lenguaje y el horario hay que adecuarse al mundo más sufrido y abusado de las mujeres. Pero las mujeres incorporarán su lenguaje, hábitos y necesidades a un mundo sindical que antes era patriarcal y machista y ahora está obligado a abrirse a las mujeres para sindicalizar al 50% de la clase trabajadora en Bolivia.

- Experiencias actuales muy radicales. Experiencias de autogestión. Hablo de la empresa textil que ha sido adquirida por los trabajadores aquí en La Paz, de la empresa textil que ha sido adquirida por los trabajadores en Oruro y de Huanuni. En cierta manera es también un tipo de autogestión. Me dirán: "Álvaro, Huanuni depende del Estado y este elige a su gerente". Sí, pero el poder real no está en el gerente. Pobre gerente, de un dinamitazo lo hacen saltar. Quien decide, de verdad, es la asamblea. Define adquisición de maquinaria, inversión en exploración, pago de salarios, contratación de personal. La asamblea es el poder real en Huanuni. En ese sentido, es una experiencia muy radical de autogestión. El poder real en la producción no es COMIBOL, es la asamblea. Algo parecido está comenzando a suceder en Colquiri. Pero hay un problema, a esta forma de autogestión (que es una forma muy avanzada de poscapitalismo) hay que pensar cómo incorporar el elemento de la dimensión nacional. Que los obreros de Huanuni o Colquiri no solamente miren sus beneficios, sino los beneficios para Bolivia. Al fin y al cabo, los minerales no son de ellos sino de los bolivianos. Los beneficios tienen que ser para todos. Si diéramos ese salto estaríamos ante una experiencia muy revolucionaria. Estaríamos frente a procesos de producción de alta tecnología, pero bajo formas poscapitalistas de gestión y administración de la riqueza.

En fin, hay muchas cosas que se pueden decir del mundo obrero contemporáneo, pero no cabe duda de que eso requeriría otra investigación y otro libro. Será para la siguiente si José Antonio llega a financiar mi publicación.

Para cerrar, este libro tiene el precio que tiene no porque Álvaro lo quiere así. Yo no he podido editarlo, no he puesto un peso. Lo está editando Plural

y son ellos los que ponen el precio. Yo soy un obrero de Plural. Me hubiera gustado que fuera más barato, pero es el precio que establece la editorial. Yo no he podido editar un libro mío en la vicepresidencia. Puedo editar cosas que escribo como vicepresidente, pero no es correcto que yo esté editando cosas en la vicepresidencia escritas antes. No es ético. Valdría 5 pesos en la vicepresidencia, pero como es una empresa privada (a la que le agradezco mucho la amabilidad de que me lo editen) tengo que someterme al precio que fijen. Te agradezco José Antonio porque es una edición muy linda, de buen papel, de lujo, cosido. Muchas gracias.

5. Presentación de los libros *Forma valor y forma comunidad*, de Álvaro García Linera, y *El poder constituyente*, de Antonio Negri*

Muy buenas noches a todos ustedes. Quiero, en principio, saludar a Laia y Antonio y, por supuesto, agradecer la amabilidad que ha tenido nuestro compañero, Carlos, de invitarnos a esta presentación que, en lo personal, tiene un significado muy fuerte por las características y circunstancias de escritura (que en seguida voy a relatarles) de ese libro. Quiero agradecer a la Facultad de Filosofía, Geografía e Historia que nos recibe, a la Fundación de los Comunes, a la editorial Traficantes de Sueños que están traficando muchos sueños por todo el mundo. ¡Qué viva el tráfico! En ese sentido, todo tipo de tráfico así vale la pena.

Es un honor compartir con Toni esta mesa. Nos estamos reencontrando casi ocho años después. Él nos acompañó en Bolivia en 2007, en pleno proceso constituyente. Logramos dialogar con él en momentos muy intensos y difíciles. Ahora compartir con él esta mesa es igualmente un privilegio.

¿Cómo conjurar la desesperación? ¿Cómo aliviar el dolor del alma que se apodera de mí cada día durante cinco años al recordar los gritos de la mujer que amo y está siendo torturada con corriente eléctrica, patadas y simulacros de fusilamiento frente a mí? ¿Cómo olvidar la impotencia de no poder ayudarla o tocarla o hablarle porque mi cuerpo ya no me obedece después de estar cinco días sin dormir? La sangre seca de la ropa me raspa cada célula del cuerpo. A

* 17 de abril de 2015. Junto con Antonio Negri. Universidad de Barcelona, Cataluña, España. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=ZhSUlHIBPQ0.

cada bocanada de aire que quiero respirar para hablar, la bolsa plástica que me asfixia el rostro entra en mi boca obligándome al silencio. ¿Cómo prolongar en la mente la última melodía romántica que oímos los dos en un cuarto antes de despedirnos presintiendo en silencio la cercanía del tufo envenenado de la represión estatal que se acercaba? ¿Cómo huir de la melancolía que produce el viento a 4000 m de altura sin poder abrazarlo ni subirse a su viaje para visitar sin restricciones mil comunidades indígenas en la que duros hombres y laboriosas mujeres te esperan para darte alimentos y consejos? ¿Cómo explicar mi derrota, la derrota de otros comprometidos con la humanidad que, pese a sus nobles intentos, han caído ametrallados, vilipendiados, olvidados por un capitalismo que pareciera alimentarse de la vitalidad de sus opositores? ¿Cómo hallar la razón, el motivo y la esperanza de que, pese a todos los fracasos, a los cuerpos triturados, la comunidad entre seres vivos tiene futuro y es posible? ¿Cómo eludir el suicidio? ¿Cómo no abdicar de tus principios en un ambiente carcelario que te amarra las manos, te controla los sueños, te roba tus cartas, te prohíbe los libros, vigila tus sentimientos y pareciera enterrarte vivo, dejando únicamente descubiertos tus ojos aterrados para que llores por una libertad que no llegará nunca?

Este libro es esto, un gesto de libertad. Es un ansia desesperada de volar por encima de las torretas artilladas, por debajo de las bardas electrificadas, por el centro de los infinitos y malditos barrotes de acero que te gritan a cada instante y a cada segundo que nunca saldrás libre. Este libro es añoranza de un amor distante, torturado y encerrado. Este libro es una búsqueda subliminada de una caricia, de un tibio y suave rostro en el hombro que te diga, como lo había hecho mil veces antes, que sigas adelante.

Este libro, *Forma valor y forma comunidad*, ha nacido así, como un grito de amor; una carta clandestina que se burla del terror y se ríe de los barrotes para decirles a los de afuera que estoy vivo, que me derrotaron hoy, pero no para siempre, pues aún estoy vivo. Y que la batalla por lo común y lo comunista alimenta mi vida y mis razones.

Se trata pues de un libro que nace convirtiendo toda esta emotividad en razón, lógica y estrategia. A los 20 años viví la catastrófica derrota de la izquierda tradicional boliviana, entre socialdemócrata y comunista. En su fracaso en el gobierno habían abierto las puertas a veinte tristes y largos años de neoliberalismo. A los 26 años viví la caída del Muro de Berlín. A los 28 años, la derrota de la Revolución Sandinista. A los 29 años, la infame conversión de socialistas en mediocres tecnócratas liberales. Y a los 30 me tocó la tortura, la cárcel y la derrota política.

Entonces, había que explicar todo ello. Había que abordar sin mezquindades la magnitud de la derrota planetaria y, sin prejuicios, las raíces del fracaso de todos. No se podía reconstituir un nuevo principio de creencia y una razón colectiva que alumbre la nueva época por venir sin antes saber con certeza lo que todos hicimos mal, lo que creímos de manera errónea y lo que actuamos de manera insuficiente o incorrecta.

Había que saldar cuentas con la historia, desde la certidumbre aplastante de la derrota histórica. Solo esto podía anular el castrante complejo de culpa que arrastra la izquierda melancólica y testimonial. ¿Qué mejor para ello que volver a leer *El capital*? Es decir, el inicio conceptual de todos aquellos que abrazamos el socialismo y el comunismo universal. Como se trataba de un libro que había atravesado la celosa censura de los guardias carcelarios que creían que se trataba de un libro de gestión empresarial, fue el único libro que se me permitió tener durante dos años en la cárcel. No podía entrar otros. Entonces me aferré a una lectura minuciosa como un náufrago en medio del Atlántico, sin barco ni tierra a la vista, sin nadie a quien recurrir.

Para ello, me adentré párrafo a párrafo, sometiendo a un escáner lógico, casi matemático, cada uno de los párrafos y de los capítulos de *El capital* para buscar entender nuestro tiempo, mi tiempo, el tiempo por venir. Se trataba entonces de una lectura escéptica. No quería justificar nada, si todo lo había perdido. Solo quería y necesitaba entender todo lo que había pasado y podía pasar. Creo que lo logré.

Pude hallar, biológicamente hablando, el ADN o, en términos matemáticos, los axiomas generadores de la sociedad capitalista contemporánea, su fortaleza y su capacidad de convertir todo lo que no es ella en fuerza generadora y expansiva de ella misma. El trabajo, la máquina, el saber, la pasión, pero también el comercio, el mercado y el mismo Estado, todos convertidos a la larga en fuerzas productivas del capital.

Pude entender que la propia lucha contra el capitalismo alimenta, casi siempre, su propio desarrollo, y que hagamos lo que hagamos (revueltas, revoluciones, partidos, luchas armadas, articulaciones hegemónicas, nacionalizaciones), si no somos capaces de afectar el corazón y el ADN capitalista (el proceso de trabajo y las relaciones: objeto, medio, proceso y producto del trabajo), a la larga, cada una de estas actividades devendrá en fuerzas productivas del propio capital. Lo único que escapa a esta maldición hegeliana de cosas que se convierten en su contrario son los procesos de comunidad productiva y expansiva.

La única fuerza planetaria con capacidad de crear otro ADN que no sea capaz de ser subsumido por el capital es la comunidad. Pero no cualquier

comunidad, sino la comunidad de productores materiales e inmateriales en estado de expansión. Solo eso es el proceso de muerte del capital. Y todo lo demás, aun las comunidades afectivas, las comunidades de lucha e intelectuales, si no inciden en las estructuras primarias de la actividad humana del proceso de trabajo inmediato (objeto, medios, producto y procesos del trabajo), a la larga, devendrán en nuevas fuerzas productivas del capitalismo.

Precisamente porque se trata de una forma arcaica y local de producción social preexistente y extendida en la historia contemporánea de muchos pueblos, en el caso nuestro en Bolivia, la comunidad agraria, la antigua comunidad ancestral, el *ayllu*, bajo ciertas circunstancias podía devenir en fuerza productiva de la comunidad universal. Pude divisar en todo ello un reencuentro entre la fábrica global y la comunidad agraria local como epicentros potenciales de un tipo de ADN capaz de atacar de muerte al propio capitalismo y, en ello, la posibilidad también de un diálogo comunista entre el obrero social y el indígena (entre marxismo e indianismo).

Al final, el resultado de la lectura de *El capital* fue un ajuste de cuentas no solo con el llamado socialismo de Estado o socialismo real, sino con toda la izquierda socialdemócrata que ha devenido en fuerzas productivas políticas del propio capitalismo contemporáneo. También fue un encuentro con la fuerza real del comunismo desde las entrañas del propio capitalismo. La fábrica social y su historia ancestral. Es decir, la comunidad. Es ahí donde al final encontré que anida la subversión del propio capitalismo.

En síntesis, este libro que tienen a la mano, *Forma valor y forma comunidad*, está marcado por una lectura apasionada y una experiencia personal. En su estructura lógica se divide en dos capítulos y en cuatro ejes discursivos.

La primera parte revisa el concepto de capitalismo e intenta introducirse en la lógica fundante, final y permanentemente reconstituida de este: el proceso de trabajo. La segunda parte utiliza estas categorías y herramientas para entender una realidad que en Bolivia es persistente, fue persistente y persiste en su historia: la comunidad agraria. Usando las categorías que nos da Marx, intenté leer la fuerza y la vitalidad de la comunidad agraria. No solo como estructura histórica, sino como estructura y potencial fuerza de construcción del comunismo. Este fue un esfuerzo también de intentar explicar lo que ha sido una obsesión personal hasta el día de hoy, que es este encuentro entre una lógica discursiva indianista (reivindicada por los pueblos indígenas en mi país) y la lógica discursiva emancipativa del marxismo.

En simultáneo a estos dos capítulos grandes del libro, introduzco otros dos debates, muy útiles contemporáneamente. Uno, el de la nación, y otro, el del

Estado. Se trata de cuatro formas. La forma valor (la forma del capitalismo), la forma comunidad (la comunidad ancestral) y de la primera forma, la forma valor, las otras dos formas sociales: la forma nación y la forma Estado.

La forma nación la explico a partir del concepto de Marx en *El capital* de "la relación social natural" definida en uno de los capítulos a partir de la cual reconstruyo la necesidad imprescindible que tiene la sociedad moderna capitalista de construir, potenciar y habilitar algún tipo de forma nacional o alguna estructura de forma nacional. Es decir, descarto lógicamente la posibilidad de una homogeneización total de la identidad en el régimen capitalista, por mucha globalización que vaya a darse. El capitalismo ha de necesitar y de potenciar estructuras nacionales territorializadas que le permitan el desarrollo y el despliegue de sus capacidades.

La segunda forma derivada de la forma valor sería la forma Estado. En particular, utilizo las categorías que están en el primer capítulo de *El capital* (las formas del valor). Encuentro en el avance de las formas del valor la lógica constitutiva de la forma Estado. En cierta medida, la forma Estado sería la constitución de la mercancía universal, solamente que del lado de la constitución política.

Estos son los cuatro ejes que trabaja el libro. Es un texto muy abstracto. No había otra manera de sobrevivir en la cárcel. Había que sumergirse en la pura lógica argumental para escapar, pero creo que esa abstracción me permitió no solamente soportar los cinco años sino poder encontrar estos elementos fundamentales de la constitución de la sociedad contemporánea, ese ADN.

En el debate contemporáneo y desde más de cien años, en Europa han circulado muchos textos que leen *El capital*. Hay algunos hermosísimos que lo leen en varios tomos. Quizás el aporte más sustancial, de mi parte, sería la lectura que utiliza las categorías de Marx de la forma social para estudiar la comunidad.

Los capítulos finales pudieron ser elaborados durante los últimos años de la cárcel cuando finalmente logré meter varios libros. Los dos primeros años solamente tenía *El capital*. Los últimos tres, pudieron entrar otros libros, especialmente de etnografía y etnohistoria con los que pude redondear esta interpretación de las estructuras comunitarias reconstituidas a partir de los cronistas de la colonia hasta el siglo XX. Fue a partir de estas lecturas que hicimos de estos textos finales en mi estadía en la cárcel que pudimos reconstituir las características de la comunidad y, finalmente, su potencialidad.

Una aplicación posterior de esta lógica argumental la hice en otro texto cuando me tocó entrar a la universidad después de la cárcel para estudiar el

movimiento obrero boliviano. El movimiento obrero en Bolivia fue leído siempre a partir de sus tesis, declaraciones, congresos, masacres y movilizaciones. A partir de las categorías que saqué de *Forma valor y forma comunidad* y de la lectura lógica de *El capital*, pude introducir otra manera de estudiar el movimiento obrero y, en general, los movimientos sociales. Eso me permitió una interpretación algo distinta de la manera en la que se constituyen las colectividades sociales y los movimientos sociales.

Seguramente me van a preguntar: ¿cuál es la relación de este libro con la realidad contemporánea? Quizás la respuesta sería el diálogo entre movimiento indígena y movimiento obrero. En términos discursivos, entre indianismo y marxismo. En términos estructurales, entre sujeto colectivo emergente de la fábrica y del trabajo asalariado y el sujeto colectivo emergente de la permanencia de las estructuras agrarias. Son como componentes lógicos estructurados.

La primera lectura encontraría en este libro, por un lado, la relación entre capital y comunidad y, por el otro, la relación entre el sujeto colectivo asalariado emergente contra el capitalismo y el sujeto comunal emergente de los procesos de subsunción de la comunidad bajo el capitalismo. Lo que de alguna manera cimentará lo que diez o quince años después será este diálogo entre movimientos indígenas y movimientos obreros contemporáneos, marxismo e indianismo.

En cierta manera, es un esfuerzo bastante abstracto por entender lo que también hoy en día sucede en Bolivia cuando el protagonismo de las luchas sociales no solo emerge del movimiento obrero, sino que, fundamentalmente, lo hace desde el movimiento indígena. La posibilidad de sus diálogos en sus componentes abstractos de alguna manera fue estudiada en este libro.

No quisiera resumirlo más porque la idea es que lo lean, que le echen una hojeada y le metan el diente. Y que encuentren, como yo, tres cosas que motivan la vida: el amor, la búsqueda de la vida y la búsqueda de lo común. Son los tres componentes que, en mi caso, me ayudaron a vivir durante cinco años y que, hasta el día de hoy, motorizan lo que vengo desarrollando. Muchísimas gracias.

6. Tres conceptos de igualdad*

¿Qué sucede cuando las personas concurren al mercado, al voto electoral, a la justicia o al sistema educativo? A diferencia de lo que sucedía siglos o, en algunos casos, décadas atrás, cuando el color de la piel, las diferencias de género, la posesión de propiedad y el tipo de vestimenta abrían puertas para unos y levantaban murallas silenciosas para otros, hoy todos tienen el mismo derecho de elegir autoridades, vender productos, acudir a los tribunales o acumular títulos educativos. A esto es lo que comúnmente se llama igualdad de derechos, independientemente del origen y la condición social.

El esclavismo decimonónico, el régimen de servidumbre hacendal, el voto censitario o el patriarcalismo legal eran regímenes gubernamentales que impedían el acceso al voto a mujeres e indios, y a la justicia para los pobres. Pese a los continuos recordatorios, como el de las actuales revueltas en Estados Unidos, de que la piel aún cuenta a la hora del reconocimiento o trato estatal, la modernidad tardía se ufana de haber trasladado el sistema de igualdad del mercado –en el que no importa quién eres, sino qué vendes y a cuánto– a la vida política, legal y educativa. Igualdad jurídica, igualdad política e igualdad de oportunidades proclaman leyes y constituciones de las democracias representativas.

Pero, vayamos a ver la "igualdad" primaria del mercado que es la que da lugar a las otras "igualdades" institucionales. ¿Qué es lo que iguala a personas, cada una tan diferente de la otra en su historia personal, en sus necesidades y capacidades? No es la cultura, porque el mercado junta todos los idiomas sin distinción y crea su propio "idioma" y gramática fundada en montos de dinero.

---

* 7 de julio de 2020. Conferencia brindada en el seminario "Políticas públicas para la igualdad en América Latina", organizado por CLACSO y Flacso-Brasil. Publicada en la cuenta de Facebook de Álvaro García Linera, 13 de julio de 2020. Disponible en https://www.facebook.com/notes/359305978523764/.

Lo único igual entre las personas es que portan necesidades de mercancías y capacidades en mercancías, ya sea bajo la forma de cosas o fuerza de trabajo.

Pero la necesidad como igualdad abstracta ha existido siempre, hoy como hace miles de años atrás, con esclavitud y servidumbre o sin ellas. Y entonces esa no es la "igualdad" que destaca el virtuosismo del mercado.

Las personas que convergen en el mercado tampoco son partícipes de algún tipo de comunidad productiva, e incluso, muchas veces, ni de sociedad o nación. Convergen personas con necesidades y capacidades en cuanto que propietarios privados de mercancías, que productores privados separados y distintos unos de otros. La igualdad que moviliza el mercado no es, por tanto, de personas, sino referida a las "cosas" que tienen esas personas: sus mercancías. Y para que acontezca el intercambio tiene que haber algún tipo de equivalencia para que pueda intercambiarse X cantidad de productos A por Z cantidad de productos B. Sin algún tipo de igualdad entre los productos la compraventa no acontece y el mercado se derrumba como institución.

Con Marx sabemos que esa "igualdad" de mercado que pone en movimiento los intercambios planetarios es el valor de cambio de cada uno de los productos del trabajo. Ya sea un objeto, dinero o fuerza de trabajo expresan un valor, lo que permite "igualar" un televisor con una tonelada de papas, un celular con diez pares de zapatos, los medios de vida de un trabajador con dinero y el dinero con zapatos, celulares o papas.

El valor es el principio de igualdad del mercado y hace que este se energice, al igual que la sociedad moderna que se estructura en torno al incesante mundo de los objetos mercantiles y de las relaciones entre personas por medio de esos objetos.

Pero este "valor", en cuanto cualidad objetiva de las mercancías que las iguala, no posee materialidad, "ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad", nos recuerda Marx (2008: 58). Es una abstracción, una cosa propia del intelecto, una fantasmagoría. Claro, el valor expresa el "trabajo humano general" de las mercancías, pero no existe materialmente "trabajo humano general", lo que hay es trabajo concreto: del albañil para hacer el edificio, del agricultor para sembrar verduras, del ingeniero de sistemas para diseñar un software y demás; cada trabajo concreto da lugar a una mercancía específica y el intercambio de mercancías iguales no es la lógica del mercado.

El mercado funciona precisamente logrando el intercambio de mercancías diferentes, de valores de uso distinto. Fuerza de trabajo por dinero, dinero por pan, pan por dinero para comprar carne, entre otros. Pero ¿cómo equiparar una tonelada de maíz, vía el dinero, con una computadora? Por medio de una

abstracción, mediante un acto de la imaginación que iguala el maíz con la computadora por el tiempo de trabajo abstracto necesario para cada uno de esos productos. Es una abstracción objetiva que mueve el mercado mundial, pero eso no le quita su cualidad de representación social, de "objetividad espectral". Se trata de una lógica social del mundo, de naturaleza impalpable, pero que produce efectos palpables, duros, materiales como la riqueza de unos y la pobreza de otros; la opulencia y la miseria, incluso la muerte.

La "igualdad de mercado" esconde las desigualdades desgarradoras entre las personas y las suplanta por una abstracción, por una idea que se desempeña como "prejuicio popular" que funciona a diario en todas partes, como una evidencia indiscutible del mundo, como parte de su lógica inmanente. La relación espectral se yergue como un sentido común del mundo: la usamos todos a diario y sabemos cómo funciona, aunque no sabemos ni de dónde viene ni por qué funciona.

Los derechos a los que T. H. Marshall llama "derechos de ciudadanía moderna", como la igualdad jurídica y la igualdad electoral, se desenvuelven de la misma manera (Marshall y Bottomore, 1998). Todos quienes acuden a un tribunal o a elegir autoridades son personas aisladas unas de otras como los propietarios-productores que van al mercado. Tienen trayectorias singulares, recursos diferentes, conocimientos y expectativas distintas y, lo peor, por lo general, no son partícipes de una comunidad real que permita algún tipo de igualdad real entre ellos.

Entonces, como con las mercancías, una abstracción de las desigualdades objetivas las equipara ilusoriamente. Si en el mercado fue el "trabajo humano general", en la política es la cuantificación numérica de la representación. Veamos.

Todos sabemos que las personas reales no son números, pero solo esta suplantación permite construir la agregación electoral para legitimar la formación del poder político como resultado de "una persona, un voto", muchos votos, una mayoría electoral personalizada con autoridad para decidir por todos. Y esta transustanciación de la compleja y gigantesca diversidad de voluntades de muchos en voluntad y poder de una persona funciona por la reducción imaginada de las personas a un número, independientemente de su experiencia de vida, identidad, color de piel, riqueza acumulada y demás.

Se trata de una abstracción de la realidad que funciona materialmente al producir la "voluntad general" como una sumatoria de votos. Es una ficción, pero realizada a nombre de la igualdad que suma indistintamente la preferencia de un blanco, un negro, un indígena, un rico, un pobre, entre otros. Se trata de una doble ilusión con efectos materiales perdurables. Por un lado, porque

sustituye el todo por una parte y transmuta la temporal preferencia representativa en poder delegativo clausurando la recuperación del poder cedido hasta una nueva elección. Y, por otro, porque equipara la preferencia de una persona adinerada, o de un candidato adinerado, llamémosle Ricardo, que es capaz de aparecer cien veces en los programas de televisión, de pagar millones de seguidores en redes sociales, de financiar encuestas para uso performativo, de solventar la obsecuencia de decenas de comentaristas y formadores de opinión pública y más; con la opinión de una trabajadora del hogar, llamada Elsa, que aparte de trabajar para el adinerado, trabaja en el cuidado de sus hijos, vive angustiada porque no le alcanza el salario para pagar el alquiler, solo puede hablar con dos familiares y tres vecinos para obtener un préstamo para pagar las verduras del fin de semana y demás. Es evidente que la fuerza de opinión de Ricardo se impone e irradia sobre miles de otras personas gracias a que su dinero desempeña el papel de un poder social, sobre la opinión y la influencia desplegada por Elsa. Esta diferencia en las condiciones prácticas de producción de opinión no es tomada en cuenta por la fórmula "una persona, un voto", que funciona ante todo como un placebo legitimador de una abstracción que oculta las brutales desigualdades entre las personas, entre el peso de sus influencias en la sociedad y, por tanto, del efecto real de su voto.

Se trata, por tanto, de una igualdad ilusoria, fruto de una abstracción de la realidad que produce una igualdad fantasmagórica que suprime las desigualdades reales solo en la imaginación y las mantiene, las refrenda y las institucionaliza en la vida real. De ahí que se puede afirmar que no existe igualdad política; lo que existe es la igualdad imaginada con efectos objetivos de mayor desigualdad real en la sociedad. El resultado al final será que, en condiciones normales de estabilidad política, personas portadoras del poder económico del dinero impongan su opinión, sus criterios de verdad y su voto sobre el resto de una sociedad desagregada que solo existe ilusoriamente como asociatividad mediante la sumatoria inerte de números que representan a individualidades.

Solo en momentos excepcionales de la historia de las sociedades, el peso del dinero en la política tiende a difuminarse temporalmente; son los momentos en que las personas dejan de ser números y se asocian, devienen en alguna forma de pueblo, en movimiento capaz de convocarse por sí mismas en la concreticidad de sus cuerpos, de sus trayectorias, de sus capacidades y crean una o múltiples comunidades reales de afectos y luchas. Esa forma de pueblo ya no puede ser sustituida o nombrada por una abstracción numérica; de hecho, es la negación de la abstracción con la reaparición política de las personas reales. En estos casos, la representación político electoral ya no agrega individuos aislados unos de

otros, sino conglomerados de comunidades de lucha y, entonces, los resultados electorales pueden romper el monopolio político del poder económico. Son los momentos plebeyos de la política que quiebran temporalmente la lógica del mercado aplicada a la política e instituyen la política como representación de múltiples voluntades colectivas en movimiento. En algunos casos, de la radicalización e irradiación nacional de estas formas de producción del destino común surgen los procesos revolucionarios.

La igualdad como democratización política

Una política de la igualdad real no puede ser una abstracción, una imaginación; al contrario, tiene que ser una construcción real del mundo.

Pero ¿cómo igualar políticamente a personas provenientes de condiciones sociales tan diversas, de trayectorias unas tan distintas de otras? Cada persona es siempre un universo singular.

La condición de clase, étnica, regional y de género, en cuanto relaciones de dominación soportadas de manera similar, crea plataformas que pueden ayudar a la producción de espacios comunes del impulso a políticas de igualdad. De hecho, habilita cursos de acción más probables, más visibles para la producción de una comunidad de iguales.

Pero no son suficientes para hacer emerger por sí mismas, de manera automática, movimiento común por la igualdad real. Y decimos que no son suficientes porque, para las clases subalternas, la similitud de condiciones de existencia entre individuos pertenecientes a una misma clase social explotada o a una misma identidad étnica sojuzgada es, siempre, una asociatividad inerte, inducida externamente, esto es un producto de relaciones de dominio y, por ello, siempre es, de inicio, una agregación pasiva resultante de la subalternidad.

Esta similitud de condiciones padecidas por una clase o un colectivo social puede devenir en una comunidad activa solo en la medida en que quienes soportan la subalternidad aislados unos de otros, en competencia entre sí por una mejor tajada dentro de la subalternidad, se sobrepongan a esa unidad delegada mediante la acción práctica, mediante la voluntad política, dando lugar a una nueva unidad acordada por sí mismos como comunidad en lucha autoproducida. Entonces, la clase de condiciones de existencia similar deviene en comunidad política o, lo que es lo mismo, en una clase social movilizada. A esto se refiere Marx cuando afirma que en el caso de la clase obrera, ella es revolucionaria o no es nada (1986: 97).

Y es que las clases subalternas siempre están en condiciones de dominación y explotación; es su modo de constitución objetiva de clase. Esto hace que, por lo general, actúen bajo el ímpetu de la dominación, incluso en sus expectativas y esperanzas, llegándose a ubicar frente a sus iguales de infortunio en una relación de cálculo personal o de competencia silenciosa para salir adelante. La igualdad de las injusticias y agravios soportados no es una igualdad política: es simplemente dominación. De ahí que no hay ningún tránsito inevitable hacia la posición de clase autoconvocada contra los agravios. Ello supone una ruptura con lo que es, muchas veces dolorosa porque se trata de romper con una larga trayectoria de hábitos, horizonte de expectativas personales y pequeñas satisfacciones que forjaron su subalternidad.

La igualdad política de las clases subalternas es automovimiento emancipativo, es hacer por sí mismo un nuevo sujeto social a partir de las sujeciones que la dominación ha hecho en uno. La igualdad política solo se construye en lucha contra las injusticias, porque la lucha iguala de manera real; hace participar a las personas de una comunidad real construida por ellos mismos en tanto sujetos sensibles. Sin embargo, muchas veces esto puede tomar la forma de una igualdad corporativa que busca en la fuerza colectiva la renegociación, en mejores circunstancias, de sus condiciones de subalternización frente al gobierno o a las clases adineradas (aumentos salariales, derechos sectoriales, entre otros).

La igualdad política, para producirse, ha de requerir, en primer lugar, que la comunidad de lucha se involucre en la organización de la vida en común de una sociedad, en los aspectos que atañen y afectan a todos, que viene a ser el espacio natural del hecho político o dirección de la vida en común. La ruptura con la subalternidad política es simultáneamente la producción de vínculos propios entre los subalternos por encima, por fuera, por arriba o por debajo de la condición de subalternidad y, en ello, el redescubrimiento o la producción cognitiva, lógica, práctica, corporal de otra manera de organizar la vida en común de una sociedad, de un país, hasta entonces monopolizada por las clases dominantes y sus saberes patrimonializados.

Pero, además, la igualdad política supone, en segundo lugar, la capacidad de suturar las fisuras, las segmentaciones, las distancias entre subalternos, fruto precisamente de la subalternidad, para dar lugar a una nueva manera de experimentar, nombrar y presentar el cuerpo del pueblo, o al menos a la mayor parte de él, con atributos para ejercer una manera distinta de dirección de la vida en común. A esto es a lo que se llama la capacidad de articular una cadena de demandas movilizadoras cuya virtud no radica en su extensión o amplitud agregadora, sino en su capacidad de diseñar, en los hechos, una

manera distinta de dirigir los asuntos que atañen a todos con la participación y el involucramiento de todos.

La igualdad política es el momento plebeyo de la política, pues deja de ser un privilegio del dinero, de los títulos o la estirpe para mostrarse como una responsabilidad moral universalmente al alcance de cualquiera, de la obrera, del ingeniero, del campesino, del cocinero, de la académica, del barrendero, del comerciante, entre otros.

La igualdad política real o sustantiva no se abstrae de las diferencias entre las personas, al contrario, las convierte en la pluralidad de voces y sentidos que fluyen en los debates y las texturas de la gestión de las cosas que afectan y pertenecen a todos: comenzando por el espacio público, la opinión pública, los recursos públicos, la propiedad pública y demás.

De cierta manera, "la parte de los que no tienen parte", que, al decir de Ranciere (1996), inaugura el acto democrático, es uno de los momentos iniciales de la construcción de la igualdad política, pero cuya radicalidad ha de suceder si es que se amplía cada vez a más "partes", tanto de los que se involucran en la dirección de los asuntos comunes, como de los asuntos, o de la parte que se asumen como de responsabilidad de todos.

La igualdad política no es, pues, equiparar la importancia numérica del voto de uno con respecto al voto de otro. La equivalencia social no puede ser una tautología numérica de 1=1 o el voto de Ricardo es igual al voto de Elsa. Igualdad política es igualdad de condiciones para intervenir en el espacio público; es igualdad de condiciones para influir en la conducción de los asuntos comunes, y esta solo puede ser verídica si la política no depende del poder del dinero desigualmente distribuido, ni de los conocimientos ni las influencias jerárquicamente organizadas. Y eso sucede precisamente si los momentos decisionales del Estado son resultado, cada vez de manera creciente, de la democracia de las decisiones fruto de comunidades políticas movilizadas en lucha.

Por ello es por lo que no existe igualdad política real sin democratización continua de decisiones sobre los asuntos comunes que afectan a una sociedad.

La igualdad como democratización de la riqueza

Si la igualdad política es una meta por alcanzar o, si se prefiere, un redescubrimiento de una realidad; no es por tanto un punto de partida como supone el liberalismo político que, por medio de este artificio, consagra las verdaderas desigualdades políticas de la sociedad. Y en la medida en que esa igualdad política real se construye al paso de las personas que se involucran en la dirección de los

asuntos comunes de una sociedad, inevitablemente eso lleva a la comunidad de iguales a poner sobre mesa el uso de los bienes comunes, de las riquezas públicas que posee una sociedad bajo la forma de monopolios de Estado, a saber: recursos naturales, impuestos, derechos, historia, identidad, salud y educación pública, empresas estatales, bienes públicos, incluida la potestad de definir qué es público, de necesidad pública, y qué es privado.

Por lo que toda igualdad política como democratización de los asuntos comunes de una sociedad desemboca inmediatamente en una democratización de la riqueza pública rompiendo la patrimonialización privada que de ella hacen los distintos Estados neoliberales.

No hay democratización política sin democratización económica y es por eso por lo que se presenta la tendencia natural del neoliberalismo a aborrecer cualquier proceso de democratización que vaya más allá del voto y la igualdad de mercado aplicada a la política. Los procesos de fascistización del neoliberalismo tardío son la respuesta exacerbada a esta disociación de la lógica del mercado en la política con la ampliación de la democracia. Es la manera histórica que han hallado para facilitar que los procesos de acumulación privada por expropiación de lo público continúen.

Pero más allá de este antagonismo creciente entre democratización y neoliberalismo, la igualdad política requiere de la igualdad económica o democratización de la riqueza, pues ello reduce las diferencias objetivas de poder e influencia dominante de unas personas sobre otras y crea las bases materiales propias de la misma igualdad política. Es como la lógica de la subsunción formal y real explicada por Marx en *El capital* para comprender el modo de sometimiento de las condiciones históricas heredadas a la lógica de la acumulación capitalista; solo que ahora invertida, es decir, aplicada por la sociedad movilizada, inicialmente a la política y luego al capital.

La igualdad económica que resulta de la democratización de la riqueza dependerá de las características de la sociedad en lucha capaz de involucrarse en la dirección de las múltiples técnicas de aplicación efectiva, como las nacionalizaciones, la progresividad de los impuestos, los impuestos a las grandes riquezas, las expropiaciones por necesidad social, la creación de empresas públicas y sociales, la protección social, la ampliación de la inversión pública y demás. Con todo, de lo que se trata es que la igualdad económica se construya no solo mediante la distribución social de los recursos públicos, sino que, además, sea la propia sociedad movilizada la que vaya redefiniendo, según las circunstancias, la nueva extensión de esos bienes públicos a ser distribuidos. Esto necesariamente lleva a una redefinición de las relaciones de propiedad sobre bienes fundamentales de

un país, comenzando por los medios de producción que requieren una fuerza de trabajo más allá de la unidad doméstica-familiar, que deberían tender a ser cada vez más sociales.

Al final, y en perspectiva histórica de largo plazo, la conversión de bienes públicos en bienes directamente sociales que no dependan de la intermediación del Estado no es un tema de voluntad individual, ni siquiera gubernamental: es un hecho de capacidad social de instituir en la práctica formas de unificación de lo común que no dependan de los monopolios estatales.

En los actuales tiempos de catástrofes económicas y pandemia, la única manera de ampliar la democracia y de contener los sufrimientos de las clases menesterosas que serán afectadas por la recesión económica mundial ha de depender, sin duda alguna, de la capacidad de ampliar la igualdad, es decir, la democratización política y la democratización económica.

Bibliografía

Marshall, T. H. y Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.

Marx, K. (1986). "Carta a Engels, 18 de febrero de 1865", en *Marx y Engels. Collected Works*, Tomo 42. Londres: International Publishers.

—— (2008). *El capital*, Tomo 1, Vol. 1. México DF: Siglo XXI.

Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

7. Entrevista a Álvaro García Linera, por Pablo Iglesias*

***Pablo Iglesias (PI)**: Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, muchas gracias por estar en "Otra vuelta de tuerka", compañero.*

Álvaro García Linera (AGL): Pablo, muchas gracias por la invitación, y para mí es un gran placer participar en tu programa.

***PI**: Vamos a empezar. Naces en 1962, en Cochabamba. ¿Cómo es tu infancia y tu adolescencia en ese lugar tan especial, para entender lo que ha ocurrido en Bolivia en los últimos tiempos?*

AGL: Para que el público español se ubique un poco, yo nazco en un lugar de valles. Bolivia tiene altiplano, 4000 m, donde está La Paz, la sede de gobierno; los valles interandinos, 2000-2500 m; y luego viene la amazonía, a 200 m sobre el nivel del mar. Yo nazco en los valles, una tierra muy fructífera, muy generosa, en la ciudad de Cochabamba; en una familia católica, de clase media. Soy el menor de cuatro hermanos. Recuerdo que vivía en la calle, en el sentido de que nuestro lugar de juego era la calle. En esos tiempos uno podía jugar en la calle con una pelota de fútbol, subirse a los árboles; la madre controlaba cada hora, mientras tanto uno hacía lo que quería allá afuera. Y tenía siempre los hermanos mayores que me cuidaban.

Nos quedamos allí hasta los 6 años, una niñez muy familiar, compartía con los hermanos y la madre porque el padre nos dejó, venimos de familia dividida. Y a partir de los 6 años me voy a vivir a La Paz, me voy a los 3600 m

* 25 de mayo de 2015. Intervención en el programa televisivo "Otra vuelta de Tuerka", Madrid, España. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=a0mPTnNrovU&t=2238s&ab_channel=LaTuerka.

de altura, y ahí me quedo a estudiar hasta faltando casi los tres últimos años de secundaria. Ahí es un poco distinto, porque ya no había ese calor de la madre, que siempre es muy importante para uno. Vivimos con los hermanos, y al final un poco yo me quedo solo, porque los hermanos van regresando poco a poco donde la madre, que nos cuidaba mejor, y yo me quedo solo. Un poco ahí templo el carácter más autónomo. Son tiempos en que me toca vivir las dictaduras militares, los golpes de Estado, los aviones que iban y ametrallaban lugares que uno no sabía dónde era. Cada vez que había un golpe de Estado militar, la familia que nos cuidaba nos obligaba a colocar donde uno duerme hacia la ventana para que no entren las balas. Me acuerdo los golpes de Estado de 1969, 1970, 1971, hasta que entró el dictador Banzer. De niño uno vive eso con miedo. Pero había un hábito ya colectivo de cómo asumir los golpes de Estado como parte de la vida política cotidiana: tener siempre una reserva de comida, no acercarse a las ventanas, dormir en el piso, porque hay que colocar las literas hacia la ventana para que no entren las balas, porque había siempre balas perdidas. Y después del cuarto o quinto día de golpe de Estado, uno ya podía salir otra vez… Si era antes de agosto, al colegio; si era después de agosto, las dictaduras militares decían "se acabó el año escolar, todo el mundo pasa al siguiente año por decreto", y para los niños eso era celebración, porque teníamos cuatro meses de vacaciones continuas. Tengo ese recuerdo de aquella La Paz intensa.

***PI**: Hay una experiencia fundamental para ti en 1979, una experiencia de unidad obrera y campesina, que de alguna manera representa mucho en Bolivia después de la experiencia del 52. ¿En qué medida eso representa una de tus primeras experiencias de politización?*

AGL: Yo salgo del colegio en 1981, pero ya tres o cuatro años antes ha comenzado la transición complicada hacia la democracia. Se está cerrando el tiempo de las dictaduras, sigue habiendo golpes de Estado, pero ya hay debate democrático. Surgen los partidos de izquierda, otra vez golpe de Estado, elecciones, otra vez golpe de Estado, elecciones, golpe de Estado, elecciones… Entonces son cuatro años donde uno se va politizando; uno se va involucrando desde los 13 años en el ambiente político, y uno va aprendiendo en esos tiempos que el núcleo (digámoslo así) de lo colectivo, de lo popular, era el movimiento obrero, el movimiento minero forjado en rebeliones, en masacres, y en una manera muy particular de asumir la vida. Es gente que trabaja en los socavones, a 500, 1000 m bajo tierra por ocho, doce, catorce horas. Se forma un espíritu muy

audaz y muy guerrero, y eso forma parte de la trayectoria del movimiento obrero boliviano con insurrecciones desde los años 30, 40, 50. Entonces, cuando uno despierta a la vida política en la juventud, a los 13 o 14 años, hereda esa carga obrera de lo popular, de lo democrático. Pero en el año 1979 me tocó vivir algo muy particular, que era la emergencia del movimiento indígena. Bolivia es un país que fue, es y seguirá siendo indígena. Pero el movimiento indígena tuvo sus etapas. En estos años de los 60, 70 y 80 que me toca vivir a mí, es un momento de despertar de su organización y su discurso. Y me toca a mí vivir un bloqueo de caminos, que es una movilización de comunidades campesinas que cierran las vías de acceso a la ciudad para que no entre ni salga nadie, para que no entren ni salgan movilidades, ni alimentos ni nada. Es muy novedoso, no había habido antes una experiencia así, hasta los tiempos de Tupac Katari contra los españoles que entonces colonizaban Bolivia. Y es un lenguaje que nos impacta a todos, y de hecho en este bloqueo de caminos en la ciudad de La Paz encabezado por los aymaras (en Bolivia, aymaras y quechuas son las naciones indígenas mayoritarias) se despierta una serie de temores en la gente de la ciudad, que evocaban lo que había pasado doscientos o trescientos años atrás. Es un movimiento indígena que despierta con una estructura organizativa propia. Ya no era la Central Obrera Boliviana (COB), no eran los mineros, eran los indígenas campesinos que hablaban otro idioma, que tenían otro discurso, que tenían otra estructura de movilización y que no obedecían a la COB. Eso fue un parteaguas personal y político que de alguna manera va a marcar mi vida hasta el día de hoy: esta obsesión por involucrarme, por entender, por comprender ese lenguaje colectivo, esa historia colectiva.

***PI**: ¿Cómo influyó tu estancia en México? Yo sé que tú estuviste estudiando en la UNAM. Yo pasé allí seis meses como investigador, y es un espacio de una intensidad política sin parangón. Conocí a Mariátegui en la UNAM, que es algo que para un europeo es impresionante entender lo que representaba entonces el movimiento zapatista a través de los ojos de Mariátegui. Los europeos siempre hemos tenido muchas dificultades cuando tratábamos de aplicar las categorías del marxismo en América Latina. Esa experiencia (los años en Ciudad de México), ¿cómo influye en ti?*

AGL: Este acontecimiento que te contaba del bloqueo de caminos, que rompe y que dualiza la acción colectiva en Bolivia (minera e indígena), yo lo vivo en 1979 cuando tenía 16 o 17 años. Salgo del colegio dos años después, en 1981, y me voy a México a estudiar matemáticas. Y me toca un momento muy especial, porque en ese entonces México era la capital del pensamiento y de la política:

exiliados españoles, argentinos, peruanos, bolivianos, paraguayos, uruguayos, guatemaltecos, salvadoreños, guerrilleros, políticos, intelectuales, académicos… México tuvo un florecimiento intelectual y cultural sin parangón. Yo llego a los 17 años a México y me toca vivir esa experiencia. Librerías repletas de libros de izquierda, ahí conozco a Gramsci, a Althusser… Y allí accedo a los libros que uno no podía conseguir en Bolivia porque había dictadura (llevar un libro en tiempos de dictadura era el riesgo de que te metan a la cárcel o que te hagan desaparecer). Para mí es como llegar a un paraíso libresco, porque puedo encontrar de todo: seminarios, películas, debates, reuniones públicas, reuniones clandestinas. Ahí yo me involucré muy rápidamente con dos experiencias guerrilleras centroamericanas. La Revolución Sandinista había triunfado en 1979, pero aún había guerrillas en Guatemala y en El Salvador. Entonces me involucro yo con organizaciones guerrilleras de El Salvador (que estaban en plena ofensiva) y con organizaciones guerrilleras de Guatemala (que estaban en México en acciones de solidaridad). Esto va a ser muy importante para mí. Yo había adoptado una lectura marxista desde adolescente, desde los 14 años, y esto me permite un acercamiento con la versión militar del marxismo (Võ Nguyên Giáp, Mao Zedong, los textos de las guerrillas centroamericanas como método de lucha). Y me llamó la atención la reflexión que se hacía en Guatemala, avanzada para su tiempo, del tema que se llamaba "étnico-nacional" (en la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala –URNG–, donde estaba el Ejército Guerrillero de los Pobres, donde había mayas). Estos eran, entre los grupos de izquierda de toda América Latina que se reunían en México, los únicos que reflexionaban sobre el tema indígena. Ni siquiera los bolivianos que se fueron al exilio leían sobre este tema, ellos seguían con el clásico movimiento obrero y los campesinos… ellos no me entendían, la URNG sí. Entonces comencé a leer los textos de ellos, a ver esa lectura, y me permitió ensamblar con lo que venía leyendo de Marx sobre el tema colonial. La editorial Siglo XXI sacó unos textos muy importantes sobre el tema colonial de Marx, luego de Lenin, de Otto Bauer, los austromarxistas… México me permite conocer esa corriente y especialmente la reflexión latinoamericana, vanguardista para su tiempo, de los guatemaltecos. Entonces son dos vertientes (una más militarista, la otra la de la identidad) que me dan herramientas para comenzar a reflexionar de mejor manera lo que yo había vivido en 1979: un bloqueo de caminos, una insurgencia indígena que no tenía mando obrero, que no obedecía a los obreros, que hablaba de otra manera, que recuperaba otros símbolos, que jalaba otros nutrientes de la historia que no formaban parte de la lectura obrera clásica que

se hacía en Bolivia. Estoy allí en México tres años y medio, acelero la carrera, y luego regreso a Bolivia con toda esta carga.

***PI**: Y eso, entonces, entiendo que es fundamental para comprender la experiencia de los Ayllu Rojos y del Ejército Guerrillero Tupac Katari. Háblame de esta experiencia, porque eso a muchos españoles los impresiona, un vicepresidente con un pasado de compromiso político con la guerrilla.*

AGL: Es Latinoamérica, en 1981-1983, los gobiernos dictatoriales están en repliegue, pero siempre amenazan, siempre están viendo desde arriba amenazadoramente estas democracias controladas. Y yo me empapo con la experiencia centroamericana, fortalezco mi formación marxista previa, mi formación indianista, que me permitía entender los elementos de lo indígena en Bolivia. Recientemente hemos editado en Bolivia las obras completas de Fausto Reinaga, que es un intelectual que se planteó desde un tiempo atrás, poco reconocido por la izquierda, la revolución india, en un lenguaje feroz, denunciativo, terrible... pero lo hacía, hablaba de la revolución india. Y bueno, yo intento encontrar en la izquierda en el exilio una mirada total de lo que pasa en Bolivia, que entienda el problema popular, el movimiento obrero, pero en particular que entienda el movimiento indígena, y no encuentro eso. Me encuentro con una izquierda boliviana en el exilio (la tradicional, la más radical y la armada –había el Ejército de Liberación Nacional, heredado del Che Guevara y que también estaba en el exilio–) que no tiene una lectura de lo indígena, no tiene una respuesta del tema de la identidad. Seguían siendo campesinos, pequeñoburgueses, pequeños propietarios, que deberían dar paso a que el movimiento obrero los eduque, los conduzca y los lleve a la dictadura del proletariado. Y eso para mí era intragable, era imposible. Entonces decidimos con un grupo de bolivianos que estábamos allá en México y de compañeras mexicanas, regresar a Bolivia e intentar organizar desde cero una organización pública y clandestina. Éramos gente que teníamos 22 años, ¡éramos unos niños!, pero regresamos con la idea de que "nosotros somos gente de izquierda, pero esta izquierda no sirve, está en otro siglo y en otro país, lo que dice está mal". Regresamos siete personas a Bolivia con la intención de construir una estructura política y militar. Era el debate de los años de la organización político-militar (de la OPM) y en lo político nos involucramos inmediatamente con los centros mineros, nos dedicamos enteramente a la política, a organizar grupos de lectura, elaboramos octavillas y folletitos para criticar a la derecha pactista y a la izquierda inepta. Claro, nadie nos hacía caso, éramos demasiado pocos, éramos nada frente a la

historia de organizaciones que tenían treinta, cuarenta, sesenta años de vida política. Y comenzamos a tener, después de un año, pequeños grupos en algunos centros mineros, pasamos luego a las fábricas más grandes de Bolivia y comenzamos a visitar comunidades indígenas. Ahí nos vamos a encontrar en esa tarea con Felipe Quispe, el Mallku, que venía de una experiencia indianista, política, pública, pero que se había dividido en muchos grupos, y este grupo era el más radical que también pensaba sobre el tema armado. Entonces nos encontramos y comenzamos a trabajar en las minas, en las empresas mineras, clandestinamente, para armar grupos de formación política y de preparación militar. Y nos vamos a las comunidades, donde también tenemos participación pública como corriente de opinión, como organización política que participa en congresos sindicales, y luego, poco a poco, formación militar…, una organización clandestina. Y es así como surgen los Ayllus Rojos Tupacataristas: lo tupacatarista es una evocación a un héroe indígena aymara que se sublevó contra la colonia española; y los Ayllus Rojos viene de lo rojo, de lo comunista, de lo comunitarista. Ayllus es comunidad, roja es comunidad comunista (digámoslo así) y tupacatarista es una evocación a nuestros héroes ancestrales. Surge así una organización que combinaba lo público (presencia en congresos, con documentos, debates, conferencias) y una organización clandestina, más cerrada, que se preparaba para un levantamiento militar (tanto en las minas y en las fábricas, como en el campo). Así estamos desde el año 1984 en el que regresamos a Bolivia, hasta 1992 que es cuando caemos detenidos y vamos a estar cinco años presos.

***PI**: ¿Cómo es esa experiencia? Porque digamos que, para los políticos, la cárcel siempre es una experiencia especial. Toni Negri dice siempre que la experiencia de la cárcel no se puede leer igual en un preso social que en un preso político, que tiene un tiempo de reflexión y un tiempo de estudio. ¿Cómo es tu experiencia en la cárcel de Chonchocoro, en esos años de encierro, pero también de estudio y de reflexión teórica?*

AGL: Claro, a mí me van a detener en el año 1992, me hacen desaparecer una semana (que es una semana de torturas y de maltrato) y luego me mandan a la cárcel. Chonchocoro es una cárcel a 4000 m de altura, alejada de la ciudad de la Paz; es de máxima seguridad, inaugurada con dinero de la USAID (la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional), pero era un régimen decente, cerrado, de extrema seguridad (había cuatro policías por cada detenido, con muchas torres, metralletas, cámaras, bardas eléctricas, barrotes). No había tortura, no había maltrato, pero era de control absoluto de tu vida.

Aprendí mucho. Lo primero fue conocer al ser humano. Porque en la cárcel, como es un lugar pequeño, todas las miserias y las virtudes de la gente afloran como un telescopio o como un microscopio. Tienes un microscopio en los ojos, y vas a ver la virtud de la gente en su generosidad, en su riesgo, pero también vas a ver la miseria cotidiana de la gente. Entonces, me ayudó a entender al ser humano. Lo segundo, es un lugar en que había comida gratis. La USAID se encargaba de que hubiera comida gratis decente para los presos, entonces tenía tiempo para leer. Y aproveché para leer cuando pude, cuando pudieron entrar los libros. Al principio no me dejaron entrar más que un solo libro; estuve ocho meses con un solo libro, no dejaban entrar más. Y luego hubo un motín carcelario que permitió que pudieran entrar libros controlados, papeles, documentos, bajo control estricto de seguridad e inteligencia del Estado, pero que podían entrar para que yo pudiera escribir. Era un lugar como una especie de retiro monástico: 4000 m de altura, silencio absoluto (solo el viento), un sol que quema, tienes comida, tienes donde dormir y tienes la soledad absoluta, ya sea para asfixiarte (que es muy probable que la gente lo haga y se refugie en temas de droga o de alcohol) o para consolidarte internamente, que es lo que intenté a través de la lectura. Es decir que la lectura fue para mí la libertad. Mediante la lectura podía remontar los barrotes, las torretas artilladas, el control de inteligencia que revisaba hasta el último detalle de cada hoja o cada carta que me llegaba. Fue mi momento idealista, en el que me sentía libre, y comencé a explorar distintas corrientes en mi formación. Y también aprendí algo que me ayuda hasta el día de hoy: bailar con el tiempo. El tiempo, lo dice Einstein, es como flexible. Aprendí sobre mi fuerza de juventud… Entré a la cárcel a los 30 años, con mucho ímpetu, con fuegos interiores muy grandes. Yo era un hombre que viajaba a las comunidades, a las minas, que me dedicaba a tiempo completo a la conspiración y la lucha política, y que luego no pueda desplazarme más que pidiendo autorización a policías que me filmaban, me grababan, me abrían rejas de acero cada 5 m… era simplemente casi un encierro bajo tierra. Tenía que entender qué estaba pasando con el tiempo, y ahí aprendí a bailar con el tiempo, que uno tiene que saber esperar su momento, que a veces pueden pasar treinta años para que llegue tu momento, y que ese momento en que se abre la puerta de la oportunidad, lo tienes que saber aprovechar hasta entregar la última gota de sangre que tienes en ello, arriesgándolo todo, y luego… saber esperar cinco, diez, veinte años. Ese entendimiento de la lógica del tiempo fue algo que aprendí en la cárcel y que me ayuda hasta el día de hoy para tener una mirada más entusiasta, pero también tolerante, de lo que se puede hacer en la historia.

***PI**: Y llegó la ventana de la oportunidad, con el ciclo rebelde en Bolivia, la Guerra del Gas, la Guerra del Agua, la victoria electoral en diciembre de 2005. Desde entonces hasta ahora, ¿qué significó aquella ventana de oportunidad? ¿Qué es lo que hizo bien Evo, el MAS, qué hicieron bien ustedes para aprovecharla y cuál es el balance de estos años en los que se ha consolidado un gobierno popular que es probablemente uno de los que recibe más apoyos en América Latina por parte de su pueblo?*

AGL: De la cárcel, uno sale con lecciones. Uno puede decir: "bueno, ya no me meto más, ya tuve suficiente, hasta aquí llegué". O: "fallé en esto y en esto, pero esto estaba bien". Esto segundo es lo que hice. Estaba obsesionado, y sigo obsesionado, con el tema de la emancipación indígena, del gobierno indígena, de un gobierno de indios como una necesidad histórica para América Latina, para el mundo y para Bolivia… como una manera de al fin unir Bolivia. Salí con esas mismas ideas, entré a la universidad (me invitaron a dar clases allí), y de casualidad comencé a hacer un programa de televisión como el tuyo. Yo sabía que tenía que hablar en la tele, y tenía que escribir en cualquier lugar, aunque sea en un rincón de un periódico, porque sabía que el tema de las ideas era un tema central, porque ahí se decide el sentido común. Entonces, cuando al tercer año de salir de la cárcel me publicaron una pequeña entrevista de tres líneas en el periódico, celebré, salté de alegría. Y luego encontré que la televisión me permitía un pequeño programa en un canal, desconocido para la mayor parte de los bolivianos, que era el canal universitario de allá. Y como yo había leído mucho y me conocía todas las tesis de los alumnos, invitaba a los alumnos a hablar de sus tesis, y yo intentaba vincular sus tesis de economía o sus tesis de sociología con algo concreto para la gente. Así comencé en la tele. Aparecí en entrevistas, luego me invitaron a participar en un programa de opinión y acabé dando un informativo en un canal antes de ser invitado a participar con el presidente Evo en la candidatura. Di esa batalla, la batalla mediática, lo que me permitió dos cosas: ser conocido por otras personas y poder poner sobre la mesa mis ideas y mis reflexiones para el debate público. Y eso se da en momentos en que Bolivia va a vivir una crisis, una crisis económica (cae el PIB a cifras negativas), una crisis política en todo el sentido de la palabra: descreimiento de las élites por parte de la población, demasiadas expectativas generadas y resultados muy bajos, enfrentamientos internos entre el bloque de poder político, agotamiento de la gente con las políticas neoliberales que habían privatizado el gas, el petróleo, la electricidad, los ferrocarriles, las telecomunicaciones y que ahora querían privatizar la gestión del agua. En medio de ese neoliberalismo salvaje, triunfante

en Bolivia, emerge una resistencia en torno al agua (justamente el pasado 10 de abril se han celebrado quince años de ello), una batalla por el agua en la que se articula campo, ciudad, lo obrero, lo indígena de una manera que no fue planificado por nadie, por ningún intelectual, ni por ningún académico o un izquierdista, pero se articula y se forma una masa densa, lo suficientemente fuerte como para quebrar una decisión gubernamental. El gobierno, después de veinte años, retrocede ante la medida de privatización. Había hecho una ley para privatizar el agua, se da la movilización, se subleva la gente, toman la ciudad, bloquean los caminos, y se unen todos, desde la clase media alta, desde las señoritas que van a las universidades privadas, hasta el indígena quechua que no habla nada más que quechua, eran uno solo… y la niña le repartía al indígena sal para que se ponga en los ojos y una pañoleta para resistir los gases, y el hombre del campo le respondía en quechua, y la niña que sabe hablar inglés no le entendía nada, pero sabían que juntos estaban defendiendo el agua en la barricada. Cuando uno ve esa imagen, es que era ya imposible romper esta unidad. Se da en una población, en Cochabamba (donde yo había nacido), pero se da una victoria y el gobierno retrocede.

A partir de ese momento se va a dar un encadenamiento de la caída por "efecto dominó". Luego viene el tema del gas. El gobierno quiere vender gas a Estados Unidos cuando no había gas para consumo en Bolivia. Somos un país que tiene mucho gas, pero en esos años el boliviano no consumía gas, no había gas para los bolivianos. Había gas para exportar, vendíamos gas a Brasil, y ahora queríamos vender gas a Estados Unidos, pero no había gas para los bolivianos. Encima querían hacerlo por Chile, cuando tenemos un litigio desde hace ciento treinta años porque nos invadieron y nos quitaron la salida al mar, y nosotros reivindicamos nuestra salida soberana al océano Pacífico. Entonces, segunda medida mala del gobierno: se moviliza el pueblo, se movilizan en el altiplano indígenas aymaras, se moviliza la gente en la ciudad, en El Alto, y tienen que retroceder.

A partir de ese momento, liderazgos locales como el de Evo Morales (que había estado en la resistencia defendiendo el tema de la hoja de coca) o activistas políticos como nosotros (que habíamos estado en la cárcel con un pensamiento comunitarista, socialista, comunista, pero que comenzamos a reflexionar sobre toda esta nueva situación), empezamos a tener mayor presencia en la palestra y en el debate sobre qué estaba pasando en Bolivia. Nuestras voces, que antes eran marginales, comienzan a tener mayor recepción y empezamos a dar la batalla en los medios. Son años de mucho activismo en los medios, en las universidades, en las conferencias. Evo marchando, participando en reuniones, participando

en la Guerra del Agua y en la Guerra del Gas. Él ya era diputado, llevaba la voz de los excluidos al ámbito parlamentario para que tenga mayor difusión lo que se estaba debatiendo al nivel de las comunidades. Y de mi parte, escribiendo en los medios de comunicación, hablando en la universidad, dando conferencias en los sindicatos, participando en cuanta entrevista me pedían (desde la radio más local de cumbia hasta el canal de televisión con los analistas antiguos más reconocidos, yo no rechazaba nada, estaba en cada medio para dar mi punto de vista y mi mirada de lo que había que hacer en el país).

Aquí hay un elemento significativo a partir de nuestra experiencia. Luego se va a dar una victoria electoral muy importante, que es Evo presidente en enero de 2006. Un indio presidente en una sociedad donde los indios solamente podían ser cargadores, albañiles o sirvientas, porque el indio no tenía opción de ser nada más en la Bolivia pre-Evo. En el año 2005 eso se va a romper, hay una especie de Pachakutik, de que lo que estaba arriba se pone abajo y de que lo que estaba abajo se pone arriba; un cambio de tiempo total, una revolución usando el lenguaje contemporáneo. Pero para llegar a ello, hay una crisis del sistema de partidos, del sistema de gobierno, de las ideas y del sentido común dominante, pero también hay una victoria de un nuevo sentido común. Para sacar así una receta de ciencia política: previa a las grandes victorias políticas-electorales, siempre hay una victoria en las ideas-fuerza, en el sentido común de la gente. No es al revés. Tiene que haber habido primero esta victoria en el sentido común, en las ideas que maneja la gente de a pie (el comerciante, el transportista, el taxista, el ama de casa, etc.). No importa las ideas de la élite política, que son siempre un mundo aparte; lo que importa son las ideas de la gente de a pie, sus procedimientos lógicos y morales, con los que la gente evalúa, se ubica y explica el mundo. Y ahí vimos la victoria. Fue Evo con sus marchas, sus debates en el parlamento, sus entrevistas; fueron otros dirigentes sociales, fue Felipe, fue Oscar Olivera, que pusieron en el debate social otros temas anteriormente marginales y prohibidos, pero que ahora adquirían fuerza porque lo demás se estaba derrumbando: nacionalizar los recursos naturales, asamblea constituyente, gobierno indígena. Estas ideas diez años atrás eran una locura. Esos años se convertían en algo que comenzaba a emerger como una esperanza frente a la desesperanza colectiva de las otras ideas, del fracaso de las otras ideas y explicaciones. Y estos tres ejes (nacionalización de los recursos naturales, asamblea constituyente y gobierno indígena) comenzaron a articular una reforma moral, un procedimiento moral de organizar la vida, de ver la vida y de buscar el futuro. Se da la victoria ahí, son cinco años (2000-2005) y 2006 se corona con una victoria electoral que va a permitir una modificación de la

correlación de fuerzas de las clases sociales en el Estado, y en los siguientes cuatro años, con batallas, modificar la propia estructura estatal.

***PI**: Desde tu experiencia como activista, como gobernante también y desde tu experiencia teórica como marxista, te tengo que preguntar cómo ves Europa y España y cómo nos ves a nosotros. Recuerdo una conferencia tuya que fue muy comentada, creo que para el grupo de la izquierda europea, en la que señalabas: "están ustedes un poco muertos, tienen ustedes que animarse, que activarse de otra manera". ¿Cómo juzgas lo que ha ocurrido en Europa en los últimos años, la emergencia de Syriza en Grecia o el surgimiento nuestro? En el caso nuestro, además, hay algo muy especial: nosotros crecimos con ustedes. Llegamos siendo niños a Bolivia a tratar de aprender y de echar una mano, y aprendimos mucho en Bolivia y en otros países latinoamericanos cosas que después nos han servido para hacer política aquí. ¿Cómo nos ves, cómo ves lo que está ocurriendo en Europa y en España?*

AGL: Para nosotros, hasta hace dos años atrás, este panorama era desolador, deprimente. O sea, hablar de Europa era como hablar de un viejo continente en todo el sentido de la palabra, ya en retirada frente a otros continentes emergentes de una u otra manera, como puede ser Asia o América Latina. Pero esto ha cambiado notablemente en los dos últimos años. Vemos un resurgimiento complicado, difícil, un despertar de la esperanza. Ya no vemos un continente fósil, que es lo que veíamos dos años atrás. Vemos un continente donde, en distintos lugares (acá en España con la agrupación Podemos, en Grecia con Syriza, en Italia…), hay una sociedad civil que se mueve. Es un recambio generacional, pero también es un recambio ético, uno cultural. No se trata ya de la emergencia de una izquierda testimonial, sino de una izquierda ética, que tiene el compromiso de los principios, pero también las necesidades de una nueva generación y de una nueva época que exige respuestas prácticas concretas, no meramente testimoniales. No se trata de una izquierda que anda golpeándose el pecho por lo que pasó en los años 50, 60 y 70 en Rusia, porque ese es un tema que no nos competió a nosotros, frente al cual nosotros no fuimos los responsables ni los culpables de lo bueno ni de lo malo. Heredamos lo mejor, pero no tenemos complejos frente a lo que pasó en Europa del Este treinta años atrás. Y son una izquierda hastiada de todo este contubernio empresarial y político, que lo hemos vivido en Bolivia y que se vive aquí en Europa, y que es una prostitución del hecho político. Cuando se involucran hechos económicos con hechos políticos, y la política es meramente una herramienta para el enriquecimiento económico y los emprendimientos económicos de dos, de cuatro,

de cinco, de diez empresas o familias, es que la política está prostituida, y eso no sirve para nada y de ahí no va a salir nada que no sea decepción. Entonces, veo la emergencia de una nueva izquierda que generacionalmente rompe con todo ello y frente a lo cual nosotros los latinoamericanos depositamos mucha esperanza. Así como aprendimos cuando éramos adolescentes de lo que se hacía acá en Europa o de las expectativas que surgían en Europa, hoy, poco a poco, estamos comenzando a recuperar ese papel de asombro y de interés frente a lo que está pasando en Europa. Y decimos: "también se mueve, Europa también se mueve". Hay una otra Europa, una Europa nueva, bella en el sentido cultural y político del término, y créanme que el mundo necesita eso. Una Europa apagada y fósil es una pérdida para el mundo. Europa siempre ha tenido un papel de luz en el ámbito político y cultural desde el siglo XIX, ahora no tendría por qué ser distinto. Lo ha sido en los últimos decepcionantes veinte años. Pero hay esperanza; cuando los vemos a ustedes decimos: "Europa tiene esperanza". Esa Europa que uno tanto alababa y que tanto uno buscaba como referente político e intelectual puede resucitar con gente como ustedes. Y créanme que desde América Latina los vemos a ustedes con mucha expectativa, con mucha esperanza, y ojalá que tengan suerte. Es un camino muy difícil, veo que los están golpeando de todos lados, que la vieja Europa fósil se resiste a aceptar, son muy duros contra todo esto nuevo que surge, contra ustedes, contra Syriza. Y va a ser así, hay que estar preparados para ello, pero el mundo los ve con expectativa. Y creo que por un reencuentro de Europa con su verdadera historia (la popular, la joven, la vital, la creativa, la intelectual) ustedes no pueden cansarse, detenerse, abatirse frente a esos poderes que se lanzan contra ustedes de una manera feroz. Remonten, ustedes son el futuro. Los otros representan los zarpazos de un pasado que se niega a morir y que fue lo peor de Europa en los últimos cien años desde los tiempos del fascismo. Se resiste a irse, tiene tantos intereses entremezclados, tantos intereses económicos particulares en contra de los intereses económicos colectivos de la sociedad, que va a dar zarpazos y va a ser aún más agresivo. Lo importante es que esta nueva fuerza emergente en Europa no se rinda y tenga la perseverancia para remontar estas adversidades, que es un poco también nuestra experiencia. En pequeñito, somos un país mucho más pequeño, pero la experiencia de Evo presidente es también eso; es también un culto a la perseverancia y a la audacia, sabiendo combinar cuándo hay que ser audaz en el momento en que hay que ser audaz, y perseverante y paciente cuando haya que ser paciente… La idea de bailar con el tiempo que aprendí en la cárcel.

***PI**: Vamos a hacer la rueda de reconocimiento. Yo propongo una serie de nombres y te pido casi una frase. Lenin…*

AGL: El revolucionario de la acción y de la hegemonía entendida como derrota del adversario.

***PI**: Antonio Gramsci…*

AGL: El revolucionario de la acción y de la reflexión, que entendía la hegemonía como articulación y transformación cultural. En el fondo, me permito hacer un paréntesis, la hegemonía es los dos. No es ni Lenin ni Gramsci. Articula, cambia el sentido común, pero derrota al adversario; y luego de derrotar al adversario, vuelve a articular. Gramsci solo no es suficiente, Lenin solo tampoco es suficiente. Hay que sumar Gramsci, más Lenin, más otra vez Gramsci. Y esa es la fórmula real práctica de la hegemonía: construcción cultural y articulación, derrota al adversario, nuevamente construcción y articulación del adversario derrotado, pero articularlo nuevamente. Es lo que hemos aprendido a hacer en Bolivia.

***PI**: Nicos Poulantzas…*

AGL: El gran teórico del Estado entendido como relación humana. Para mí el gran aporte de él es esto: el Estado está en nosotros. Aun contra ese Estado que peleamos y que algún día queremos superar, es una manera de relacionarnos entre tú y yo, entre el camarógrafo y yo, entre el camarógrafo y el oficinista, entre el oficinista y el policía… El Estado como una relación entre personas, que muchas veces domina a las propias personas.

***PI**: René Zavaleta…*

AGL: El gran intelectual marxista boliviano que nos enseñó a buscar la articulación entre lo obrero y la historia indígena. Él vio esa articulación como articulación pasiva, y lo que ha pasado con Evo es que la articulación ha sido activa, y no en torno a lo obrero sino en torno a lo indígena, violando un poco las reglas zavaletianas. Pero es un hombre que de alguna manera buscó una articulación entre la historia larga indígena y la historia corta obrera y de su acción colectiva.

***PI**: Althusser…*

AGL: Me gustaba mucho su esquematismo (digámoslo así) algebraico, pero cuando estudié topología como matemáticas ya no me gustaba tanto. Uno de los autores con los cuales tuve cercanía al principio, en mi juventud, a los 14, 15, 16 años…

***PI**: Todos empezamos con Marta Harnecker, ¿verdad? Con sus cuadernos de formación política…*

AGL: Yo no. Comencé con Althusser porque mis amigos leían a Marta Harnecker. Y yo quería ir más allá que mis amigos. Entonces veía a Marta Harnecker: ¿a quién cita? ¿Althusser? ¿Balibar? ¿Gramsci? Entonces me iba a ellos. Y cuando quería ir al debate… porque en ese tiempo, cuando yo quería enamorar a una chica, tenía que citar a Gramsci, a Althusser, a Marta Harnecker…

***PI**: Toni Negri…*

AGL: Es una de mis fuentes para entender el movimiento obrero. De hecho, uso una de sus categorías: "composición política". Y yo la alargo, la vuelvo como un chicle, y hablo de "composición política", "composición económica", "composición cultural". Me ayudó mucho a entender la dinámica de la constitución de la subjetividad obrera.

***PI**: Žižek…*

AGL: Un filósofo a quien le tengo mucho cariño. Aprecio su prosa insurgente, no tanto su contenido. Creo que políticamente es todavía muy ingenuo… Bueno, es un filósofo también, ¿no? Pero su prosa, y la manera de usar la prosa para convocar a nuevas generaciones a involucrarse en lo político… insustituible.

***PI**: Ernesto Laclau…*

AGL: Uno de los intelectuales que me ayudó a entender hace muchos años atrás, en los 80, yo tenía 20 años…

***PI**: El Laclau de* Hegemonía y estrategia socialista*, no el otro de después…*

AGL: Claro, no el del populismo… Me ayudó a tener herramientas para comprender mejor a Gramsci. Pero vuelvo a decirte: en verdad, como no tuvieron una experiencia de hegemonía, se anclaron en la lectura de la hegemonía como articulación y lucha cultural, que es incompleta. Les faltó siempre Lenin: derrota a tu adversario, tarde o temprano tienes que derrotar a tu adversario. De aquí a cinco, o a un año o a diez años, tienes que derrotar a tu adversario. Si no lo derrotas, él sigue al mando, y él te va a derrotar. Porque la hegemonía, en el fondo, es una forma también de dominación.

8. Tiempo histórico liminal*

Estamos en un momento de excepcionalidad del curso histórico en el que el futuro social se muestra tal como es de manera descarada: contingente y aleatorio. Las propuestas de nuevos horizontes predictivos que emergen en el seno de las clases plebeyas tienen la probabilidad extraordinaria de ponerse a prueba ante la emergente disponibilidad social a adoptar nuevos esquemas cognitivos.

Recuperando a Goethe y a Hegel, Marx llegó a referirse al "espíritu de la época" (1982a) como el ambiente de expectativas que caracterizaba a la sociedad en cotidianas, sus competencias, colaboraciones y riesgos orientadas por un horizonte de esperanzas que les dan direccionalidad y convergencia a sus múltiples acciones. Se trata de creencias la mayoría de las veces inalcanzables en su totalidad, pero que, en su cumplimiento parcial, superficial o tangencial, refuerzan su validación como expectativa creíble. Este "espíritu del mundo" es un destino organizador de la previsibilidad estratégica imaginada del curso de las cosas que, si bien es en gran parte ilusorio, permite un espacio de relativa certidumbre, de anclaje temporal, en un mundo turbulento atravesado de permanentes contingencias e imprevisibilidades.

La emancipación, la liberación nacional, la revolución o la democracia en unos casos; o el libre mercado, el "fin de la historia" y la globalización en las últimas décadas fueron unos de los tantos nombres que asumió el "espíritu de la época", pudiendo coexistir jerárquica e interclasistamente varios "espíritus" durante un mismo período.

Pero resulta que ahora, con múltiples crisis coetáneas, el horizonte predictivo del mundo se ha derrumbado. Ni las élites dominantes planetariamente, ni las

* 5 de enero de 2021. Publicado en la revista *Jacobin América Latina*. Disponible en https://jacobinlat.com/2021/01/05/tiempo-historico-liminal/. Una versión preliminar de este texto fue leída en el momento de recibir el título de Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, el 14 de diciembre de 2020.

clases sociales subalternas, ni los conglomerados empresariales, ni los filósofos, ni los gobiernos pueden imaginar convincentemente lo que les depara a las sociedades en el mediano y largo plazo.

Es como si el sentido de la historia hubiese colapsado ante la inmediatez de un mundo sin dirección compartida del porvenir. El "espíritu de la época" se ha desvanecido ante una aleatoriedad del presente atrapado por el miedo de unos, el vacío de otros y la angurria desbocada e inmediatista de pocos.

El estado actual del mundo

Las crisis siempre han sido parte de la modernidad capitalista. Pero hay momentos en que las crisis son de tal envergadura estructural que provocan un estupor generalizado que desmonta el optimismo histórico de las aristocracias planetarias. Hoy estamos atravesando eso. Se ha producido una sobreposición abigarrada y anudada de múltiples crisis.

Por una parte, la crisis médica. Al momento de escribir esto, ya se contabilizan 1 600 000 muertos por el covid-19 y 69 millones de afectados, junto con una segunda ola de contagios en los países del norte, a pesar del anuncio de los inicios de la aplicación de varias vacunas inmunizadoras. La silenciosa desazón que corroe la confianza histórica radica en que, pese a los grandes adelantos tecnológicos, a la euforia de la inteligencia artificial, a la nanotecnología y a los planes de colonización de otros planetas, no se ha podido aplicar un método más eficaz contra un virus que el arcaico aislamiento de las poblaciones. Es como si la humanidad se hubiera chocado con un límite para sobreponerse ante los ilimitados desastres que es capaz de provocar la desenfrenada apropiación de las fuentes de la riqueza material, el trabajo humano y la naturaleza. Y, por si no estuviéramos experimentando con suficiente dramatismo esta catástrofe humana, la Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad, vinculada a las Naciones Unidas (ONU), informa que existen más de ochocientos cincuenta mil virus aún no descubiertos en mamíferos y aves que podrían tener la capacidad de infectar a las personas en cualquier momento.

A ello se suma la crisis ambiental. La ONU anuncia que la temperatura promedio del planeta se ha incrementado en 1,1 grados centígrados por encima de la existente en la era preindustrial, dando lugar a una época de creciente calentamiento global provocado por la acción humana de consecuencias desastrosas para todas las formas de vida del planeta. Fruto de ello, el gradual derretimiento del *permafrost* boreal y del ártico podría liberar gran parte de los más de 1400 gigantones de carbono orgánico actualmente aprisionados a

metros bajo tierra, el doble del carbono ya existente en la atmosfera. En general, la ruptura capitalista del "intercambio metabólico" entre la acción humana y el resto de la naturaleza está generando una serie de eventos climáticos que están desestructurando su regularidad cíclica y los saberes que hemos acumulado durante siglos, dando paso a una imprevisibilidad de los procesos naturales que nos rodean.

Acompañan a todo ello dos crisis económicas simultáneas y superpuestas: una de carácter estructural y la otra inmediata. En este último caso, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) anticipa una caída del PIB mundial del 4,4%; para América Latina del 8%; para Estados Unidos del 4,3% y para la zona euro de 8,3%. A pesar de la ininterrumpida concentración de riqueza en manos de una oligarquía planetaria, hay menos riqueza hoy en el mundo que el año pasado. Ello está llevando a que la extrema pobreza aumente en nuevas 115 a 150 millones de personas hasta el año 2021. En América Latina se calcula que pasaremos de 185 a 209 millones de pobres, y de 67 a 82 millones de pobres extremos. Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al segundo trimestre de 2020 se habrían perdido, en horas de trabajo, un equivalente a 495 millones de empleos de tiempo completo, en tanto que los ingresos provenientes del trabajo habrían tenido una caída de al menos el 10% a escala mundial.

Todas las medidas asumidas por los Estados para hacer frente a la expansión del virus covid-19, si bien han logrado atenuar los contagios mortales, han llevado paralelamente a una intensificación del desempleo, la pobreza, la precariedad, la angustia y el sufrimiento de las clases trabajadoras, visibilizando un hecho histórico que ya comenzó a presentarse desde hace una década: el declive de la fase ascendente, o propiamente dicho, el inicio de la fase descendente de la ola globalizadora iniciada en 1980.

La crisis financiera de 2008 con las hipotecas *subprime* fue ya el primer campanazo respecto a la ralentización del expansionismo privatizador. Los gobiernos de las potencias capitalistas tuvieron que "nacionalizar" bancos y empresas privadas para transferir recursos públicos y contener una quiebra escalonada de compañías. Poco tiempo después, el brío comercial que durante los años 1990-2012 crecía a una tasa dos veces mayor que el propio PIB mundial, cayó a la tasa promedio o menor al PIB para finalmente desplomarse a un -10% en 2020. De la misma manera, los flujos transfronterizos de capital, emblema de la globalización financiera, cuyo crecimiento había pasado del 5% en 1989 al 20% en 2007 respecto al PIB mundial, desde 2012 apenas se sostienen en torno al 5% (McKinsey Global Institute, 2017).

Y, en medio de este declive, las potencias económicas comienzan a divergir de los caminos a emprender hacia el futuro: Inglaterra se separa de la Unión Europea para atrincherarse en su isla; la Unión Europea se aferra al libre comercio cuando se habla de exportaciones, pero se escuda en un nacionalismo seguritario cuando se trata de importar tecnología 5G de China; Estados Unidos inicia una escalada de premios y sanciones a sus empresas a fin de repatriar algunas de sus inversiones en el mundo, chantajea a Tik Tok a "nacionalizarse", desata una guerra comercial con China, maltrata a los alemanes y le dice al mundo que, ante los problemas comunes, "América primero". El proteccionismo está de regreso. No es que ya no habrá más globalización; esta seguirá en muchos ámbitos materiales, aunque tendrá que negociarse su presencia y alcance con un ascendente proteccionismo estatal. Pero lo que sí ha colapsado es el relato, el imaginario de la globalización como destino final, deseado e insuperable de la humanidad.

Estupor y cansancio hegemónico

Que *The Economist*, la biblia por fascículos de los neoliberales contemporáneos, haya titulado en su tapa de mayo de 2020 "Goodbye globalisation", no solo refleja la histeria ante el *lockdown*, que ha paralizado la economía mundial durante meses, sino la profundidad del desfallecimiento de la narrativa dominante en las últimas décadas. Ante el riesgo de muerte, los Estados son los que han tenido que salir al frente, incluso para proteger a unos mercados y empresas que miraban impotentes cómo las sociedades volvían a centralizar la condensación de sus expectativas de seguridad y certidumbre en los anteriormente vapuleados Estados nacionales.

El consenso planetario neoliberal ya había comenzado a fisurarse en América Latina desde inicios del siglo XXI, y lo que la pandemia hizo fue irradiar al mundo entero las divergencias sobre cómo encarar el futuro de la economía mundial. Ya no había una sola respuesta para todo –la globalización con libre mercado– sino muchas respuestas distintas, y ninguna con el peso moral de la historia de su lado.

Esta fragmentación del horizonte dominante, visible en los hechos fácticos, tuvo su estocada final en la narrativa lanzada por el FMI en su último informe de octubre de 2020, cuando debió abdicar de todo el discurso anterior, impuesto durante décadas a fuego y chantaje sobre el mundo de países subalternos, para abrazar ahora un dejo de proteccionismo "progresista" que añade más confusión a una época sin destino. Así, el "libre comercio", "menos impuestos a las

empresas", "cero déficit fiscal", "rechazo al populismo redistributivo" repetido machaconamente durante años, ahora ha dado paso a la recomendación de instituir "impuestos a las propiedades más costosas, las ganancias de capital y los patrimonios", además de asegurar "tributación internacional a la economía digital", un inmediato "incremento de la inversión pública" y un "apoyo prolongado a los ingresos de los trabajadores desplazados" (FMI, 2020).

Más allá de las inocultables intenciones de contención de la protesta social mundial y de utilización de la mayoría de recursos públicos para salvar al empresariado, estas consignas fondomonetaristas multiplican las fisuras y contradicciones entre un núcleo fosilizado de devotos que siguen orando por el "libre mercado", el "déficit fiscal cero" y el "milagro de emprendedurismo" y una creciente opinión pública desorientada carente de certidumbre alguna.

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

El "gran consenso neoliberal" dominante de los últimos cuarenta años comienza a derrumbarse. Es una nueva "muerte de los dioses" que deja un sentimiento de desolación y abandono. Y en medio de los restos desfallecientes de estas estatuas fetichizadas, la democracia está también amenazada de ser arrastrada por el cataclismo cognitivo. Claro, hasta hace poco, el "gran consenso" tuvo la virtud de unir libre mercado con democracia representativa, lo que aseguró no solo una convergencia estratégica entre élites dominantes, sino además una legitimidad popular a unas medidas inevitablemente antipopulares. Pero ahora que el "libre mercado" eclipsa ante unas élites dominantes divergentes en cuanto a cómo afrontar la incertidumbre, se ha desatado una intensa pugna entre ellas: unas más globalistas, otras más proteccionistas, unas más libertaristas, otras más progresistas e igualitaristas, todas con posibilidades de acceder al poder de Estado, a las que se suman aquellos sectores populares que quieren democratizar la propiedad y la riqueza, núcleo sagrado e intocable del consenso neoliberal.

Y entonces, para los neoliberales fosilizados o conservadores neoproteccionistas, la democracia no solo ha devenido ahora en un estorbo, sino en un peligro; pues una ampliación plebeya de sus significados anuncia incorporar la propiedad, la riqueza y el poder en el espacio de la querella pública. Contra ello,

emerge en el mundo un neoliberalismo fascistizado, que hace gala de abiertas actitudes racistas, vengativas, autoritarias y antidemocráticas para preservar el viejo orden oxidado. Así, la promesa de globalización y democracia al final del camino, que caracterizaba el discurso planetario dominante, ha sido sustituida por la amenaza de un "estado de naturaleza" hobbesiano.

Época liminal

¿Cómo caracterizar este tiempo histórico tan confuso? Precisamente por la ausencia de características aglutinadoras, por la muerte de los espacios de expectativas colectivas de mediano y largo plazo. Es una época carente de consensos activos que no sean las hilachas heredadas de la inercia de pasadas glorias y acuerdos. Marx hablaba de un "espíritu de época sin espíritu" (1982b: 491), en tanto que el antropólogo Víctor Turner (1988) propuso el concepto de liminalidad para dar cuenta de esos singulares momentos de vaciamiento de sentido del destino de las personas. Llamaremos entonces *época liminal* a estos momentos en que las sociedades entran a un umbral histórico, a un pórtico que separa un tiempo histórico cansado, meramente inercial, que deambula como un zombi, de un nuevo tiempo histórico que aún no llega, que tampoco se anuncia, que no se sabe cómo será, pero que todos esperan que en algún rato llegue.

El *tiempo liminal* supone que el viejo horizonte predictivo con el que las personas organizaban, real e imaginariamente, la orientación de sus vidas a mediano plazo ha colapsado, se ha extinguido. Por tanto, la incertidumbre táctica en medio de una clara certidumbre estratégica, tan propia de la volatilidad diaria de la modernidad, ahora ha sido sustituida por una certidumbre táctica de que no hay ninguna certidumbre estratégica.

Al paralizarse el horizonte predictivo, no hay un mañana; no hay un destino al cual aferrarse para sortear la previsible aleatoriedad táctica de las cosas del mundo. Y, al no haber un mañana, entonces tampoco hay un tiempo histórico entendido como una sucesión encadenada de eventos que nos acercan a un destino compartido. Es el tiempo de un *tiempo histórico suspendido* en el que los vertiginosos acontecimientos se suceden no como suma acumulativa dirigida a una meta, sino como eventos caóticos, sin sentido ni vocación.

Al no haber dirección del mundo, lugar hacia donde ir, el tiempo ha perdido su direccionalidad e intencionalidad colectiva compartida. Y entonces no hay flecha del tiempo social. Lo único que se vive ahora es la experiencia de un tiempo suspendido en el que, pese a la vorágine de los acontecimientos, estos

suceden como si tardaran una eternidad, como si nunca dejaran de pasar, todos entremezclados. Si en las épocas revolucionarias el tiempo se comprime y lo que sucede en décadas se agolpa en semanas, en la época liminal el tiempo se dilata, como si nunca avanzara. Es la experiencia subjetiva del fin de una época sin sustitución sensible.

Pero la angustia de un final que no concluye es el dolor corporal del resquebrajamiento de unas dominaciones que sujetaban a los designios de los poderosos del mundo pero que, en contraparte, afincaban las gratificantes certezas que daban sentido a todo. Ahora, la liminalidad supone, en cambio, la vivencia de una igualación perpleja de las subjetividades. Claro, como las autoridades planetarias portadoras del poder simbólico para enunciar el destino social con efecto performativo están paralizadas ante la crisis, se sienten fracasadas ante los acontecimientos y se hallan ahogadas en contradicciones ante los riesgos inmediatos, entonces nadie monopoliza el poder simbólico de crear horizontes predictivos cautivantes de las expectativas colectivas planetarias.

Y si no hay monopolio de las enunciaciones performativas de horizontes sociales, significa que estamos en medio de una democratización o igualación social de oportunidades de enunciación creíbles de futuro. Es como si todos los relatos posibles de porvenir tuvieran condiciones de irradiación relativamente parecidas, es decir, democráticamente escasas por el estupor y escepticismo predominantes en el aparato cognitivo de la sociedad. Sin embargo, el derrumbe de las viejas certidumbres sigue promoviendo la porosidad del sentido común predominante, la fisura de los esquemas lógicos, procedimentales y morales con los que las personas, especialmente las clases subalternas, se adecuan al orden social. Y es que, al fin y al cabo, la incertidumbre estratégica no puede ser perpetua, las personas, tarde o temprano, necesitan aferrarse a algo que les devuelva la dirección, real o imaginada, del tiempo histórico.

Estamos en un momento de excepcionalidad del curso histórico en el que el futuro social se muestra tal como es de manera descarada: contingente y aleatorio. De hecho, el futuro siempre es así. Pero la consagración de los poderes, cualesquiera que estos sean, necesita sobreponer un destino, que será entonces el destino dirigido por ese poder convertido ahora en dominante. A esto corresponden las distintas formas de hegemonía. Por eso, cuando la indeterminación salta a los ojos, como ahora, los grandes poderes planetarios entran en estado de suspensión y ya no pueden dominar, ni dirigir, ni convencer como lo hacían antes. Se inicia con ello el tiempo de una dolorosa apertura cognitiva de la sociedad, un proceso de compleja revocatoria de creencias, de modificación de las relaciones de dominación. Y en medio de todo esto, las propuestas de

nuevos horizontes predictivos que se han incubado a lo largo de décadas o que emergen recientemente en el seno de las clases plebeyas tienen la probabilidad extraordinaria de ponerse a prueba ante la emergente disponibilidad social a adoptar nuevos esquemas cognitivos.

La liminalidad del tiempo derrumba las sólidas fortificaciones del sentido común dominante y lanza a todos los proyectos de sociedad a un campo de batalla pantanoso y voluble, pero en el que los subalternos tienen la posibilidad –y nada más que la posibilidad– de intentar construir ellos mismos la dirección de las certezas a las que se aferrarán duraderamente a lo largo del nuevo tiempo histórico que vendrá.

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

En definitiva, la ausencia de horizonte histórico dirigente es el inicio patético de uno nuevo.

Bibliografía

Fondo Monetario Internacional (FMI) (2020). *World Economic Outlook*, octubre.

Marx, K. (1982a). "Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta", en Marx, K. y Engels, F., *Obras fundamentales*, Tomo 1. México DF: Fondo de Cultura Económica.

—— (1982b). "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Marx, K. y Engels, F., *Obras fundamentales*, Tomo 1. México DF: Fondo de Cultura Económica.

McKinsey Global Institute (2017). "The New Dynamics of Financial Globalization", agosto.

Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Segunda parte
Lecciones de batalla: pensar (en) la coyuntura

1. Presentación del libro *Qué horizonte**

Íñigo Errejón (IE): Gracias Jorge Lago y la editorial Lengua de trapo que desde el principio se empeñó en que el libro (que es el resultado de muchas discusiones acumuladas hace varios años y de muchas conversaciones cruzadas de idas y venidas) viera la luz. Para comenzar dejo dos o tres notas sobre el libro.

Efectivamente este es un libro que ha sufrido muchos avatares, muchas aventuras y que, aunque ya estaba en nuestras cabezas se empezó a trabajar en reuniones largas después de muchas horas de trabajo de Álvaro en la vicepresidencia de Bolivia que después se convirtieron en un texto que revisamos e iba a salir editado. Entremedias, hubo un golpe de Estado que hizo que Álvaro García Linera (quien hoy nos acompaña) no pudiera revisar una parte del libro, la tuviéramos que trabajar más lentamente y tardáramos en poder presentarla aquí. Aprovechamos un viaje desde Buenos Aires hasta Madrid.

No es un libro sobre la política boliviana y no es un libro sobre la política española. Es un intento explícitamente político de dos militantes, que a la vez le tienen mucho respecto o que intentan poner muchas energías en el trabajo de reflexión política e intelectual, que piensa esa excepcionalidad por la cual, algunas veces, los que siempre obedecen se hacen Estado, pueden mandar y conducir los rumbos de su sociedad. Partimos de la reflexión de que esto es una rareza en la historia que ocurre muy pocas veces e intentamos pensar cuáles son sus condiciones de posibilidad.

¿Cómo sucede que, a veces, se interrumpe el curso normal de las cosas por la cual las razones de los de arriba son las razones generalmente creídas y en las que se confía? ¿Por qué esto, algunas veces, se quiebra? ¿Por qué los que suelen

* 3 de marzo de 2020. A cargo de los autores Álvaro García Linera e Íñigo Errejón, Círculo de Bellas Artes, Madrid, España. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=YfsAEUHT1ak&ab_channel=%C3%8D%C3%B1igoErrej%C3%B3n.

estar desposeídos de su propio nombre, historia, capacidad de conducir sus países tienen la capacidad, la fuerza, la sabiduría, las condiciones como para convertirse en el vagón locomotora del destino de sus países? ¿Cuáles son los avatares que una fuerza popular se enfrenta cuando conduce el Estado? ¿Cuáles son algunas de las tareas fundamentales a las que tiene que responder?

Evidentemente, en el libro, se cruzan reflexiones que son de carácter teórico pero que mezclan ejemplos de la práctica política de cada uno de los dos; muy humilde en mi caso (como diputado nacional en el congreso de España) y en el de Álvaro como vicepresidente y coconductor de un proceso de cambio (de una revolución democrática y popular) en el Estado Plurinacional de Bolivia. Por el uso de la fuerza y de la coacción, el gobierno democrático y popular fue derrocado en Bolivia por un golpe de Estado, por un amotinamiento que puso a gobernantes no elegidos por nadie. Pero es precisamente en esos momentos en los cuales es más útil levantar la cabeza y pensar. Seguramente la reflexión, en mi opinión, que más ha calado y que queríamos meter en el libro es: ¿Cómo hacemos para perdurar más allá de nuestros éxitos o vaivenes electorales? ¿Cómo se hace para que las fuerzas democráticas y populares impriman transformaciones en sus países que ni siquiera toda la furia revanchista del adversario pueda borrar después (que se conviertan en patrimonio de todo el país)? Eso es seguramente uno de los hechos centrales que marca la discusión en el libro.

El libro tiene tres partes. Una primera que se pregunta por qué se reproduce con tanta normalidad la capacidad y la inercia de los grupos privilegiados para ponerle nombre a las cosas. Y para obtener la confianza, o al menos el consentimiento pasivo, de los de abajo. Porque esa es la situación normal. Hace una reflexión por la cual urge a las izquierdas a plantearse que dominio no es mentira, no es una artimaña ni una maniobra. Tiene razón, cumple algunas expectativas, provee algunas certidumbres y, por tanto, no está en condiciones de subvertirlo nadie que no se haga cargo de por qué era razonable, hasta ayer mismo, la obediencia a los de siempre. Por lo tanto, las izquierdas no tienen que denunciar, develar o descubrir el velo de la trama, sino que lo que tienen que hacer es hacerse cargo de por qué ha sido razonable durante mucho tiempo que los privilegiados conduzcan el rumbo de su país.

La segunda parte del libro se pregunta qué hace falta para que, de la acumulación de quejas, se pase a un proyecto de poder popular o de democracia no solo entendida como una alternancia electoral. Qué hace falta para que de las quejas (de la insatisfacción) se haga un proyecto de conducción del rumbo nacional. Y enumeramos algunas condiciones. Como en toda enumeración

seguramente dejamos cosas afuera o no son todo lo exactas que deberían. En fin, están ahí en el libro para ser discutidas.

El tercer bloque, que cierra el libro, es el que llamamos "la irreversibilidad relativa". ¿Cuáles son las tareas de una fuerza popular y democrática una vez que está en el Estado? ¿Cuáles son las dificultades principales a las que se enfrenta? ¿Cuáles son las tareas prioritarias para dejar una obra que le sobreviva? Porque las fuerzas políticas están de paso, pero las transformaciones democráticas, nacionales y populares tienen que sobrevivir incluso a quienes las conducen y a quienes las realizan. Sobrevivirles hasta el punto de que se conviertan en patrimonio de toda la ciudadanía. Nos planteamos qué tiene que suceder para que eso pase.

Hecha la exposición del contenido, no puedo dejar de decir que, para mí, es un honor que presentemos el libro en Madrid, compañero. Álvaro García Linera ha sido durante mucho tiempo uno de los teóricos radicales más importantes del pensamiento contemporáneo, compatibilizándolo con ser vicepresidente de un país en revolución. Eso significa compatibilizarlo con pocas horas de sueño, muchos sacrificios y, sobre todo, con una lógica que no se permite escapar a las abstracciones, sino que tiene que hacer el viaje permanente de la teorización y las abstracciones a la conducción de un proceso concreto con las dificultades, tropiezos, zancadillas y pormenores de la política cotidiana. Eso nos ha privado durante mucho tiempo a las izquierdas del mundo de un trabajo intelectual (y trabajo de mucha profundidad), que no se ha podido desarrollar porque estaba entregado a la tarea más hermosa que es gobernar el país de uno.

Infelizmente, el golpe ha puesto a un gobierno ilegítimo en Bolivia, pero ahora vamos a estar ante una fase extraordinariamente creativa y rica en la que recuperamos al intelectual revolucionario, solo que, con el paso, las enseñanzas y la sabiduría de haber conducido un Estado. Por el lujo de que nos acompañe y porque le queremos dar la bienvenida al Madrid de los y las demócratas, te quería pasar la palabra con un aplauso, compañero.

Álvaro García Linera (AGL): Muy buenas noches a todas las personas que se han hechos presentes, a los compañeros de la editorial y a Íñigo. Presentar este libro, para mí, es la conclusión de un pequeño sueño que fuimos gestando años atrás con Íñigo en los viajes que yo hacía a Europa o los que él hacía a América Latina, sobre cómo ayudar a sacar enseñanzas de los momentos excepcionales que nos han tocado vivir como generación. Tanto en América Latina como en Europa son momentos convulsos, para bien o para mal, no son ordinarios. Son momentos en que se están dando transformaciones para un lado y para

el otro. Momentos de inventiva colectiva. Hay insatisfacciones que se han acumulado durante décadas, que explotan de distintas maneras. Después de un largo invierno conservador y neoliberal que se instaló en el mundo entero desde los años 80, el siglo XXI amaneció con expectativa de algo nuevo. Hemos sido nosotros, la generación que tenemos 20, 30, 40, 50 años, quienes hemos vivido la cualidad de este mundo convulso. Un mundo sin certezas y, por lo tanto, sin oportunidades para inventar el destino.

En el caso de Íñigo, lo que ha sucedido en España desde las movilizaciones a inicios de la segunda década, en el caso de Bolivia desde inicios del siglo XXI; cada uno hemos tenido una manera de ver, analizar y participar en esas transformaciones sociales. Lo que hemos hecho fue buscar ciertas regularidades. El libro no es una descripción de lo que ha pasado en Bolivia ni una de lo que ha pasado en España, pero en cada palabra y reflexión siempre está la experiencia boliviana, la española y la comparación con las reflexiones que vienen desde los clásicos en el siglo XIX y en el XX. Está esa preocupación.

Es una reflexión de gente que están en la acción, participan de ella. Se han involucrado personal, emotiva y carnalmente en la acción colectiva, pero también hay quienes permanentemente hacen el esfuerzo de reflexionar sobre lo que hacen y viven. En cierta manera es una especie de autoanálisis de nuestras propias experiencias y usamos un conjunto de categorías o nos inventamos otras para poder dar nombre a lo que hemos vivido.

Es un intento de reflexionar sobre cómo es que se dan los procesos de cambios en las sociedades, qué es lo que motiva o gatilla para que lo que parece como rutina normal, inamovible, aburrido, de un momento para el otro se quiebre, se ponga en crisis y se agriete. En cierta manera, el texto es una reflexión sobre los procesos de hegemonía. ¿Cómo se quiebran los procesos de hegemonía? ¿Cómo se quiebran los procesos de obediencia y de tolerancia moral entre gobernantes y gobernados? ¿Qué es lo que lleva a la gente a romper estas tolerancias morales? ¿Qué empuja a salir a la calle, a levantarse, a marchar, a sublevarse?

A la vez, es un texto que reflexiona cómo las fuerzas progresistas, las fuerzas de izquierda, las fuerzas sociales pueden participar en estos procesos y convertir eso en una dinámica de poder estatal. A nuestro modo, volvemos a la reflexión del viejo debate: ¿Por qué dominan las clases dominantes? ¿Cuáles son los elementos de la dominación? ¿Cómo los elementos de la dominación pueden en momentos excepcionales quebrarse desde el lado de lo popular (porque también pueden resquebrajarse desde el lado conservador)?

Luego, a su modo, entra al debate acerca de: ¿Deben o no deben participar las fuerzas de izquierdas en las transformaciones del Estado? Como ustedes

saben, a raíz de la caída del Muro de Berlín y de un escepticismo frente a las fuerzas de izquierda, el debate a fines del siglo XX se caracterizó sobre la premisa de que había que cambiar el mundo sin tomar el Estado. Hubo toda una reflexión del ala más radical en América Latina y en Europa respecto de que el Estado es malo, perverso, engañoso y no puede sustituir a lo que se gesta en la sociedad. Lo que ha sucedido en la experiencia latinoamericana y también, gradualmente, en la experiencia europea es que las fuerzas progresistas nuevas o renovadas se platean la relación estatal como un elemento a ser tomado en cuenta.

Hay una reflexión sobre el Estado, un esfuerzo por intentar abordar nuevos elementos de cómo entenderlo. Superando la vieja dicotomía Estado/sociedad o Estado/máquina. Hay un esfuerzo por conocer al Estado como una relación social, pero como una relación que nos atraviesa a todos. Mostramos las limitaciones para poder sustraerse del Estado, pero también hay una crítica a las miradas estadocentristas que creen que todo pasa por él. Este debate de cambiar el mundo sin tomar el poder es abordado aquí y es resuelto de una manera no tanto intelectual sino práctica. Lo que hace el libro es reflexionar sobre esa práctica: cómo los gobiernos y las fuerzas progresistas emergentes han logrado condensar su esfuerzo, articular y direccionar los malestares sociales hacia nuevas relaciones estatales.

Las preguntas son: ¿Es suficiente? ¿Culmina la acción política en la transformación del Estado? ¿El objetivo de un proyecto de izquierda es solamente el Estado? Por supuesto, uno aquí va a encontrar elementos para considerar que, si bien hay una importancia relativa del Estado como una manera de comunidad de la sociedad solo que invertida, pero comunidad al fin, a la vez hay cosas que no se resuelven en el Estado. Hay cosas de las transformaciones sociales que no pueden únicamente recaer en la administración, el control, la presencia del Estado, sino que obligan a las fuerzas progresistas a tener un comportamiento dual: estatal y social, social y estatal.

Reflexionamos acá en torno a la durabilidad de los procesos de transformación en esta dualidad. Si solamente te apegas al Estado, puedes volver tus acciones muy eficientes, pero estás restando protagonismo a la sociedad que es, al fin y al cabo, donde un proyecto progresista resume sus propuestas a largo plazo: la transformación de la sociedad. Queda como un monopolio de pocas personas que definen el buen destino del mundo. No se trata de eso. Se trata de que el buen destino del mundo (el buen gobierno del mundo), de un país o una región sea un proyecto de la propia sociedad. A la vez, el mero esfuerzo por reivindicar lo social como el único lugar no contaminado por las relaciones

de poder estatal corre el riesgo de olvidar que, aunque tu no quieras al Estado, este existe. Si tu no intervienes en el Estado, alguien lo hace. El poder no se diluye ni desaparece simplemente porque no lo veamos, el poder ha de estar. Si un proyecto progresista no asume que el Estado existe independientemente de si pienso en él (y, por lo tanto, si asumo que no hay que estar en el Estado), las fuerzas conservadoras siempre encontrarán, ya lo han hecho, la manera de estar en el Estado para imponerte a vos y a la sociedad las reformas laborales, las inversiones, la ampliación o sustracción de derechos, la apropiación de recursos, etcétera.

Hay un debate muy interesante en torno a los límites y el poder del Estado. No me acuerdo bien cómo abordamos el tema de la continuidad de los procesos. Hemos hablado hace más de seis u ocho meses, han pasado muchas cosas y en mi cabeza traigo ciertas confusiones. Si no me acuerdo mal, está la preocupación sobre cómo hacer para que se mantenga lo que se logra en un momento de acción colectiva, movilización, politización y ampliación de la democracia como participación de la gente en la toma de decisiones. ¿Basta el líder? ¿El caudillo? ¿Basta el partido? ¿Las instituciones y la ley? Porque al fin y al cabo no hay nada irreversible en el mundo. Todo es reversible. ¿Qué es lo que tiene que hacer un proyecto progresista para que los esfuerzos, las conquistas, los logros, los avances, las ampliaciones democráticas, las participaciones no sean reversibles rápidamente ante la eventualidad de perder las elecciones, un golpe de Estado, una catástrofe regional?

Es un tema que la izquierda se plantea ahora, a diferencia de las antiguas transformaciones sociales que se lograban mediante procesos de lucha armada que resolvían el tema del monopolio de la fuerza de una manera, a largo plazo. Los actuales procesos progresistas acceden al gobierno y transforman el Estado mediante el uso de las instituciones democráticas representativas. Esto tiene una virtud, pero también un límite. La virtud es que se hace sobre la decisión de millones de personas; sobre el espíritu, el ánimo y la predisposición de millones de personas. El límite (necesario en democracia) es que tienes que convivir con tu adversario, tienes que coexistir con tu opositor, que ha de estar ahí y tiene la posibilidad de retomar el poder ante una mala decisión tuya.

¿Cómo hacer que sobre esa base que te impone transformaciones en un régimen democrático representativo se pueda permitir que la democracia continúe no solamente ya como institución o voto sino como igualdad, derecho y distribución de la riqueza? Incluso a contracorriente de las decisiones que se puedan tomar en el ámbito democrático representativo.

No me acuerdo bien cómo está este debate en el libro, es la parte final, pero viendo lo que ha pasado en el continente hay que tener en cuenta, primero, que ningún derecho o proceso de transformación es irreversible. Es una ley física aplicada a la sociedad. Segundo, un proyecto progresista tiene que estar preparado para estar en el Estado y fuera de él. Es tan importante estar fuera del Estado como dentro del Estado. Ni uno ni el otro debe predominar al momento de plantearse objetivos estratégicos de largo plazo. Pero, a la vez, está claro que los avances en términos de derechos y de logros (la defensa de eso frente a fuerzas conservadoras que se sienten agraviadas e invadidas por la plebe, por lo popular, por lo democrático) no pueden ser objeto meramente de defensa desde el ámbito institucional. La radicalidad de una transformación social ha de provocar una radicalidad también de la respuesta social. Si eres radical en lo social, has de hacer o apoyar transformaciones muy radicales de igualdad. Y esas transformaciones tienen un costo y un precio (siempre).

Hoy comentábamos con una periodista, en torno al libro de Thomas Piketty, *Capital e ideología*, que este ha introducido el tema de la igualdad, pero que le falta un capítulo a sus 1250 páginas. La lucha por la igualdad está presente en los distintos proyectos progresistas del mundo que están surgiendo (la democracia como igualdad). La lucha por la igualdad va a tener un costo social y eso una persona que está desde el lado del Estado o desde la sociedad tiene que saberlo evaluar. Eso es algo que no está en la reflexión del libro y lo saco a partir de mi propia experiencia personal de lo que ha pasado en Bolivia. Toda lucha por la igualdad tiene un costo, porque la igualdad significa mejorar las condiciones de vida de los de abajo, de los humildes, de los agraviados de la historia.

Eso va a significar que, si tienes éxito, más personas han de estar mejor. Si más personas han de estar mejor en sus condiciones de vida significa que más personas han de compartir un mismo estatus. Y si más personas comparten un mismo estatus, los que antes lo tenían han de ver devaluado su estatus. Si ven devaluado su estatus han de molestarse. Es decir, hay un algoritmo. Todo proceso de igualdad genera un malestar y un costo social. ¿Cómo lo atenuamos? ¿Cómo lo debilitamos? Esa parte ya no la tratamos aquí porque no había acontecido el golpe en Bolivia. Pues es el capítulo que le falta al de Piketty y que le falta a nuestra reflexión con Íñigo: ¿Cómo lidian los proyectos de transformación social que se están gestando en el mundo entero con la ampliación de la igualdad en el acceso a la riqueza de las personas (elevando impuestos, controlando la circulación del capital financiero, mejorando los salarios, etc.), de las mujeres (en el sentido de que nadie puede atribuirse el control de los cuerpos de ellas), de los indígenas, de los humildes, de los migrantes? La igualdad social ha de

tener un costo social en alguien. Si son pocos, no es muy problemático, aunque sean muy influyentes, pero si ya no son tan pocos, eso tiene la posibilidad de formar un movimiento social.

Entonces, ¿cómo hacemos para que el éxito de un gobierno progresista, de izquierdas, populista de izquierdas (como le gusta llamar a Chantal Mouffe) no sea víctima de su propia obra? La contrafinalidad sartreana. El libro no llega a ese nivel o debate porque no se había presentado como problema social para entonces. Parecía, en ese momento, que todo iba viento en popa (buena economía, distribución de la riqueza, reconocimiento, igualdad social). Pero la igualdad social tiene un costo. Hay gente que puede sentirse agraviada por esa igualdad social. ¿Cómo tratas la gestión de los agraviados de la igualdad social? El sentir agravio por la igualdad social es una actitud reaccionaria, pero es real y social. Existe por muy inmoral que pueda ser. Existe, tiene fuerza y puede armar una condición de posibilidad de reversibilidad de los procesos.

Un gobierno progresista, en el esfuerzo por darle continuidad a su obra, no solamente debe preocuparse en la renovación de nuevos candidatos y nuevas propuestas (al fin y al cabo, si tienes éxito en lo que te has propuesto como gobierno progresista, has de cambiar la estructura social, has de convertir a los pobres en menos pobres y a los muy ricos en no tan ricos, si no, has fracasado). Tu oferta discursiva, después de una década o más, tiene que modificarse en relación con cómo se ha modificado la estructura social fruto de las transformaciones de la acción de un gobierno progresista.

Tercer lugar, cómo has de aminorar la reacción de los agraviados de la igualdad. Es una categoría que hay que introducir a partir de la experiencia boliviana. ¿Quiénes son los agraviados por la igualdad social en Bolivia? Las clases medias tradicionales que ahora comparten la condición de clase media con indígenas y gente que viene del pueblo (los "arrimados" que llaman ellos). ¿Cómo hacer que esa clase media tradicional que ve que los colegios de sus hijos, los barrios, las oportunidades laborales que eran reservadas para ellos, ahora tienen que competir con cinco o diez o veinte personas más? Eso es fruto de la igualdad, de la ampliación de oportunidades y de la movilidad social ascendente.

Los gobiernos progresistas, en su idea de prolongar las conquistas, no solamente tienen que preocuparse en la continuidad del liderazgo. Nosotros en América Latina nos hemos encerrado un poco en esto. ¿Cómo hacemos para mantener el proceso en función de mantener el liderazgo? Es una manera, pero mezquina, de ver el problema. Hay que preocuparse por la continuidad del proceso para atemperar las contrafinalidades. Hay que ver mecanismos de movilidad o fusión social entre clase media emergente (indígena, popular, plebeya,

migrante) con las viejas clases medias tradicionales que tienden a atrincherarse y encostrarse y, a partir del "pavor de estatus" (así le llama un sociólogo), pueden recurrir a proyectos neofascistas, derechistas y ultraconservadores.

Entonces, si has de pensar en la continuidad de tus procesos (de sus conquistas y logros), incorpora en tu reflexión a estos sectores agraviados por la igualdad. No es un problema que veíamos normalmente. Cuando leíamos a Gramsci no lo encontrábamos y cuando leíamos las experiencias de otras transformaciones sociales más radicales (o no tanto) no hacían esa reflexión, pero nos toca a nosotros, es algo nuevo que aparece o quizás algo que está en los textos y no lo hemos leído bien. La vida práctica te obliga a teorizar sobre este tema: ha de haber continuidad social si sabes atemperar los procesos de reacción negativa a los procesos de igualdad. No de las pequeñas élites que electoralmente son menores, sino de sectores medios que electoral y en términos de opinión pública y construcción de imaginarios son más expertos, tienen más habilidad que las nuevas clases medias emergentes. Han sabido sedimentar un lenguaje, un oficio, unas especialidades, una división del trabajo en el tema de la construcción de la opinión pública.

La opinión pública, como ustedes saben, no solamente se irradia a sectores medios, también a sectores populares y a las nuevas clases medias emergentes. Pueden expandirse pensamientos conservadores, racializados, fascistoides en los que son fruto del éxito de un proyecto progresista. Esta dialéctica compleja de continuidad de los logros a partir del tema de aminorar y atemperar la reacción de los agraviados por la igualdad es un tema que no lo reflexionamos acá pero que se desprende de todo lo que veníamos dialogando con Íñigo en torno a cómo se hace para que las transformaciones que se promueven por esta oleada de progresismo y nueva militancia emergente no concluyan en cinco años cuando se va el gobierno.

Como siempre, la clave radica en una combinación de acción estatal y acción social. Acción estatal en términos de políticas públicas con los agraviados, mecanismos de movilidad y fusión social más lentos, pero de movilidad al final que permita mantener el monopolio de la expectativa.

Una de las reflexiones que hacemos acá es que parte de la política es el monopolio del sentido común. La política, en el fondo, es la lucha por el monopolio del sentido común y, entonces, eso lo tienes que lograr a partir de políticas estatales materiales. Lo segundo, por supuesto, desde la propia sociedad y los sectores populares. Así como llegaste a ser gobierno moviéndote en la dinámica social (en la calle) y en la dinámica estatal (electoral), la continuidad de un gobierno y de sus logros radica en saberse mover como Estado y

también como sociedad. Pareciera ser que el algoritmo que necesitamos es que nunca hay que perder de vista la dinámica de ambos: sociedad/Estado, Estado/sociedad. Nosotros lo separamos como una abstracción, pero en los hechos está imbricado. Solo están separados en la cabeza, en la pizarra, en realidad hay una irradiación molecular de uno en el otro. En momentos son uno solo. Ahí está el sentido de la fórmula de Gramsci: "Estado es sociedad civil acorazada". Allí está el debate de los italianos en los años 70. Cuando uno está en gobierno lo ve clarísimo, se ve cómo esas fronteras son muchas veces imaginarias.

Si acuden al libro verán que está hecho por militantes que reflexionamos sobre nuestra militancia. No podemos dar un paso en la militancia si no armamos un esquema lógico y nos abstraemos un poco para ver a distancia lo que estamos haciendo. Es complicado porque es bajarte del balcón, meterme a la movilización, volver a subir al balcón. Es un intento de hacer eso: ir del balcón (la panorámica) al movimiento (para vivir como experiencia carnal, humana y social la acción colectiva). Este es para mí el valor de este texto: medita sobre las transformaciones actuales del mundo a partir de una relación entre militancia y reflexión. Intenta transformar las cosas que hemos hecho y vivido en la acción práctica a través de un orden lógico, una categoría social que alumbre de mejor manera las cosas que uno mismo está haciendo o pensando hacer. Es una apuesta a un nuevo tipo de documento. No es un panfleto, pero tampoco una tesis estrictamente académica, sino que combina elementos de la academia con los de la acción práctica. Por eso me gusta y estoy muy orgulloso de estar acá presentándolo. Cuando vi la fotografía me emocionó y dije: "tengo que estar ahí y ver ese libro nuestro". Es un esfuerzo por convertir en palabras mucho de lo que hemos reflexionado a lo largo de estos tiempos. De mi parte, simplemente decirles, léanlo, critíquenlo, tuérzanlo, pero este es un texto que se esfuerza por juntar compromiso y reflexión para la acción, entendiendo que son tres cosas casi indivisibles. Reflexión y acción orientadas al compromiso social. Eso sería de mi parte, compañero.

IE: Quiero retomar exactamente donde lo has dejado. Me parece que, efectivamente, esta última reflexión cada vez cobra más importancia en las discusiones, en las dudas, en los caminos y en las preguntas que precisamente permite iluminar el libro. No me extiendo con las otras partes porque están en el libro y se pueden leer. Hacemos el esfuerzo de sintetizar cuatro condiciones por las cuales los que mandan pueden seguir mandando y cuatro necesidades para que las quejas de los que están agraviados, golpeados y reciben la peor parte en el reparto de bienes puedan devenir un proyecto de poder político. Hacemos el

esfuerzo de sintetizarlas y de discutirlas. Como todo esfuerzo en las ciencias sociales, tratamos de encontrar regularidades en procesos que son muy distintos y que no tienen nada que ver entre sí y, por tanto, todo el mundo podría encontrar alguna parte del proceso en la que diga: "esto se cumple, esto no tanto". Pero digamos que nos manchamos, nos arriesgamos, nos atrevemos a tirarnos a la piscina y decimos: "Bueno, para que los de arriba manden se tienen que dar estas cuatro condiciones mínimas. Podrá haber más, pero estas cuatro se tienen que dar. Y para que los de abajo puedan devenir un proyecto de poder propio se tienen que dar estas cuatro como mínimo".

Todo eso está más estudiado. Recogemos estudio, vivencias y experiencia propia, pero eso está más estudiado. Tu decías: "Claro, a lo mejor no cogemos tanto a los clásicos". Bueno, es que no había muchos clásicos que se preguntaran por el problema del socialismo en libertad. Por tanto, nos planteamos un problema que no está muy desarrollado. Tiramos mucho de Antonio Gramsci, pero el pobre se muere en unas circunstancias de oposición y resistencia.

También hay que decirlo a favor nuestro: todos los procesos que intenten transformaciones en un sentido socialista, justicialista, de justicia social y expansión de los derechos y lo intentan haciéndolo escrupulosamente compatible con el pluralismo y la garantía de derechos individuales, apenas les dejan nacer. Tienen muchas dificultades para pasar sus primeros años de vida, porque reciben contrapesos y hostigamientos oligárquicos que no dudan en utilizar la violencia para abortar todas las primaveras democráticas que se encuentran.

Ahora bien, toda esa parte está más estudiada. Cómo se quiebra la dominación. Cómo es posible que, a veces, los de abajo tengan la capacidad de convertirse en la fuerza motora para un conjunto social mucho más amplio que ellos mismos. Ser la fuerza más creíble de la nación para ofrecer un horizonte para el resto.

No sé si estás de acuerdo en que el libro, en realidad, es de fin de ciclo. Quizás es una característica sobrevenida pero hoy ya, en mi opinión, se puede leer como un libro de fin de ciclo en dos sentidos. No comparo, porque son dos situaciones muy diferentes, pero es un libro que hace un balance de los gobiernos nacionales y populares y de las experiencias progresistas en América Latina. Es una crítica comprometida que se pregunta por el ocaso de la primavera democrática de principios del siglo XXI. Un ocaso que, cuando lo discutimos, todavía no afectaba a Bolivia. El libro podría ser bautizado como un libro para el invierno. ¿Cómo hacen las fuerzas revolucionarias cuando están en el Estado y ya no existe la potencia popular que las impulsa y las llevó

allí? No es que no existía más, es que está dispersa, desatendida, desarticulada, tiene otras expectativas.

Tú ya lo venías apuntando desde *Las tensiones creativas…* ¿Cómo se puede ser revolucionario cuando se está en el Estado y ya no hay más revolución? ¿Cuáles son sus tareas? ¿Se va a casa? No te vas a ir a casa. ¿Cierras la puerta y lo mantienes a base de decretos? ¿Cómo se hace? Hay una parte de la reflexión sobre una oleada que llegó muy lejos en la soberanía regional, sacaron a millones de personas de la pobreza y les dieron una expectativa de vida más tranquila, ordenada, segura y justa, hicieron que el Estado no solo sea una máquina de desposesión de los de abajo y de entrega de los recursos naturales para el beneficio de unas pocas familias, sino que sea una máquina de integración, inclusión y desarrollo industrial en un sentido que pueda permitir a los países salir de la periferia. Bueno, hay todo un balance que, en mi opinión, es claramente positivo, pero el libro se discute, escribe y publica en un momento en el que se empieza a anunciar el otoño, empezaba a hacer frío. La primavera revolucionaria que permite pensar algunas de las experiencias revolucionarias en la región empieza a decaer.

Y con todas las distancias, en Europa y en particular en España, sucede lo mismo. Con una paradoja, ya que parece que comienza a cerrarse la crisis de régimen con gobiernos progresistas. Mejor que se cierra con un gobierno progresista y no con uno conservador. Pero parece que el gran impulso transformador pasa de "vamos a transformar nuestro país" a "vamos a frenar a la derecha". Eso es una victoria institucional y una derrota cultural.

En todo caso y con todo lo que se puede avanzar en lo institucional (que nunca es despreciable), parece que las grandes sacudidas sociales que permitieron imaginarse metas muy elevadas dan muestras de agotamiento. Yo no he leído muchas teorizaciones ni he visto muchas experiencias de militantes que con la presencia en el Estado quieran transformar todo lo posible, pero se planteen el momento del estancamiento del empuje popular que te llevó a ocupar esas posiciones. ¿Cómo gobierna un revolucionario en los momentos fríos? ¿Cuáles son las tareas fundamentales? En el libro sintetizamos un poco, pero con la síntesis que te permite la abstracción: elegir las batallas, gobernar los tiempos y preparar el día después.

Elegir las batallas es elegir cuáles son las dos o tres transformaciones por las cuales un gobierno popular y democrático va a ser recordado. Las que puede ganar y aquellas que van a modificar el país de tal forma que la siguiente oleada nos coja en mejores condiciones. Gobernar los tiempos en el sentido de saber adaptarse un poco a esos ciclos más fríos o calientes. Y pensar en el día después

es pensar que uno no gobernará siempre. Con una dificultad que no sé si está en el libro o en las conversaciones, que es tener la convicción teórica de que no se pueden poner todas las energías en la cesta del Estado, pero, a la vez, cuando una fuerza está en el Estado, le dedica a eso el grueso de sus militantes, de sus horas y de su tiempo. Todo el mundo se recuerda cuando tiene las reuniones, escribe los libros o tiene los congresos que hay que tener un pie en el Estado y otro en las instituciones, pero, al final, el funcionamiento normal del Estado te tracciona y acaba concentrándolo todo. Por tanto, en el rato que tenemos, yendo un poco más cerca del libro (siempre tengo la sensación de que dejamos la discusión en el punto más actual y enriquecedor), habría que pensar cómo es la relación, las tareas y las prioridades de los revolucionarios en el Estado cuando no hay condiciones revolucionarias. Cuando las condiciones son más frías, de repliegue y estabilización. Y, por tanto, cuando la balanza vuelve a desequilibrarse de manera drástica en favor de los privilegiados.

Hay una reflexión al final que la hacemos con el ejemplo de la batalla electoral porque nos ha ocupado a ambos mucho tiempo. Decimos: "Claro, solo cuando hay una gigantesca acumulación de expectativas y movilización de los sectores subalternos, la balanza empieza a estar equilibrada". Porque cuando no hay esa gigantesca masa de expectativas y movilización, todos los ámbitos de la vida cotidiana y de socialización del conjunto de la ciudadanía conducen a normalizar las razones de los de arriba.

Dijimos hace poco en una charla que las formas de ocio, el humanismo, las formas de transporte, las relaciones en el trabajo, con el teléfono móvil, las formas de conocernos y las formas de consumo, todas ellas normalizan en el día a día una antropología neoliberal. Solo en períodos extraordinariamente cargados de expectativas, ilusión, voluntad y movilización popular parece que la balanza empieza a estar equilibrada. En el resto del tiempo, antes de que se abran las urnas, ellos ya llevan el 50% del partido ganado porque la vida cotidiana normaliza las razones de los de arriba en un montón de situaciones cotidianas que no pasan por políticas y que por eso tienen más fuerza para asentarse. Por tanto, apelando a esta condición que yo la llamaba "anfibia", entre intelectual y militante, te querría dejar en ese punto: ¿Cuáles son las tareas fundamentales de un militante que quiere expandir las transformaciones democráticas en los momentos de enfriamiento? Te lo digo porque tú has pasado por todo. Y con la voluntad de que el libro sirva para la siguiente oleada de militantes y empuje transformador, que nos pase por encima a nosotros y mejore nuestras prácticas. Imagínate que puedes pensar retrospectivamente. ¿Cuáles son las tareas que

entiendes prioritarias para salvaguardar o empujar las condiciones, si no ahora, por lo menos para que la siguiente oleada nos coja en mejores condiciones?

AGL: Recojo esta idea de Íñigo: es un libro que reflexiona sobre el otoño de este proceso. De una manera franca y valiente, sin concesiones al optimismo. Pero creo que se trata de un otoño que no ha agotado toda la potencia y la fuerza del movimiento. Entonces, por eso prefiero usar el concepto de oleada.

Si fuera ciclo, hay un fin de ciclo cuando todo lo que podía dar el movimiento, la expectativa, la esperanza, el liderazgo, el horizonte de expectativas colectivas se agotaron. Entonces, sí, se cierra el ciclo porque se agota. Y se entra en un largo período de reflujo o conservadurismo, pero eso no se ha dado. Porque cuando uno ve lo que están haciendo las fuerzas conservadoras como opción, es algo que tampoco duró, es de pies cortos porque es un recalentamiento de las viejas recetas. El caso de Argentina es un ejemplo de ello. Entonces, cuando en vez de fin de ciclo (como fin o agotamiento de la fuerza del movimiento), hablamos de una oleada, eso implica que el movimiento sigue. Una primera fuerza llega hasta un pico, retrocede y, mientras, se gestan las posibilidades de una nueva oleada en un tiempo relativamente corto.

Digo eso porque los temas que está comenzando a debatir el pensamiento crítico como novedad, en el fondo, son temas que han sido planteados por las experiencias progresistas. El tema de la igualdad está de moda. Branko Milanović, Joseph Stiglitz, Thomas Piketty, Paul Krugman hablan de la igualdad. Perfecto, es una agenda. Para Piketty es la principal de las agendas socialdemócratas, socialistas que vayan a surgir (él agrupa socialistas, comunistas, alternativas hacia el futuro). Pero la igualdad es justamente una de las tareas que ha emergido como elemento central de los procesos progresistas. Igualdad económica, igualdad de reconocimiento e igualdad de relaciones de género son los tres grandes elementos de la agenda a futuro (no la que se agotó).

Segundo tema. Lo planteaba Íñigo al decir que las transformaciones actuales combinan transformaciones con libertad. Son transformaciones que se han dado en el marco de las instituciones democrático-representativas, no en el marco de una insurrección armada. Entonces, esta incorporación como parte del bagaje de los proyectos progresistas: la representación. No únicamente cada cinco años, sino representación como un elemento importante de confluencia de voluntades y legitimación del poder. Esto forma parte de la reflexión que está haciendo el profesor Axel Honneth sobre la nueva izquierda. La libertad tiene que formar parte de sus elementos, que tiene que ser revalorizada. Él hace todo

un análisis de cómo este debate en el siglo XIX fue opacado. Pues la libertad es un elemento que emerge del debate contemporáneo.

La acción práctica de que los gobiernos progresistas hayan incorporado, no como un medio de acceder al gobierno, sino como un fin en sí mismo, a las instituciones democráticas representativas, te habla de que ello ya forma parte de tu bagaje. De hecho, las instituciones democráticas representativas se van convirtiendo en un estorbo, no para los proyectos progresistas sino para los proyectos conservadores. Son ellos los que están cada vez más incómodos en el ambiente de lo democrático representativo.

Esto es una conquista para la siguiente oleada: la agenda de la igualdad (en sus tres dimensiones centrales) junto con lo democrático representativo y con otras formas de lo comunitario (lo comunitario, lo asambleístico, lo directo, etc.) forman el bagaje de los proyectos de izquierda. El tema de las nuevas formas de gestionar la riqueza, la búsqueda de generar la riqueza y gestionarla. Y, por supuesto, la temática ambiental.

Si ustedes se fijan, en mayor o menor medida, los proyectos progresistas han puesto en acción estos cuatro elementos que hoy se presentan como el horizonte de las izquierdas en el siglo XXI. En ese sentido, lo que han hecho los gobiernos progresistas no es agotar su potencia, es agotar un momento de la oleada de esa potencia. Está claro que habrá otras oleadas que con seguridad van a recoger esos cuatro aportes: lucha por la igualdad, instituciones democráticas representativas como parte del bagaje de la institucionalidad democrática fundamental que te garantiza la libertad, la agenda del medio ambiente y la agenda de nuevas formas de gestionar, producir y distribuir la riqueza. Eso ya está presente en esta primera oleada y seguramente se va a incorporar hoy en los que puedan, y de aquí a cinco, diez o veinte años en las nuevas oleadas que vayan a plantearse como horizonte de transformación de los proyectos progresistas, de izquierda, populistas o como le quisiéramos llamar. Creo que el escenario no se ha definido. Ni las fuerzas progresistas han agotado todo lo que pueden dar ni las fuerzas conservadoras han consolidado un horizonte de largo aliento que satisfaga o encause la expectativa social. El malestar, sí. Entonces las fuerzas progresistas acudimos al combate por lo menos con un bagaje que se ha puesto a prueba, que ha funcionado a medias, que no se ha desarrollado plenamente pero que está presente como poderío hacia el futuro.

Una última reflexión con Íñigo. Las derechas también aprenden y saben leer el momento. No hay que subestimarlas. Las derechas saben hacer acción colectiva. Saben incorporar, simular mecanismos de igualdad. Las derechas no son exclusivamente ultraconservadores como las conocíamos antes. Son más

anfibias. Absorben, recuperan. Hay una renovación del pensamiento de derecha. No crean que vamos a enfrentar a lo que nos enseñaron los viejos manuales de cómo era la derecha. Sabe adecuarse a las circunstancias y, en el caso de Bolivia, también sabe hacer acción colectiva. Ha tenido la capacidad de mover sociedad (de clase media, pero la ha movido). No ha sido un golpe clásico de unos militares y policías que se movilizan y definen la conducción del Estado. Ha sido un golpe de Estado que ha tenido como elemento preparatorio una acción colectiva, una demanda social muy conservadora, racista, pero demanda social de un sector importante e influyente en la sociedad. Las derechas también saben articular a la sociedad y no olvidan sus viejas mañas, el uso y el apoyo en la coerción armada, pero no crean que es meramente eso. Hay toda una base social en sus intentos por impedir el avance de la *democracia de igualdad* que es como intentamos definir la cualidad de esta herencia que deja esta primera oleada a las experiencias progresistas que deberán orientar a las próximas.

Yo soy un convencido, Íñigo, de que son tiempos turbulentos. Tú me hablabas hace un rato de que creías que habíamos entrado en un momento de estabilización porque la gente demanda eso. Lo que pasa es que no hay condiciones de posibilidad de estabilización en el mundo, aún no se han logrado las condiciones. ¿A dónde va a apuntar el mundo para disminuir el malestar con las instituciones, la distribución de la riqueza y con las oportunidades? Hasta hace diez años se tenía claro lo que debían hacer todos los gobiernos del planeta: privatizar empresas públicas, desregular el trabajo, abrir los mercados, firmar contratos de libre comercio con todo el mundo. Era una receta que funcionaba. Hoy donde se habla de libre mercado se colocan restricciones al 5G de los chinos. Los chinos hablan de globalización, pero tienen un gobierno de partido único. Inglaterra ha salido de la Unión Europea. Estados Unidos ahora pone muros. ¿Cuál es el horizonte imaginado de lo que va a ser el mundo en los siguientes años? No existe, se ha caído.

Las izquierdas están intentando. Se quedan ahí, o fracasan, o se detienen. Dejan propuestas. Va a ser un tiempo en el que, en tanto no se defina una manera diferente de hacer riqueza en el mundo que permita una oleada de estabilización y de movilidad social de las nuevas generaciones, vas a tener a los jóvenes de Europa y América Latina que se quedan en sus casas porque no tienen la opción de tener su propio departamento, vas a tener personas que apuestan al ascenso por la vía educativa y no van a tener la movilidad social que se les había prometido. No es que vivamos mejor que antes. No estoy diciendo que estamos viviendo peor que antes. Lo que pasa es que las expectativas de ahora son distintas a las de antes. Eso genera un malestar y la sociedad no está

sabiendo encontrar un núcleo técnico y organizativo y un relato social que les permita ciclos de largo aliento como fue el tiempo del neoliberalismo en su versión 1.0 desde la década del ochenta a la de dos mil.

IE: Llamamos al libro *Qué horizonte*, pero, desde esta visión de la hegemonía, somos nosotros los que necesitamos ofrecer un horizonte. Creo que la modalidad actual del neoliberalismo puede convivir con una suerte de presentismo medio suicida por el cual puede haber una inercia que mantenga el *statu quo* sin que los que mandan tengan la capacidad de ofrecer un horizonte a más de tres o cuatro años. Quiero decir que son las fuerzas populares y democráticas quienes tienen la necesidad de ofrecer horizontes alternativos (porque sin ello no son capaces de gobernar sus países), órdenes y certidumbres alternativas. En ausencia de ello, incluso si los que mandan solo tienen proyectos revanchistas y presentistas (como en el caso de Bolivia) les va bien con ofrecer solo eso. Y con la idea de que solo hay salvación individual. No me quiero meter en un berenjenal, pero la reacción social con lo del coronavirus es un termómetro de los humores sociales.

Estoy totalmente de acuerdo con tu idea de que tampoco las fuerzas conservadoras tienen la capacidad hoy de estabilizar, satisfacer e integrar una buena parte de los miedos, las incertidumbres y la necesidad de pertenencia y protección de los subalternos. Estoy de acuerdo con eso, pero te preguntaría si lo necesitan. Creo que ellos pueden vivir (como muestra la serie *Years and Years*, que está muy buena) en una suerte de gestión de un presente que es miedo, incertidumbre y precariedad. En una idea que normaliza una especie de servidumbre de nuevo tipo: si hay miedo debes pegarte a los fuertes. Eso no es un horizonte de largo recorrido, no tiene respuestas para el hecho de que hoy ya consumimos recursos por encima de lo que la tierra produce y reproduce (por lo tanto, no hay salida a este ritmo). No tiene ninguna solución a ofrecer al hecho de que crecientemente se cierran los presupuestos solo gracias a que a una parte de la sociedad se la da por excluida y se cae. Eso no es un horizonte de estabilización, pero para mandar, a los de arriba les basta y no les basta. No les basta para un proyecto de largo aliento, pero ya nadie ofrece un proyecto de largo aliento entre los que mandan, sino que es simplemente seguir gobernando una especie de presente histérico permanente, encargándose de decir que cualquier otra alternativa es un desastre. El hecho seguramente más característico de nuestra época, que es la dificultad de imaginar y proponer horizontes alternativos creíbles y que tranquilicen (y eso lo comparten todas las fuerzas políticas), no nos daña a todos por igual. No todos lo necesitan por igual para gobernar el

presente. Es algo que precisamos fundamentalmente nosotros. En ausencia de un horizonte mínimamente tranquilizador, la servidumbre con los de arriba siempre ha sido una apuesta segura. No es gratificante ni da para todo el mundo, pero parece como si estuviera escrita en la memoria de los subalternos que, al fin y al cabo, la obediencia es como siempre se han hecho las cosas. Hace falta una inmensa acumulación de expectativas y certezas del otro lado para que alguien se anime a hacer lo contrario. En ese sentido, con sus limitaciones, el horizonte posneoliberal inaugurado a principios del siglo XXI en América Latina iluminó las esperanzas y las ansias de millones de personas. No solo las iluminó, sino que fue capaz de transformar la vida de tal manera que mucha gente empezara a ser ciudadana, a estar integrada y a hacer planes de vida.

Sí, comparto que, así como las derechas que han regresado lo hicieron haciéndose cargo de una buena parte de las transformaciones que llevaron adelante los gobiernos progresistas (si no, no hubieran regresado), la siguiente oleada no empieza de cero. Cuando hablamos de ciclo o rueda no hablamos de una especie de hámster condenado a estar en una rueda que cada vez que gira está en el mismo lugar. Creo que la siguiente oleada se va a hacer sobre conquistas que ni ellos se van a animar a modificar. Creo que una parte de la furia revanchista tiene que ver con eso, con saber que hay cosas instaladas en la cotidianeidad, la memoria y el *habitus* de los sectores populares que no se va a poder revertir.

Eso felizmente está. En el libro llegamos a decir: "gobierna asumiendo que mañana no estarás". ¿Qué quedará de mí cuando mañana no esté? ¿Qué transformaciones habré dejado hechas? Lo iluminamos en dos o tres ejemplos y fórmulas más o menos teóricas. Ahora, como si fuera una especie de paradoja cruel del destino, discutimos ese "gobierna asumiendo que no estarás" cuando estamos haciendo el libro y cuando lo publicamos ya no estamos. Eso es una paradoja cruel, el resultado de una inmensa violencia hecha contra la soberanía popular, pero también, en la mejor tradición del pensamiento revolucionario, es una escuela de enseñanza. Entre la escritura y la publicación hemos pasado de discutir sobre la perdurabilidad a tener un ejercicio práctico.

AGL: Esta idea que tiene Íñigo de que el horizonte turbulento de las fuerzas conservadoras sea el presentismo (es decir, proyectos de corto aliento) es una posibilidad, solo que es una posibilidad angustiante y, por tanto, muy inestable. No me niego a que durante un lapso se pueda apostar a cosas de corto aliento para ir ganando tiempo sobre ciertos temas. Si fuera así, es una hegemonía fragmentada porque las personas necesitan imaginar proyectos de vida.

Siempre necesitamos aferrarnos a proyectos de vida más o menos duraderos. Esta precariedad, no solamente del empleo y el salario, sino del destino mismo, se presenta como un horizonte precario. Es decir, inestable, muy conflictivo. Veremos hasta dónde va. Me atrevo a pensar que algo así no genera cohesiones duraderas. Veremos qué sucede. Yo no puedo oler qué más puede venir hacia adelante. Sin embargo, me atrevo a decir que eso es muy frágil y es la antesala de conflictividades.

Íñigo me pregunta qué debe hacer el militante en los tiempos de estabilidad. En los tiempos de conmoción hay que estar en la calle, en la acción, en la lucha. Aprendiendo y transformando, intentado orientar y que el movimiento llegue lo más lejos posible. ¿Qué hacemos cuando el movimiento pasa? Porque la gente luego va a su casa. Tiene que mandar al hijo al colegio, pagar la renta, pensar en qué va a hacer como estudiante, qué va a hacer con su barrio: la vida cotidiana. Es decir, un conjunto de normalizaciones en torno a una lógica moral y una procedimental de las cosas que traen una carga política. Ahora, esta tolerancia a los gobernantes –esta sumisión, no en el sentido de Étienne de La Boétie–, las tolerancias morales, son concesiones de dar y ganar, pero también son maneras de conocer el mundo.

Como bien decía Íñigo no es que hay un velo de mentiras que tiene que ser develado por la conciencia. El viejo debate de Lenin y Althusser, qué hacen los activistas y el partido: ¿develar la verdadera conciencia? No es cierto. La gente tiene verdadera conciencia. La dominación es una forma de conciencia verdadera, una forma de ubicarse en el mundo y tener incentivos allí. No es la mejor, no es la dominante, no es la que satisface la totalidad de tus expectativas humanas, pero es una manera de conocer el mundo. Esta lógica de la sumisión me gusta como está en el libro porque resolvemos (a nuestra manera) este debate que heredamos de la vieja izquierda en torno a la "falsa conciencia". La gente no es tonta para que alguien tenga que decirle: "esta es la verdad, mira acá está la luz". La gente tiene luz y encuentra incentivos. No es la luz ni las oportunidades que podrías tener dado el rango de posibilidades que tiene el mundo. Ahí aumenta tu expectativa o frustración frente a lo que vives. Esto es importante porque también es un aporte a este viejo debate que es muy propio de las izquierdas iluministas.

¿Qué hace un militante durante los momentos de normalización cuando la gente vuelve a lo suyo? Eso es normal, son gente de carne y hueso, con trabajo, deudas, ilusiones, tareas en la casa, cariños a los suyos. Si estás en el Estado, mi recomendación es jalar lo más que puedas los procesos de igualdad social. Para que cuando tengas que irte no lo hagas por agotamiento, sino como convocatoria

a un regreso. Si estás en el Estado y te acomodas a lo que las posibilidades te permiten, es seguro que de acá a cinco años venga la votación… y adiós. Y se te cerró, te acabaste, te agotaste, diste lo que pudiste. Pero si jalas hasta donde puedas tu búsqueda de igualdad (aunque no lo logres), si te vas a tu casa de aquí a cinco años lo haces prometiendo el regreso, porque no has agotado la potencia de tu relación frente a la sociedad.

Si estás dentro de la sociedad, eres militante social y te tocan estos tiempos duros en los cuales no hay acción colectiva importante, haz el trabajo de articulación social. Una de las cosas que más hemos extrañado en Bolivia es al militante que hace trabajo, adherido por convicciones, esforzado y sacrificado que lo forman las viejas estructuras políticas. Y que las nuevas estructuras políticas no lo hacen y que son necesarias para los momentos duros. Son necesarias cuando hay una renovación acelerada de las élites. El Estado te absorbe y te tritura cuadros, personas, dirigentes, líderes que han dejado el sindicato, la universidad, la televisión, la academia, una organización social. Han dejado huecos pero el poder no se desvanece. Alguien lo ocupa. Si se fue un cargo de la U, alguien va a entrar. Si se fue un cargo de la tele, alguien va a entrar. Si se fue un dirigente de un sindicato, alguien va a entrar si te has convertido en diputado, senador, administrador del Estado o ministro. Al final, el poder social que te permitió llegar al Estado lo van a tener ellos y la red de sentido común la van a construir ellos.

Eso también nos pasó a nosotros que fuimos un gobierno que permanentemente renovaba sus élites con el fin de que no se llegara a una estructura burocratizada del Estado. Permanentemente había renovación de diputados, senadores, administradores del Estado. Es muy democrático que un senador pueda ser un compañero campesino o que sea ministra la empleada del hogar. Eso hace que el lugar que ocupaba ella deje un hueco. Y si tú no has tenido una cantera de militantes formados rigurosamente en las viejas formas de la militancia política, lo que vas a tener es sustitutos endebles o vacíos que serán llenados por otros. La posibilidad de que en Bolivia haya una nueva oleada está también fundada en la posibilidad de una nueva generación de militancia.

Entonces, mi recomendación (visto lo que ha sucedido en América Latina) es que, si estás en la sociedad civil y no estás en el Estado por alguna eventualidad, forma estructura social y militancia duradera. No basta meramente la efervescencia de la acción colectiva de los que nos juntamos. Eso funciona, cuando eres gobierno, si tienes cuadros (compañeros que se han formado muchos años) que estén preparados para los peores momentos. Si no estás formado, te quiebras, pero si esto es parte de una trayectoria en la que la eventualidad de

una adversidad es una posibilidad, estás preparado para perseverar en tus objetivos. Mi sugerencia es que si estás afuera desarrolles acción social (la levadura de las temáticas sociales que agrupen a las personas) y la vieja militancia de la reunión, de la deliberación, de la formación colectiva, de la lectura, de cierta disciplina. Uno a veces tiende a hacerse la burla de esa importancia a raíz de que los nuevos gobiernos progresistas se han formado a partir de nuevas estructuras políticas que no han pasado por toda esa estructura de militancia. No es cierto. Los mejores momentos de nuestro gobierno estuvieron sostenidos por militantes que venían de las viejas formaciones. Cuadros disciplinados, organizados, preparados en el análisis político y en la vinculación con lo social. A medida que esos cuadros eran sustituidos por nuevos ya no formados en la lucha y en la militancia disciplinada, sino en la recompensa fácil o la meritocracia del ascenso social para convertirte en diputado, tienes una estructura endeble. Por tanto, es necesario armar cuadros, hay que volver a hacer lo que hacía la vieja izquierda en nuevas condiciones. No hay que pensar que esa es la vanguardia, sino que ayudan a cohesionar la acción creativa de la propia sociedad. Esas serían mis recomendaciones finales: en el Estado, jala hasta lo último (no te caigas por agotamiento sino porque no pudiste cumplir, no te dieron la oportunidad para cumplir lo que prometiste) y en la sociedad, prepárate para la nueva oleada.

[…]

IE: Si nos planteamos un horizonte socialista como uno en permanente expansión democrática, eso significa asumir que siempre tiene que haber condiciones para una cada vez mayor participación y capacidad de influencia de la gente en el destino colectivo, una mayor capacidad de autodeterminación popular. Eso es muy hermoso decirlo y, a menudo, se queda como en un apéndice que hay que hacer siempre. La revolución será cuando las cocineras dirijan el Estado. Eso tiene condiciones materiales para poderse realizar, y creo que la ecología política y el feminismo son los que aportan las mayores condiciones para ello. La participación exige tiempo, instituciones y servicios públicos que cuiden de los otros o de la reproducción de la vida cotidiana para que tú tengas tiempo de militar.

Por eso, a menudo, nuestros espacios de militancia tienen una franja (que coincide con la franja activa del profesional) en la que no te encuentras a nadie que no esté liberado. Solo te encuentras muchos estudiantes y jubilados. Hay algo cultural porque está la generación que en nuestro país derrotó a la dictadura, tiene educación militante y siguió militando. Y la siguiente horneada, producto seguramente de la indignación. En el medio estuvo la estabilización neoliberal.

Hay condiciones culturales, pero hay también condiciones materiales concretas. La disposición del tiempo para poder participar o el urbanismo, la falta de arraigo en muchos pueblos y distritos hace que para militar tengas que comerte dos horas de transporte público para venir a una charla o asamblea, una hora de ida, una hora de vuelta, una hora y media de charla más las cañas de después (que suelen ser igual de importantes que las charlas), a lo mejor son cuatro horas. ¿Quién tiene la fuerza, la capacidad o el tiempo para dedicarle cuatro horas? Normalmente no existe. Un gobierno progresista o popular no debe decirle a la gente que participe, tiene que ser un gobierno que realice las transformaciones que permitan que la política no sea un lujo solo para quienes viven de ella. Esas transformaciones son muy concretas, digamos que no es una apelación genérica a la participación. Empieza por conquistas muy fáciles en el urbanismo, por ejemplo.

Cuando yo militaba en el movimiento estudiantil, envidiábamos a la Universidad Autónoma de Barcelona porque en ella, una parte de las horas de cursada no se fijaban clases para que la gente pudiera organizarse e ir a una asamblea. Porque si no, una asamblea es un lujo para el que puede saltearse clases. En un momento de precarización en el que cada vez suben más las tasas universitarias, se convierte en una cosa de minorías. Un gobierno popular le tendría que prestar mucha atención a todas las condiciones concretas que faciliten la organización. En el segundo tomo, deberíamos hacer todo el esfuerzo por aterrizar muy en lo micro, hablar de aquellas cuestiones que permiten facilitar la participación. Ojo, no con la creencia de que la gente va a estar permanentemente movilizada, pero sí, habiendo creado las condiciones para que cuando se quieran movilizar les sea más fácil (te multen menos, tengas menos desincentivos para la organización, más tiempo liberado, más facilidad en el transporte, un local en tu barrio para reunirte). Siempre decimos que la izquierda se cree que la gente puede vivir permanentemente movilizada y la derecha se cree que la gente puede vivir permanentemente encerrada en su casa. No se trata de regañar a la gente ni esperar que viva permanentemente movilizada, pero sí de construir las condiciones para que cuando la gente lo considere necesario, organizarse, participar y tomar parte de las decisiones de tu sociedad sea más sencillo, haya más instituciones que lo faciliten.

Cuando los ayuntamientos del cambio pusieron en marcha las experiencias de presupuestos participativos en algunos distritos, la derecha siempre criticaba diciendo: "fíjate, han participado solamente un 4% de los vecinos del barrio". Es una cosa muy cínica porque construyen las condiciones para que sea dificilísimo organizarse, tener tiempo para participar. Luego, como es muy

difícil, dicen: "en el fondo esto nadie lo quiere". Yo creo que se trata de sostener experiencias de organización y participación popular pensando que la gente las va a llenar cuando lo necesite. Es la misma mentalidad que en un servicio público: se mantienen abiertos para que uno los use cuando los necesita. Lo mismo con las condiciones materiales, culturales, de tiempo y desplazamiento que faciliten la organización.

Nuestros espacios de militancia tienen que dar recompensas simbólicas a la organización. Hay que ser extraordinariamente cuidadosos con los militantes que se acercan. Cada vez que un militante nuevo se acerca y se va diciendo: "esto no vale para nada. Qué rollo, no sé para qué sirve", no vuelve más. Por tanto, cada caso debería ser tratado como un drama. En una sociedad en la que cada vez más el neoliberalismo te ofrece que tocando tres veces el celular puedes satisfacer casi todas tus necesidades, es un aporte de altruismo, generosidad y cariño el que hace la gente cuando presta tiempo y se organiza. El conjunto de la publicidad lo que te ofrece es que lo puedes tener todo en casa y ya. Se han hecho muy comunes estas fotos en las que está diluviando, la gente pide comida y si se lo llevan con cinco minutos de retraso, califican que se lo han llevado mal en la aplicación. Esa es la lógica del neoliberalismo. Nuestras formas de participar y organizarnos son como si fuéramos un poco cristianos originarios o dinosaurios, porque le exigimos a la gente un aporte de generosidad y sacrificio cuando lo que tiene del otro lado es: "no te sacrifiques por nada", "no aplaces ninguna apetencia", "si lo quieres, lo puedes tener ya". Nosotros tenemos que ser muy cuidadosos con el tiempo que habitamos y, desde la institución, facilitar las posibilidades para que la gente se pueda organizar.

Con respecto a los técnicos en el Estado y cómo pueden favorecer o no los procesos de participación popular, voy a decir algo menos popular: solo una parte pequeña del Estado puede ser sometida a lógicas democráticas, el resto tira con lógicas corporativas o gremiales. No porque haya un poder en la sombra que lo dirija. A menudo son cuerpos que han ido formando una ética compartida que se han autonomizado de los políticos. Los políticos pasan, pero ellos siempre están ahí. A muchos de esos cuerpos solo se accede con la voluntad de acceder. Desde los proyectos populares, progresistas o transformadores los hemos descuidado muchísimo. Esa es una batalla diaria que puede tener que ver con hacer unas oposiciones.

Cuando hablamos de "guerra de posiciones" no nos referimos a grandes ejércitos, sino que tiene que ver con un proceso permanente de decisiones y personas concretas que marcan el rumbo de los acontecimientos. Involucrarse

en hacer que el Estado se parezca más al país real implica que los compañeros y las compañeras tomen opciones de vida.

Nuestras reflexiones nos deben ayudar a salir de la zona de confort de donde militamos cada uno. La idea de que el ciclo corto tenía que ser aprovechado hasta el extremo, concentrando todas las energías en el esfuerzo electoral, no fue una idea de quienes ahora gobiernan una organización u otra. Yo también hago un *mea culpa*. Es una reflexión de ciclo, no de siglas (de partidos). En un momento dado, en el ciclo, hubo quienes no dijeron nada, pero quienes dijimos algo tomamos unas decisiones y esa decisión es enfocar una buena parte de los recursos materiales y de tiempo en una batalla electoral concentrada. Sería injusto achacarle esas decisiones a quienes ahora militan en unas siglas o en otras. Hoy militamos en siglas diferentes personas que tomamos las mismas decisiones y que compartimos que esa era la apuesta estratégica.

El balance se me hace ambivalente. Hacer eso quemó muchas energías sociales y culturales, pero sin ello no se habrían logrado los avances institucionales que se alcanzaron. Se avanzó mucho en algunas cosas, pero hubo muchos costos. Efectivamente, los huecos que se desocuparon en tareas directamente políticas no se llenaron. Cuando un compañero se va sin haber hecho el trabajo de dejar a otro igual o mejor que él, ese es un vacío que en las condiciones actuales tiende a no llenarse.

Creo que lo que tenemos que plantearnos no es la invitación en abstracto a la militancia, sino cómo generamos los incentivos concretos que hagan que la militancia sea posible. Los incentivos que tienen que ver con la economía popular y colaborativa o las recompensas culturales identitarias. No se puede quedar en la letanía de: "compañeros, organizaos". Hay que hacer que organizarse sea atractivo, sencillo, sexy, que pueda ser una forma de vida. Ahí seguramente deberíamos dedicar mucho tiempo a un trabajo del tercer sector que haga posible una red popular que permita que los proyectos sean sostenibles. Una de las cosas que ha hecho históricamente más difícil organizarse en esta ciudad es que cada proyecto dura lo que les dura el tiempo libre a los dos o tres que lo llevan adelante, pero, así, no aguantan.

Hemos hecho el recorrido teórico, pero se aterriza en cosas muy concretas. La perdurabilidad tiene que ver con que los proyectos se arraigan en los barrios. Es decir que se pase de generación en generación con tranquilidad y normalidad. Y que los chavales que lo abren con una peripecia vital a los 18 años lo hagan como un sitio posible al que luego acuden con sus hijos a los 30, y luego que haya otra generación. Es importante que cada generación no

tenga que hacer su peripecia de nuevo luchando en el desierto, sino que los proyectos puedan perdurar.

Sé que esta respuesta es poco popular, pero a mí la intrahistoria de la izquierda me importa poco. Ya estaba unida antes. Hasta tenía un partido que se llamaba Izquierda Unida. El problema en nuestro país no es la derecha sino la oligarquía. Los 5 millones de votos no fueron todos de izquierda. El problema es que, en un momento dado, nuestras políticas dejaron de hablarle al conjunto de los españoles que creyeron que el país podía ser más moderno y justo y empezar a hablarle a los compañeros que ya tenían las palabras y los códigos de la izquierda. Yo entre ellos. Con eso no alcanza.

Rozamos la posibilidad de ser una fuerza nacional y popular y hoy hemos vuelto a ser una fuerza de izquierdas. Algunas más modestas, otras un poquito más grandes y otras (el PSOE) las más grandes. En mi opinión, el problema no es el de la unidad de la izquierda, sino que, en un momento concretito, quizá durante dos años, no convocamos solo a la izquierda sino a un conjunto de sectores del pueblo español que no hablaban como nosotros, que no se emocionaban con nuestros símbolos, que no venían de nuestros lugares ni de nuestras trayectorias biográficas y que, sin embargo, confiaron en nosotros la posibilidad de una España diferente. Por el camino, eso se fue perdiendo. Tengo la sensación de que los proyectos progresistas ganan cuando consiguen encarnar algo más allá de ellos mismos. Consiguen convocar a toda la izquierda y también a una buena parte de la sociedad. Lo dijo Alexis Tsipras en un momento: "llama una señora a un programa de televisión diciendo que ella nunca ha sido de izquierda, sino que siempre había votado a la derecha, pero quería defender a Grecia, a su soberanía y a su dignidad y por eso iba a confiar en Syriza". Hoy Syriza no solo representa a una coalición de izquierdas, sino a las mejores expectativas nacionales y populares.

AGL: No voy a entrar en muchos detalles con lo que pasó en Bolivia con la gente de seguridad, pero te voy a decir lo siguiente. A lo largo de la movilidad social conservadora, antiigualitaria, contra la igualdad social de los sectores indígenas emergentes y luego, durante el golpe, se han formado varias colectividades parapoliciales y paramilitares. Una de ellas es la que se llaman "los motoqueros". Son jóvenes de clase media, con moto para distraerse, que se agruparon en veinte, cuarenta, cien motos al principio (pocos) y luego cada vez más. Estos señores eran los que imponían un régimen de control territorial a la fuerza. Cuando los campesinos empezaban a querer entrar a la ciudad con sus marchas, ellos lo impedían. Como si impidieran entrar a Madrid por ser campesino, eso es

una herencia colonial. Cuando una marcha de mujeres del campo quiso entrar, sencillamente las atropellaron y las llevaron como si fueran animales para que se fueran por el borde de la ciudad y regresaran al campo. Cuando se enfrentaban a la policía tenían bazucas, cadenas, cuchillos, bates de beisbol para romper cráneos. Lo que te digo está documentadísimo, puedes ver cualquier video. Un grupo de estos motoqueros se fue a La Paz a tomar control de la embajada mexicana, que está en una zona residencial y que tiene una sola entrada. Los motoqueros se instalaron ahí con sus carpas y no dejaban entrar a la gente que había pedido asilo y evitaban que entrara comida. La policía estaba, más allá, detrás de ellos, contemplando lo que hacían. Entonces cuando, en solidaridad con la embajada mexicana, otros miembros del cuerpo diplomático la visitaban como cuando apareció la delegación española que siempre va con su grupo de seguridad, estos motoqueros los hostigaron. Allí se generó toda esa supuesta fuga de las 3 de la tarde. Imposible, sabiendo que hay drones volando todo el tiempo, la policía está acampando arriba y la única salida estaba custodiada por parapolicías y policías. Entonces, la delegación española fue con cierto riesgo y eso luego se convirtió en un intento de fuga que es una burla.

Esta mañana le decía al periódico que está bien para un cuento de *Paw Patrol*, para esos cuentos que mi niña lee, pero no para algo serio. Entonces estamos hablando de un grupo de parapolicías que tiene la vigilancia, la protección y el impulso del gobierno y desde la propia policía como un grupo de choque social para enfrentar, disciplinar e impedir que los indios entren a las ciudades. Así de claro.

Sobre la izquierda tradicional en Bolivia ha habido de todo. En Bolivia, antes de que se cayera el Muro de Berlín en 1989, hubo otro muro que se cayó, que fue otro gobierno de izquierda que hizo una muy mala gestión económica. Se trata de la Unión Democrática y Popular (UDP) que entró inmediatamente después que los militares se fueron del gobierno. Esa mala gestión económica permitió que el dólar se disparara de 12 bolivianos a miles de bolivianos y que la inflación fuera del 22 000%. Más elevada que la de la República de Weimar alemana. La gente perdió mucho dinero, porque la devaluación es un impuesto a los pobres: porque tu dinerito que has guardado a tu casa para comprar un televisor, viajar a la provincia o comprar una casita, de un día para el otro vale menos. Uno recogía los salarios en sacos que a la semana valían la mitad y al mes la décima parte.

Eso generó un impacto muy fuerte en la sociedad boliviana y permitió que las izquierdas fueran derrotadas, y dio lugar al neoliberalismo en Bolivia. Eran tiempos en los que para comprar había que levantarse a las 4 de la mañana

porque no había comida. Era un drama. Había que hacer filas para el queso, el pan, un dulce de leche. Ese fracaso de la izquierda antecedió a la caída del Muro de Berlín.

En las elecciones, la derecha arrasó en los centros mineros y en las comunidades campesinas con un proyecto privatizador. En ese fracaso de la izquierda, muchas agrupaciones ya vivieron un primer fracaso y, cuando se cae el muro, creen que se acabó el horizonte alternativo y se pasan al otro lado (socialistas, trotskistas) como Roger Cortez, Guillermo Mariaca, Jorge Lazarte, Carlos Toranzo. Los del Partido Socialista se pasaron a trabajar con Sánchez de Lozada. Toda una generación fracasada se pasa a las fuerzas conservadoras con armas (algunos exguerrilleros), creencia y militancias.

Esta izquierda siempre ha sido muy racista. La izquierda en Bolivia siempre ha sido sin indios, de blancos y de apellidos europeos. Lo que surge en el siglo XXI es una izquierda de indios, plebeya, de cholos. Los viejos apellidos de la izquierda ya no aparecen. Muchos de ellos se quedaron del otro lado, pero el militante de base que se formó en los partidos comunistas, maoístas o trotskistas se quedó, se replegó. Esos son los que han ayudado a la oleada del año 2000, con su perseverancia y disciplina fortalecieron los sindicatos. Esta parte más urbana, con apellidos notables y piel blanqueada se pasó al otro lado sin escrúpulos.

El gobierno del presidente Evo llega a octubre de 2019 con el 30% de la población saliendo de la pobreza y pasando a la clase media, con un incremento salarial del obrero del 550%. Cuando entró Evo, el salario mínimo en Bolivia eran 50 dólares, ahora son 310. Sigue siendo poco en comparación con Europa, pero partimos de 50 dólares. Tenías indígenas que no eran parte de la política, sino un adorno. Ahora tienes un parlamento con el 50% que proviene de comunidades indígenas. Tienes presidentes, directores, alcaldes, diputados, asambleístas regionales. Tienes una economía que ha mantenido un crecimiento del 4,5% durante catorce años. El PIB, en términos nominales, se ha multiplicado por cuatro en catorce años. Tienes un conjunto de logros y también debilidades. En octubre nos sacan del poder no en el momento del declive del proyecto, no en el momento en el que hay inflación o nos está asfixiando la deuda externa, o cuando no hay créditos en el banco, o cuando no hay crecimiento económico. Eso le pasó a la UDP, pero no era ese el momento de Bolivia (por eso en las elecciones posteriores la derecha arrasa con el 90% del voto). A nosotros nos sacan a la mala. En un momento de grandes logros en lo económico, en lo político y en lo social. No es un proyecto que se va por agotado, sino que lo sacan, yo le he llamado una "revuelta contra la igualdad".

¿Cómo demuestro esta hipótesis? En las encuestas hechas por ellos (nosotros estamos perseguidos, no podemos decir nada) resulta que aparece Luis Arce con el 34% y los que le siguen 15, 18, 19%. Si eso lo conviertes en voto válido estás rozando el 40%. Estás a una arañada de llegar al umbral que exige la constitución. Resulta que nos persiguen, nos maltratan, nos dicen que somos unos malvados y unos criminales, nos abren juicios a todos y el candidato ganador en las encuestas está a 1 o 2% de ganar. ¿Qué quiere decir esto? Que no es un proyecto agotado. Tienes la oportunidad de rehacerte. Cuando te derrotan por agotamiento como pasó con la UDP en el año 84, no te rehaces sino hasta la siguiente generación. Eso pasó, la nueva generación es la nuestra.

Eso es importante para mí. ¿Por qué tengo razón? Porque somos los primeros en las encuestas. No en las mías, en las de ellos. Si hacemos una buena campaña, ellos siguen cometiendo errores y victimizándonos, generando una narrativa heroica del perseguido (en Bolivia si das una víctima obtienes una victoria, así somos) este 38% puede ir subiendo. No va a ser fácil, pero es altamente probable. No significa una nueva oleada todavía porque no estás viendo grandes movilizaciones sociales. Tienes una reconstitución de lo popular agredido por la quema de la whipala, por la persecución, porque te digan "salvaje", porque te coloquen la biblia por delante como diciendo que no eres un ser humano o hay que civilizar a estos "salvajes idólatras". Cuando te tratan así, lo que haces es generar un espíritu de adhesión y cohesión en torno a lo popular.

Sigues vigente. Tu modelo económico no se ha agotado: 4,5% es récord en el continente, ni los chilenos han crecido así, que siempre han sido el modelo exitoso de la derecha. Entonces, lo tuyo todavía sigue vigente, hay que reformular, generar discurso, interpelar a las nuevas clases medias que tienen otras aspiraciones distintas a las que cuando eran populares, hay que interpelar a las clases medias tradicionales para que no se enrosquen en un discurso racializado para defender su estatus y sus privilegios. Requieres una modificación discursiva, hay que intentar hacerlo. Si haces esas cosas y te siguen victimizando, puedes llegar por encima del 40% y, nuevamente, ganaríamos sin necesidad de una nueva oleada social.

Soy un convencido de que una victoria popular progresista siempre está precedida por una victoria cultural. Es una regla. Muchas veces las victorias culturales se la conquistan en uno, dos, tres, cuatro meses y, muchas veces, es un trabajo paciente de décadas. Hay generaciones que no ven el resultado de su trabajo, pero funciona. Y funcionó también con el tema del golpe. No hay victoria política que no esté precedida por una victoria cultural, de un sentido común, de una apetencia a propuestas, ideas, renovaciones y sugerencias. ¿Cómo

se logra? Con el trabajo paciente, minucioso y detallado. No es el momento de la gloria, de los miles en las calles. Es el momento del trabajo silencioso en tu barrio, universidad o trabajo del pequeño grupo que promueve participación, debate, solidaridad (en vez de competencia), deliberación colectiva, local, fragmentada. Uno puede pasarse años haciendo eso, pero eso deja huella. Hay momentos en que (quizá los veas, quizá no) viene la gran oleada social y es cuando todo ese trabajo minucioso, detallado, aparentemente insignificante de lo micro se articula de una manera excepcional y tiene sentido. Ese pequeño trabajo en la fábrica, en la universidad, en el teatro, comentando, dando conferencias, todo eso que parecía micro se articula como un horizonte de sentido. Y, en cortas semanas, todo lo que parecía oscuro, cerrado, conservador, de repente cambia de fase. Parece como una magia automática pero no lo es, es el fruto del trabajo micro del militante. Eso es lo que recomiendo hacer a los compañeros cuando no están en el Estado. Si estás en el Estado, debes promover mayores canales de participación social, habilitar que la sociedad no tenga tantas barreras. Si estás del lado de la sociedad, lo importante es el trabajo corpuscular, cultural. Solamente cuando emerge un nuevo sentido común en la sociedad es que viene un nuevo ciclo de movilizaciones sociales y se dan las victorias electorales.

Soy optimista con el futuro. Me atrevo a pensar que, como el horizonte está mutilado, no son estables ni los proyectos progresistas ni los conservadores. Van a estar permanentemente obligados a reinventarse; a nacer, a caerse, a nacer, a caerse, a fracasar hasta que se dé un momento de estabilización de largo aliento. Para ello pueden pasar décadas. Cierro diciendo: es un buen tiempo para vivirlo, para ver nuevas oleadas. Muchas gracias.

2. Propiedad privada, propiedad pública y comunidad*

Quiero inicialmente agradecer la generosa invitación que me han hecho las compañeras Madres de Plaza de Mayo y Atilio Boron para compartir con ustedes este conjunto de reflexiones en este seminario sobre economía, política y derechos humanos. Un saludo muy cariñoso al hermano vicepresidente de la República Argentina, Amado Boudou. Y en particular quiero referirme a estas hermosas Madres que están aquí enfrente de mí, junto con Hebe. Nunca puedo dejar de conmoverme cuando las veo. Aún no se sabe lo que es capaz de hacer una madre por los hijos ni lo que es capaz de hacer un hijo por la madre. Mi profundo respeto y cariño a estas hermosas Madres. Mi profunda admiración a ellas, que son un patrimonio de la humanidad. En cada arruguita de esos rostros tan lindos hay contenida historia. Son Madres de todos, de la dignidad, de la lucha y, aunque no lo crean, muchos hacemos todo porque ustedes nos dan fuerza. Pensamos todo porque ustedes nos dan empuje. Ustedes son el motor interno de muchos de nosotros. Las queremos así, congeladitas como fotografía viviente, que siempre nos están empujando para adelante a nosotros y a los que vengan. A todas ustedes, muchas gracias por acompañarnos.

He preparado una pequeña conferencia sobre la relación entre propiedad privada, propiedad estatal y comunidad que, de alguna manera, resume un proceso histórico que han atravesado y que pudieran atravesar en las próximas décadas nuestros países, nuestras regiones y nuestros barrios. Es decir, nuestra vida y actividades cotidianas.

Hemos vivido la pérdida de derechos y del trabajo. Hemos atravesado un malestar y por eso todos sabemos que América Latina ha vivido, hacia atrás,

* 6 de octubre de 2012. Conferencia dictada en el VI Encuentro Internacional de Economía Política y Derechos Humanos: "Propiedad privada, Estado y comunidad. La economía en transición", Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=BDEa_qf0YxM&ab_channel=culturalcoop.

veinte años de regímenes neoliberales. ¿Qué significaba, en el fondo, "neoliberalismo"? ¿A qué hemos denominado "neoliberalismo"? En los años 80, 90 y a principios del siglo XXI el neoliberalismo se instaló como un orden de la economía, como un orden mental y como una manera de organizar la distribución de la riqueza. El neoliberalismo fue (lo que un buen autor llama) "acumulación por desposesión". No es que el neoliberalismo generó riqueza. No es que el neoliberalismo se presentó ante el mundo como una opción técnica, productiva que generó riqueza y produjo mercancías. No. Ante todo, el neoliberalismo fue un mecanismo muy sofisticado (con implicancias políticas y culturales) para usurpar y expropiar riqueza que ya estaba ahí: riqueza colectiva.

En el caso de Bolivia (pero estoy seguro de que también en Argentina y toda América Latina) el neoliberalismo lo que hizo fue expropiar lo público estatal. Llegó y comenzó a apropiarse de empresas públicas: de electricidad, hidrocarburos, líneas áreas, sistemas de ferrocarril, sistemas de distribución del agua, recursos financieros, ahorros de los trabajadores. Llegó el neoliberalismo y privatizó esa riqueza común. El neoliberalismo no significó un régimen ni unas fuerzas productivas diferentes, sino un mecanismo de expropiar lo que ya existía. Convertir lo público estatal en privado. Privado local o, fundamentalmente, extranjero.

En algunos casos, como en Bolivia, no se contentó con expropiar lo público estatal, sino que se dedicó a expropiar lo público no estatal. Es decir, el conjunto de riquezas que no eran del Estado pero que eran de carácter público. Fundamentalmente, los sistemas de agua. En Bolivia, el agua potable es un tipo de riqueza común, bajo control de sistemas comunitarios, que le pertenece a las comunidades y que es administrado comunitariamente en los barrios de las ciudades. El neoliberalismo llegó a Bolivia y se apropió de la empresa de telecomunicaciones, de las líneas aéreas, de los ferrocarriles, de las empresas mineras, de los hidrocarburos y también de los sistemas de agua y de riego de la población. Hablamos del neoliberalismo como un sistema de privatización y expropiación de lo público y no como un nuevo sistema de producción de riqueza del capitalismo.

Esta privatización de lo público estatal y no estatal dio lugar a una segunda característica del neoliberalismo latinoamericano y mundial: la externalización del excedente económico. Llamamos "excedente económico" a la riqueza que queda una vez que descontamos lo que necesitamos para las maquinarias y para la reposición de la fuerza laboral: la ganancia. En tiempos neoliberales el excedente económico se externalizó. Es decir, nos convertimos en países exportadores netos no solamente de materias primas y alimentos sino de capital y ganancia

empresarial, de la ganancia que surgía de las empresas estatales privatizadas. Podían ser Repsol, Total, BG, Entel, Shell, Texaco quienes externalizaban la ganancia que sacaban de nuestros países y lo presentaban como réditos y utilidades a sus países de origen.

Esto dio lugar a una descapitalización de las sociedades latinoamericanas. Mientras que, por un lado, seguía pendiente la crisis de la deuda; paralelamente mayores recursos monetarios salían a raudales de nuestro país para ir a las casas matrices de las empresas que se habían adueñado de los recursos públicos estatales y no estatales.

Una tercera característica del neoliberalismo fue la financiarización de la acumulación. Es decir que las principales ganancias no se dieron por la renovación tecnológica, por el descubrimiento de nuevas maquinarias o conocimientos productivos, sino fundamentalmente por la especulación financiera que generó excesivas ganancias. Se especulaba con los fondos de pensiones, con las reservas de gas y de minerales. No se los producía, sino que se especulaba con las potenciales ganancias que podían dar a futuro creando lo que algún economista denominó "burbujas financieras", que en la década de 2000 irán a explotar.

Por último, una cuarta característica del neoliberalismo en América Latina y en el mundo fue la explotación laboral a través de la flexibilización, o sea, la contracción de los derechos laborales. Si en los años 40, 50 y 60 había habido contingentes de obreros sindicalizados con derecho al seguro social, con bonificaciones, con prestaciones sociales; en los tiempos neoliberales va a comenzar a generalizarse la contratación de jóvenes flexibles, polivalentes (capaces de realizar distintas funciones), sin seguro ni prestaciones sociales ni garantías laborales. Por lo tanto, pueden ser contratados el día de hoy y despedidos mañana. La flexibilización laboral es el eufemismo para referirse a una nueva clase trabajadora desindicalizada y desprotegida, carente del conjunto de los beneficios sociales que el movimiento obrero había conquistado en los años 30, 40 y 50 en todo el continente.

Tenemos un esquema general del neoliberalismo: privatización de recursos públicos, externalización del excedente, especulación financiera y explotación laboral. A este esquema económico lo va a acompañar el Consenso de Washington, los procesos de achicamiento del Estado para dejar que la libre empresa (el más fuerte) domine las relaciones económicas y la construcción de un sistema político corrupto. Este sistema va a intentar introducir en la mente de las personas la idea de que la democracia es solamente elección de autoridades o que la democracia es entregar un cheque en blanco a los funcionarios durante cinco años y que no haya derecho a devolución o queja. El esquema es el del liberalismo político: sistema

de partidos, elección cada cinco años y pare de contar. La lógica de la política va a acompañar la privatización de los recursos públicos estatales y no estatales.

Este esquema económico, político y cultural llamado neoliberalismo va a ocasionar impactos inmediatos en nuestras sociedades comenzando por los procesos de desindustrialización. Todo ese esfuerzo colectivo, iniciado en los años 30 para crear una base material industrial en América Latina, va a quedar aniquilada por la apertura de los mercados y la liberalización de la economía va a aniquilar a esos sectores, medianos o pequeños, que estaban surgiendo en cada país.

En segundo lugar, junto con esta desindustrialización acelerada de la economía latinoamericana, va a haber un proceso de debilitamiento de los Estados. Va a surgir el cuento de que la globalización suprime las fronteras y los Estados. En el fondo va a ser una mentira. No es que los Estados van a dejar de existir, sino que van a abdicar y utilizarán sus mecanismos coercitivos para trasladar recursos públicos al ámbito privado. Los Estados no se van a disolver, sino que sus funciones van a quedar subordinadas a intereses privados.

En tercer lugar, vamos a asistir a lo que se denomina "dualización" de la economía. Es decir, el surgimiento de núcleos reducidos urbanos, altamente tecnificados, con circulación de mercancías, régimen laboral y salarial, gasto y, alrededor de ello, una economía informal, sin regulación ni derechos y en proceso gradual de desasalariamiento. Esta economía será considerada por el neoliberalismo como irrelevante; me refiero a todo el mundo de la llamada "informalidad".

En cuarto lugar, vamos a asistir a un proceso de fragmentación laboral. El trabajo flexible va a dar lugar al trabajo precario. El día de hoy trabajo en una empresa, me botan, mañana trabajo como taxista, pasado estoy desocupado, luego regreso a una pequeña consultoría. A eso llamo precarización y desterritorialización del trabajo. Lo que va a significar la extinción de las antiguas ciudadelas y de la antigua cultura obrera en la que se sustentaba la lucha sindical del movimiento obrero clásico latinoamericano y mundial. Va a surgir una clase laboriosa, joven, feminizada (hombre y mujer compartiendo 50-50% de la composición del asalariado) y que se mueve entre el trabajo temporal sin derechos, la cuenta propia y el apoyo de la familia. En el fondo se trata del desmonte y derrumbe del antiguo movimiento obrero, de la fábrica, del barrio que fue tan propio de Argentina como de Bolivia (la famosa COB, que era el baluarte de las luchas obreras en Bolivia y se asentaba en las grandes concentraciones industriales, que en menos de dos años van a desaparecer y pulverizar la antigua

clase obrera dando lugar a un nuevo proletariado disperso, sin organización, precario, sin cultura cohesionada, sin capacidad política).

Por último, vamos a tener en nuestras sociedades una hipoteca de la soberanía y el concepto de "globalización" como una especie de ley natural irrevocable (casi, casi, con la misma fuerza de la ley de la gravedad) va a hacer creer a muchos que esta supeditación a organismos internacionales, poderes externos y reglas del mercado (que no las controlamos) son el paso obligatorio a la modernización, a la incorporación y la inserción en un mundo que no lo controlan los trabajadores y pareciera moverse por manos invisibles.

Este modelo económico y sus implicancias duraron aproximadamente veinte años en el continente y en Europa aún más. Estaba claro que esto tenía un límite. Esta forma de acumulación basada en la expropiación y no en nuevas fuerzas productivas ni en un nuevo modo de regulación del trabajo iba a tener una duración corta. Está claro que esta ilusión que nos vendían de que todos íbamos a ser modernos, casi, casi, europeos, si manteníamos este ritmo privatizador, se iba a romper como un cristal al encontrarse con la piedra de la realidad dura. Y eso es lo que comenzó a suceder en la primera década del siglo XXI.

Vamos a asistir a los momentos de las grandes rebeliones en América Latina. En algunos casos un poco antes, como en Venezuela, pero pasando por Ecuador, Argentina, Bolivia, Uruguay, Paraguay, Brasil; de una u otra manera, el principio del siglo XXI va a estar marcado por el derrumbe de esta ilusión neoliberal. Quedarán claros los límites de esta ilusión neoliberal respecto del desarrollo, la modernización y el bienestar y los límites de esta forma de acumular, que no es una nueva forma de generar riqueza sino simplemente una vieja manera de robar lo que tienen otros. Van a surgir el conjunto de rebeliones en América Latina y van a reconfigurar toda la geografía política del continente con el surgimiento de gobiernos revolucionarios y progresistas.

Esos levantamientos van a surgir fruto de estas revueltas de la gente que no ha encontrado el paraíso neoliberal ni la satisfacción de sus necesidades, esa gente que sigue teniendo a su hijo sin trabajo, a su prima sin casa propia, que sigue teniendo a sus hijos en su casa y aún no puede tener su propia actividad ni su propio ahorro que le permitan independizarse. De manera diferenciada, con distintas velocidades y densidades, van a surgir modelos y propuestas alternativas a este régimen de acumulación por desposesión llamado neoliberalismo. Salvando las diferencias, podemos mencionar cinco características de lo que se puede denominar el posneoliberalismo.

La primera característica de este posneoliberalismo va a ser un fortalecimiento del Estado. Si el neoliberalismo lo que hizo fue subordinar al Estado

(su propiedad y riqueza) a la acumulación privada, a la gran propiedad privada, el posneoliberalismo va a surgir, en contraposición a esa lógica, potenciando el Estado. Una de las primeras medidas que se van a ver obligados a tomar los gobiernos progresistas son mecanismos de regulación económica.

En el caso de Bolivia, las necesidades nos han llevado a regular ciertos precios. Por ejemplo, los alimentos para el consumo interno. Si dejábamos que los alimentos se movieran al compás del mercado mundial como nos pedía el neoliberalismo sencillamente hubiéramos dejado en la inanición y en la muerte por hambre a miles y miles de bolivianos. Claro, porque nos piden precios de mercado internacional en el mundo cuando, internamente, los salarios de un trabajador boliviano o de un campesino eran de 80 o 90 dólares al mes. No es posible ofertar alimentos al mismo precio para un trabajador que gana esa cantidad que para uno que gana 2500 dólares al mes. Ahí tuvo que intervenir el Estado para regular los precios de exportación de alimentos y los de venta de los alimentos hacia la población. Lo hicimos con el azúcar, el arroz, el aceite, la soya, para que la población pueda acceder a la satisfacción de sus necesidades básicas.

Un segundo elemento de intervención regulatoria del Estado ha sido el control, con mayor y menor intensidad, de la banca. La banca, por la lógica financiera del neoliberalismo, ha sido uno de los sectores que más dinero ha ganado y acumulado ya que, cuando le iba mal, hizo pagar su fracaso al Estado con los recursos públicos. En Bolivia hemos tenido cinco bancos que quebraron con dinero que los banqueros se robaron y se llevaron al extranjero y los recursos del Estado pagaron esa orgía bancaria. Cuando entramos nosotros, una de las tareas fundamentales fue regular el régimen financiero, regular los créditos, anular esos créditos vinculados entre parientes y amigos, garantizar la presencia de un sistema financiero sólido y limitar ganancias mediante impuestos. El día de hoy, en Bolivia, los impuestos que hemos aplicado a los bancos llegan a un 45% de la ganancia. Es decir que, cada 100 dólares de ganancia, el Estado se queda con 45 y todavía se podría llegar a un poco más.

También hay que tener en cuenta regulaciones bancarias para garantizar transferencia de recursos financieros al ámbito productivo. En Bolivia (y supongo que es así en otros países), buena parte de los créditos bancarios no se dirigían al ámbito productivo sino al del consumo suntuoso (comprarse un nuevo carro, pagarse el viaje a Miami o España; así se usaba el dinero de los bancos). Lo que hemos hecho es crear mecanismos para inducir que el dinero se vaya a la parte productiva.

Por último, en relación con los bancos, está la dificultad que tiene un pequeño campesino, un productor o un artesano para acceder a un crédito. ¿Cómo

le da garantías a un banco un joven artesano? Hemos creado mecanismos en los que el Estado sustituye las garantías que se le piden a un trabajador con la propia responsabilidad del Estado o la introducción de garantías comunitarias y asociados, en las que el sindicato, el barrio o la comunidad aparecen como garante para que quien recibe el préstamo devuelva los recursos prestados del banco. Y si a esa persona le va mal, es la comunidad en su conjunto la que asume la devolución de ese crédito. También se han creado mecanismos de intervención estatal al fijar tasas de interés cero. Nosotros, en Bolivia, hemos introducido mecanismos de crédito con tasa de interés cero al pequeño campesino para producir alimentos: maíz, trigo, soya. El Estado presta plata, no le cobra ningún interés y el trabajador asume el compromiso de devolver esa plata en tres, cuatro, cinco u ocho años, según el volumen de dinero que recibe.

Se trata entonces de una intervención regulatoria del Estado para direccionar hacia donde necesita el Estado los recursos financieros que potencien actividades de carácter económico y, fundamentalmente, a los más necesitados que no tienen las facilidades de acceder al crédito. Este fortalecimiento del Estado, en muchos países de América Latina, tiene un segundo componente. Decíamos que el primero eran mecanismos de regulación económica sobre bancas, precios y exportaciones. Nos ha tocado a nosotros pelearnos con los agroindustriales porque, en mi país, hicieron la siguiente jugada: no estaban de acuerdo con Evo Morales como presidente, le dieron seis meses para que se distraiga y fracase en el gobierno y cuando vieron que no se caía, iniciaron una estrategia inmediata de conspiración contra el gobierno mediante el ocultamiento y encarecimiento de productos (aceite, azúcar, carne); de manera misteriosa los productos desaparecían y la gente iba a los mercados y veía que, de un día para el otro, el kilo de pollo se había incrementado 10 o 15% y reaccionaban pensando que por culpa de Evo Morales estaban subiendo los precios. No es que esa carne era más cara por sus costos de producción, sino que era una estrategia política de asfixiamiento al presidente Evo por parte de los agroindustriales que controlan esas actividades productivas. Tuvimos que tomar medidas contra ellos. Una de ellas fue impedir que exportaran para que, de esa manera, o vendes a buen precio y a cantidades abundantes a tu mercado interno o no exportas. Eso fue una pulseada y, al final, se rindieron porque pudieron aguantar un mes, dos meses, pero luego les implicaba pérdidas económicas gigantescas. Tuvieron que decir "presidente Evo, vamos a bajar el precio de los alimentos, pero, por favor, déjenos exportar". Esta es una relación que fue siempre muy tensa y no se acabó.

Esto que les cuento pasó en 2006 y 2007, a un año de que el presidente Evo haya asumido, pero volvió a repetirse cuatro años después con el azúcar.

Bolivia es un país exportador de azúcar y después de treinta años, por una actitud maliciosa de algunos agroindustriales, nos convertimos en importadores de azúcar. Está claro que un Estado y un gobierno revolucionario deben tener medidas de control y registro. No necesariamente de nacionalización de todo, hay actividades que deben ser llevadas adelante por el sector privado, pero, está claro, la lección que aprendimos (una lección muy leninista) es que hay que tener registro y control de todo lo que pasa, sea privado o público.

Una segunda particularidad de este fortalecimiento de los Estados en América Latina ha tenido que ver con los procesos de nacionalización de determinados recursos públicos y empresas. En el caso de Bolivia, la primera que nacionalizamos fue la de gas y petróleo. Esto, de una manera casi mágica, convirtió a un país que cada fin de año tenía que ir a rogar al FMI un crédito para pagar salarios y aguinaldos, en un país que, hoy por hoy, tiene el mayor índice de reservas internacionales per cápita. Es decir que las reservas internacionales en Bolivia son la mitad del PIB, lo que representa un récord internacional (creo que en Argentina están alrededor del 15%). Les quiero dar un dato que quizá para Argentina no dice mucho porque es una economía más grande que la boliviana, pero cuando llegamos al gobierno la inversión pública (dinero para construir carreteras, escuelas y hospitales) era de 600 millones de dólares; esa era su capacidad de movimiento como Estado. Este año, fruto de estos procesos de nacionalización, la inversión pública ha saltado de 600 a 5000 millones y esa es nuestra capacidad actual de gasto.

En Bolivia hay muchísimas necesidades, con extrema pobreza, pero el presidente Evo Morales ya no tiene que ir de romería a buscar el aguinaldo de los trabajadores, no tiene que negociar con la embajada norteamericana el nombre de un ministro a cambio de un crédito para construir una escuela, no tenemos que arrodillarnos ante Europa o Norteamérica para definir si construimos un hospital, una escuela o una carretera. El país, gradualmente, va adquiriendo sus propios recursos fruto de la nacionalización del gas, el petróleo, las telecomunicaciones y la energía eléctrica, que son cuatro áreas que hemos decidido nacionalizar sumando parte de la minería. Ahí nos hemos detenido en este primer impulso y, seguramente, en otro momento haya que tomar otro impulso para avanzar en otras áreas que le permitan al Estado capacidad de gestión y distribución de la riqueza. Si en cinco años hemos bajado del 48% al 20% la extrema pobreza de nuestro país, cinco o siete años más de Evo Morales significa la anulación de la extrema pobreza.

El tema de las nacionalizaciones tiene una base material muy útil: la base material de la soberanía. No puede haber base material o soberanía sin este

elemento básico. ¿Tienes capacidad de decidir qué vas a hacer con los salarios, la salud, la educación, las inversiones y la infraestructura? Si no tienes esa capacidad material no eres soberano, puedes cantar el himno a la patria, puedes llenarte el corazón de emoción ante el héroe patrio que te dio la República, pero si no tienes la capacidad de pagar el salario de los trabajadores, la soberanía es meramente un saludo a la bandera y no es hecho práctico material. Nosotros hemos encontrado en las nacionalizaciones la clave de la soberanía y la independencia. No tenemos por qué hacer genuflexiones ante el embajador norteamericano (lo hemos botado por conspirador y golpista).

No ha sido una actitud de orgullo, ha sido una actitud muy práctica. Era un hombre que se dedicaba a conspirar. Hemos podido dar semejante paso (que fue una decisión personal del presidente) porque el país hoy puede pagar sus salarios y aguinaldos. Puede garantizar la inversión en infraestructura. Sin esta nacionalización nos hubiéramos tragado nuestro orgullo, porque hay que darle de comer a la gente.

Un tercer rasgo de esta economía posneoliberal (además de los mecanismos de regulación de los mercados financieros, bancarios y de exportación y de los procesos de nacionalización más o menos intensos y expansivos) es el incremento de impuestos a la inversión extranjera directa. En el caso de Bolivia, como ustedes saben, hay empresas de petróleo y de gas que trabajan en su territorio. Antes de que llegara el presidente Evo, esas empresas eran dueñas del gas, el petróleo, los ductos, las refinerías y la gasolina que circulaba en el país. Eran dueños de los hidrocarburos bajo tierra, en la tierra y cuando llegaban a la frontera. La nacionalización ha significado que hemos recuperado la propiedad. El gas, los ductos, la gasolina, las refinerías, la definición de precios de exportación son del Estado. Lo que hemos hecho es contratar empresas de servicios. En Bolivia existen seis empresas que solo son dueñas de su conocimiento. El gas, los ductos, el petróleo y las máquinas son nuestras. Lo que queda de ellas es el conocimiento y la organización productiva para extraer parte del gas y del petróleo que tenemos nosotros. Junto con estas empresas también está el Estado que explora, procesa e industrializa hoy el gas. Sucede lo mismo en minería donde hay empresas extranjeras, empresas locales y empresas del Estado. Allí donde hay empresas privadas hemos establecido un régimen tributario bastante elevado. Hoy en día, en Bolivia el *goberment take* (cuánto se queda el privado y cuánto el Estado de la ganancia) es de 70% al 85%. Esto nos ha ocasionado problemas.

Durante años las empresas no querían invertir, decían que era una locura y que había inseguridad, pero yo quiero repetir lo importante que fue, en esa

confrontación, el apoyo que recibimos del presidente Néstor Kirchner. En el año 2007, el presidente Kirchner fue a Santa Cruz a firmar un acuerdo con el presidente Evo y nos reunimos antes de entrar al escenario con él. Kirchner le preguntó: ¿Compañero Evo, qué problemas tiene? Y el presidente Evo le dice: "mira, he nacionalizado el gas y el petróleo, he subido los impuestos, pero la respuesta de las empresas petroleras es que no están haciendo inversiones. Y yo no tengo todavía mi empresa del Estado sólida como para sustituirlos a ellos. No tengo dinero. Estas empresas petroleras me están saboteando, no están invirtiendo y no voy a poder cumplir con los compromisos que tenemos con Argentina y Brasil para proveerles gas". Se quedó callado el presidente Kirchner. Lo oyó al presidente Evo y luego fuimos al escenario. Los acuerdos eran sobre otro tema, sobre el tema agrícola y de maquinaria. Se paró el presidente Kirchner, lo miró al presidente Evo y le dijo: "Compañero Evo, sé que las empresas petroleras te están boicoteando y bloqueando con la inversión. Evo, cuando tú me digas, échame una llamada y toda la plata que te deberían dar las empresas petroleras y no te la quieren dar, yo te la voy a dar y vas a invertir en petróleo y en gas". Al mes de esta "amenaza" del presidente Kirchner, estaban las empresas de petróleo enfiladas para hacer sus inversiones.

Hablo de un régimen impositivo elevado. Tenemos acuerdos con la inversión extranjera y, de hecho, las economías actuales se están moviendo en un régimen estatal y privado con la inversión.

Me traje aquí las obras completas de Lenin, son mis obras de cabecera, tengo que estar leyendo a cada rato. Es una edición argentina, Cartago, de los años 70 y 80. Obras completas de Lenin en 42 tomos. Hago referencia a esto porque hay cierta izquierda radical que critica esta actitud y dice: "¿Cómo es posible que un gobierno revolucionario que ha estatizado el gas y el petróleo mantenga acuerdos con empresas extranjeras?". Están aquí a la mano los textos de Lenin (en el tomo 35 y 36) donde se refiere a las concesiones. Lenin concesionó el gas, el petróleo, los ferrocarriles y la producción maderera. Y la defendió ante los bolcheviques. El argumento que decía Lenin, en un texto que se llama *Las condiciones en que el gobierno soviético admite las concesiones y el significado de esto*, era el siguiente: "Sin embargo, dentro de los límites indicados y mientras el sistema de transporte y la industria siga en manos del proletariado, estas concesiones no son un peligro para el socialismo. Al contrario, el desarrollo del capitalismo controlado y regulado por el Estado proletario es ventajoso y necesario dentro de ciertos límites, en un país de pequeños campesinos extraordinariamente arruinado y atrasado porque puede acelerar el restablecimiento inmediato de la agricultura y el abastecimiento de las ciudades. Con mayor

razón puede decirse lo mismo de las concesiones. Sin desnacionalizar nada, el Estado obrero arrienda a los inversionistas extranjeros determinadas minas, explotaciones forestales, explotación petrolera para obtener de ellos equipos y maquinarias complementarias que nos permitirán luego acelerar la restauración de una gran industria soviética". Les leo esto porque a veces hay entre los compañeros de izquierda ciertas falsas lecturas que dicen: "¡Están traicionando!". No se está traicionando nada.

Aquí Lenin nos dice dos cosas: mientras el poder del Estado está en manos del movimiento revolucionario y mientras el Estado pueda controlar los procesos de expansión de esta actividad, se necesita esa tecnología que nosotros no tenemos. Bolivia no produce maquinaria perforadora. Bolivia no tiene suficientes recursos para explorar todo su territorio. Necesitamos de otros que sí los tienen, siempre y cuando no se pierda el poder del Estado para controlar, regular y absorber ese conjunto de inversiones para que, en un momento determinado, con ese conocimiento y recursos, los botemos para afuerita a los "cumpas" y nosotros asumamos con capacidad técnica y financiera el desarrollo de esas actividades.

Este conjunto de medidas (mecanismos de regulación, procesos de nacionalización e incremento de impuestos) están permitiendo a los Estados latinoamericanos la retención del excedente. Si el neoliberalismo se caracterizó por la externalización del excedente, ahora lo que hacemos es que el excedente económico de la riqueza se internalice y comience a circular, ampliando el mercado interno y el conjunto de los esfuerzos comunes. Reforzando la soberanía estatal y la capacidad de autodeterminación, es decir, la capacidad de la nación de darse sus propios fines y horizontes.

Además, esto nos permite una mejor inserción en los procesos de mundialización económica. Ningún país de América Latina que ha llevado adelante procesos de nacionalización se ha aislado de los mercados mundiales. Eso fue lo que nos decían: "¿Cómo van a nacionalizar? ¡Vamos a quedar aislados! ¡Nadie va a querer comprar a Bolivia! ¡Bolivia no va a poder exportar nada!". No es cierto. Hoy, con el presidente Evo, exportamos al mundo cinco veces más que hace cinco años. Hemos nacionalizado, hemos subido los impuestos y hemos recuperado soberanía. Seguimos exportando, pero en los procesos de vinculación con los mercados internacionales el Estado está ubicado de mejor manera. La estrategia es comenzar a direccionar la mayor parte de nuestra producción hacia el ámbito regional. Hoy día, en Bolivia, cerca del 50% de las exportaciones es al mercado continental: gas a Brasil y Argentina; soya, aceite de soya y madera a Ecuador, Perú, Venezuela, México. También exportamos a Europa y a Asia, pero

la mayor parte de nuestras exportaciones se están concentrando en el mercado regional latinoamericano y de una manera sana. Porque si hubiéramos confiado únicamente en el mercado europeo, ahorita estaríamos con los precios derrumbados. Lo que nos ha permitido el crecimiento de la economía boliviana es esta confianza en el mercado latinoamericano y la mirada a Asia (China, Vietnam, Corea, Japón) que es donde estamos comenzando a concentrar las mercancías. Es decir, el Estado puede tener una mirada geopolítica de sus decisiones. Sin un Estado fuerte eso es imposible, porque uno tiene que estar subordinado a las decisiones de la empresa madre que está en Europa o Estados Unidos y que va a hacer recaer sobre nuestros países sus pérdidas y fracasos. En este caso ya no; el Estado ahora puede, bajo ciertos límites, direccionar decisiones que protejan a su población.

Esta primera característica de la economía posneoliberal no es una estatización total de la economía. Ni Bolivia ni Venezuela ni Ecuador ni Argentina han tomado la decisión de estatizar toda la economía; lo que han hecho es estatizar áreas claves donde se genera el excedente económico, donde se genera la mayor cantidad de riqueza. En Bolivia es el gas, el petróleo, la energía eléctrica y las telecomunicaciones; minería, parte sí y parte no; servicios, no; actividad semiindustrial, no; manufacturas, no; transportes, no. Solo áreas donde se genera el excedente que luego será redistribuido.

Tampoco es una repetición de la estrategia de sustitución de importaciones de los años 40 y 50, que dio lugar a la mayor industrialización de América Latina. El Estado en ciertas áreas se está ubicando y eso le permite apoyar procesos de inversión privada de bolivianos nativos tanto en agricultura, como en pequeña industria y artesanía. Por lo tanto, no es una repetición del viejo capitalismo de Estado. Es otro tipo, es posneoliberalismo. Tampoco es como sucedió en los años 30 y 40 cuando la estatización fue para crear burguesía. La mayor parte de los recursos que el Estado hoy tiene en Bolivia (y creo que lo mismo está pasando en Venezuela), no se los privatiza vía transferencia a la burguesía. Lo que se hace es redistribuir la riqueza entre los más necesitados: los ancianos, las mujeres embarazadas, los niños, los campesinos, los indígenas.

Bolivia tiene hoy la tasa de transferencia de recursos del Estado más elevada del continente. Cerca del 2,7% del PIB nacional se transfiere a los sectores más vulnerables. El que nos sigue en transferencias es Ecuador con 1,2%, luego Brasil con 0,7% y Argentina con un poco menos. Esto es así porque somos un país demasiado pobre, la gente ha sido, durante siglos, demasiado pobre y entonces requiere que el esfuerzo del Estado se destine a los sectores más vulnerables

a través de un régimen de bonos, subvenciones y creación de seguros sociales especialmente para las personas mayores.

Una segunda característica del posneoliberalismo es que a partir de esta generación de excedente y riqueza económica se produjo una redistribución. Ya les di los datos. Seguramente estén pasando cosas parecidas en otras partes del continente. La pobreza en Bolivia se ha reducido en los últimos cinco o seis años a una velocidad acelerada: de un 40% o 45% a un 20%. Los salarios han tenido un incremento notable. Hemos duplicado los ingresos salariales. Somos el cuarto país que ha vencido el analfabetismo en el continente, con el apoyo de los hermanos de Venezuela y Cuba. Estamos cumpliendo y hemos rebasado las metas del milenio en cuanto alcantarillado, agua potable y riego para nuestra población. Hemos mejorado los índices educativos tanto para estudiantes universitarios como para las escuelas. Se están creando escuelas después de treinta años, cuando los jóvenes eran educados en casuchitas que se caían. Estamos llevando adelante procesos de descolonización de las comunidades indígenas que hoy ocupan el control del aparato del Estado. Sus culturas, idiomas y tradiciones han sido revalorizados, respetados, incluidos y forman parte de nuestro patrimonio nacional. Nunca más serán clandestinizadas.

Es decir, los procesos de nacionalización, incremento de impuestos y recuperación del control de la economía nos están permitiendo crear a nuestro modo algo que nunca tuvo Bolivia, un Estado social, un Estado garantista de derechos. No hay derechos si no hay recursos.

Estamos construyendo un conjunto de derechos y, a veces, esta construcción lleva a tensiones, conflictos y enfrentamientos. Han estado ustedes atentos al último enfrentamiento entre mineros asalariados y cooperativistas. Es complicado y doloroso. Podemos tardar tiempo, es conflictivo, pero hoy en Bolivia la definición de la riqueza común (gas, petróleo, minerales) es decidida por el común, por todos. Ya nunca más un presidente, una embajada y una empresa extranjera van a decir qué pasa con el gas o con el petróleo o con la minería. Hoy es el trabajador, el asalariado, el cooperativista, los vecinos, las comunidades los que tienen que encontrar un consenso. Para nosotros, eso es democracia. Es decir, que la riqueza del Estado la definan los propios trabajadores es el sinónimo y la garantía de que estamos avanzando en democracia.

Una tercera característica de este régimen posneoliberal es la ampliación del mercado interno y una mejor inserción internacional. Bolivia ha estado manteniendo un ritmo de crecimiento histórico y, de hecho, está viviendo el proceso de expansión económica más importante en ochenta años. ¿Cuál es el secreto de esto? Estatización de ciertas áreas fundamentales y apostar por el

mercado interno. Las transferencias, los bonos para las mujeres embarazadas y para los niños en las escuelas, la renta para los mayores de 60 años, lo que hacen es distribuir riqueza internamente. ¿Qué hace la gente con ese dinero? Compra alimentos, ropa, útiles escolares. Dinamiza el mercado interno. La mitad del crecimiento boliviano histórico del 5% anual se debe al mercado interno; la otra mitad, a los precios internacionales de exportación. De tal manera que cuando hubo la crisis de 2008 y los precios del gas, el petróleo y los cereales se cayeron, el crecimiento boliviano logró mantenerse en un 3%, que fue superior al del resto del continente.

Hay que andar vinculado al mundo, pero con los pies en el país, mejorando el consumo local de la población, sus ingresos y sus gastos. Mercado interno y exportación intentando lograr un equilibrio sin apostar exclusivamente a una de esas áreas. No hay autarquía, tenemos una economía que se abre diferenciadamente hacia el mundo.

Una cuarta característica de este posneoliberalismo es la desmercantilización selectiva de la economía. ¿Qué significa esto? Que en ciertas áreas y actividades básicas de la población no tenemos por qué movernos con la lógica del mercado. No es desconocer sus reglas, es simplemente decir que hay ciertas áreas básicas imprescindibles en las que el Estado debe intervenir para introducir no una lógica de mercado sino una lógica de uso. Aplicando el concepto de Marx de *El capital*: no es la lógica del valor de cambio sino la lógica del valor de uso, de la utilidad.

Esto lo estamos haciendo en varias áreas: electricidad, precio de los combustibles, transporte, créditos, infraestructura productiva, salud y educación. Hoy en día en Bolivia, por cada litro de gasolina que uno compra, el Estado está subvencionando 1 dólar. Si usted va y compra diez litros, 10 dólares le dio el Estado. Si trabaja como taxista y compra cuarenta litros, 40 dólares le dio el Estado como subvención. Si es camionero y usa doscientos litros, 200 dólares le dio el Estado. Es una transferencia fuerte y quizás en otros momentos de debilidad del Estado, esa transferencia hubiera sido catastrófica. Quisimos cambiarla y la gente nos dijo: "no nos lo quites tan rápido". Y lo entendimos, eso fue en 2010 con el "gasolinazo", que en el fondo tenía que ver con que si se podía sincerar un poco el precio de la gasolina. Porque nosotros no producimos toda la gasolina que consume el país. Nuestros campos son de gas, no son de petróleo. Una buena parte del diesel la compramos al extranjero y la otra a Argentina. Subvencionamos al campesino que tiene su tractor y al transportista que tiene su transporte, pero también subvencionamos al magnate que tiene su Hammer o su Mercedes Benz y que está dando vueltas como moscas

persiguiendo señoritas. También los estamos subvencionando a ellos y eso no es correcto, no es justo. Quisimos nivelar y la gente dijo: "No. Es correcto lo que haces, pero no lo hagas todavía". Y tuvimos que retroceder, esa fue la explicación de este problema de hace dos años sobre la nivelación de los precios de la gasolina. Pues bien, hemos retrocedido en esa decisión. Buena parte de la subvención va para quien no lo necesita, otra parte sí y otra parte se va de contrabando. Porque yo cruzo la frontera de Perú con un bidón de diez litros de gasolina y ya tengo 10 dólares al día. Si cruzo caminando con dos bidones ya tengo 20 dólares al día. En treinta días, tenemos 600 dólares por solamente caminar, pasar de aquí a la puerta. No está bien, pero hemos oído al pueblo y hay que mandar obedeciendo a ellos. Nos han dicho que no lo hagamos todavía y por eso no lo estamos haciendo.

Lo que quiero reivindicar es la posibilidad que tiene un Estado revolucionario y progresista de introducir lógicas de valor de uso, en el sentido marxista del término. Lógicas de utilidad. Significan gasto, transferencia de dinero, pero también que en ciertas actividades de la vida de la persona la satisfacción de sus necesidades no tiene que necesariamente moverse por la lógica de compra y venta del mercado. Es posible otro mecanismo de satisfacción: la lógica del valor de uso. Es temporal y provisional, pero posible. Es decir, son pequeños hilitos y gotitas de socialismo, de distribución y justicia social que comienzan a deslizarse por la vida cotidiana. En algún momento esa gotita será un poquito más amplia, más ancha. En otro rato, no solo lo haremos nosotros, sino que lo hará también otro país y nos podremos asociar y proteger. Es decir que la lógica del mercado no es todopoderosa, puede, con dificultades y mucha lucha, ser gradualmente sustituida por la lógica de la utilidad, del valor de uso.

Un penúltimo punto que quisiera poner en consideración de este posneoliberalismo es el extractivismo. Se dice: "El presidente Evo ha empoderado al movimiento indígena campesino, está descolonizando, hay mayor soberanía económica, se está distribuyendo riqueza y se están ampliando los derechos. Todo eso está bien, pero tiene un error, un pecado capital, sigue prisionero de la lógica extractivista. Es decir, sigue prisionero de la lógica de producción acelerada de materias primas. Y eso, entonces, lo descalifica. Ya no es un gobierno revolucionario sino un pinche gobierno extractivista".

Pongámonos serios en el debate del extractivismo. Desde mi punto de vista, es simplemente una etiqueta. No es una argumentación seria descalificar a un gobierno por extractivista, por varios motivos. Toda economía, de una u otra manera, aun aquella basada en el intelecto que se traduce directamente en riqueza material, modifica la naturaleza. No hay economía que no modifique la

naturaleza, que no extraiga algo de la naturaleza. La economía no vive del aire, aun las ideas para existir deben objetivarse en materia, en cosas. Toda economía es, por definición, transformación de la naturaleza, incluso las economías más orgánicas y comunitarias. A su modo, han tenido que producir modificaciones de la naturaleza y han tenido que extraer de la naturaleza.

Pongo el caso de la economía comunitaria agraria en tierras altas (el altiplano) o la economía en tierras bajas. Estas han producido un impacto. El poder de alimentar a 1, 2 o 3 millones de personas alrededor del lago, en tiempos de Tiahuanaco, ha llevado a una modificación estructural de la geografía de los cerros y del curso de los ríos para acrecentar en grandes distancias la producción de alimentos.

Hagamos lo que hagamos siempre va a tener un impacto en la naturaleza para obtener los medios de vida. Claro, pero hay impactos e impactos. Hay algunos impactos destructivos que modifican drásticamente el entorno natural y hay otros benignos que modifican parcialmente la estructura natural, pero preservan el entorno medioambiental. Las primeras son fuerzas destructivas, las segundas son fuerzas productivas. Toda sociedad, a su modo, modifica el medio ambiente. Lo ideal, en una sociedad como la capitalista predominante que cada vez está convirtiendo más sus fuerzas productivas en fuerzas destructivas de la naturaleza, es buscar fuerzas que restablezcan un diálogo más convivencial entre ser humano y naturaleza.

Les digo unas cosas sobre este punto: ¿Cuál es la naturaleza del capitalismo? Generar ganancia. Si para ello tiene que matar personas y eso le da ganancia, el capitalismo lo hace. Si para generar ganancia habrá que desaparecer bosques, lo hará el capitalismo. Si para generar ganancias hay que cambiar el curso de los ríos y hay que contaminar lagos, lo hará el capitalismo. Pero si preservar el bosque da ganancia, el capitalismo también preservará el bosque. Eso es algo que los compañeros críticos se están olvidando y es lo que está sucediendo en varios lugares de América Latina, Asia y África.

Si uno entra en una lógica medioambiental fundamentalista, no va a poder darse cuenta de que uno también puede ser objeto de una utilización medioambiental del capitalismo. Es lo que está pasando con algunos lugares de la amazonía en Bolivia, Ecuador y Brasil. Hay empresas extranjeras en el Norte que logran sustanciales reducciones de impuestos en sus países. Por lo tanto, logran ganancias extraordinarias si certifican que en algún lugar del mundo (mejor si es América Latina) han preservado 0,5 o 1 millón de hectáreas de bosque. Es decir, si han reducido la emisión de gases de efecto invernadero. Se trata de empresas de autos o carbón que, en algún lugar de Europa, obtienen ganancias

extraordinarias por 20 millones de dólares al no pagar impuestos a cambio de agarrar 3 millones de dólares, entregar a una ONG que va al bosque e impide que entre el Estado, resguarda ese bosque como territorio casi no estatal y ya.

A eso hemos denominado una *plusvalía medioambiental*. Preservo el bosque aquí, qué bien. El compañero de la ONG dice: "estoy enfrentando al capitalismo porque estoy defendiendo el bosque, estoy impidiendo su depredación". Pero ese compañero de la ONG no se da cuenta de que en su acto una empresa de Noruega, Holanda, Francia o Inglaterra ha obtenido 200 millones de dólares de ganancia por su trabajo protector del bosque. Es decir que hay que ser muy cuidadosos cuando uno plantea el tema del medio ambiente. Por supuesto que hay que protegerlo y más aún los bolivianos y los latinoamericanos que venimos de una cultura agraria dialogante con la Madre Tierra. Nosotros debemos ser los primeros en garantizar la protección del medio ambiente, pero sin caer en la trampa de convertirnos nosotros en los guardabosques de las empresas depredadoras del Norte.

Tenemos que preservar el medio ambiente pero también tenemos derecho a tener agua, luz, transporte, escuela, hospital y un buen salario. ¿Por qué se nos quiere prohibir eso? Se quiere congelar a los bolivianos como núcleos protectores y empobrecidos del medio ambiente. Hay que proteger el medio ambiente, pero con escuelas, pozos sanitarios, electricidad para el niño o la persona en su casa, capacidad de transporte para mover sus productos; hay que encontrar el equilibrio. Pero hay compañeros que nos dicen: "no toquen nada, no saquen ni un gramo de mineral, no toquen una molécula de gas porque son extractivistas y están destruyendo a la Madre Tierra". ¿Y quién va a dar el salario al guardabosque? ¿USAID?, ¿la embajada norteamericana?, ¿la Shell?, ¿la Texaco?, ¿quién?, ¿el gobierno norteamericano? Ese es el dilema cuando uno asume un medioambientalismo fundamentalista deshistorizado y aborda mal el tema.

Los bolivianos vamos a defender al medio ambiente, nos hemos comprometido. Está en nuestra Constitución, en nuestras leyes, en el presidente Evo y lo que él representa. Pero también el presidente Evo tiene la obligación y la necesidad de que cada hermano indígena, campesino y originario tenga luz eléctrica en su casa, la posibilidad de comunicarse con su celular, la posta sanitaria y la escuela decente con su computadora. ¿Y de dónde vamos a conseguir eso?

Tocamos el gas y los minerales y nos dicen: "¡Extractivista! ¡Pecado!". ¿Saben qué? Algunos de los compañeros que se llenan la boca de extractivismo, cuando estaban los neoliberales, que ellos sí depredaban todo para llevarse afuera, no hablaban de extractivismo. Entonces aquí nuevamente reivindico el leninismo, en la respuesta que da Lenin en un texto muy lindo cuando le critican por qué

no están construyendo el comunismo y por qué están trayendo inversión extranjera. Hoy la sociedad boliviana (como en su momento el pueblo ruso) tiene derecho a alcanzar un mínimo de necesidades básicas históricamente negadas para nuestra población. Tenemos el derecho de utilizar las materias primas de una manera controlada y regulada para formar a nuestra gente, para prepararlos en el conocimiento, en la ciencia y en la tecnología, para que dentro de unos años podamos pasar a procesos de industrialización y generación de riqueza con base en el conocimiento y las ideas y ya no en la generación de materias primas. Tenemos que prepararnos para eso, no lo vamos a hacer ahorita. Hoy estamos pensando cómo garantizar la comida para dormir bien. No hay tiempo para pensar en los símbolos y en la producción de conocimiento, porque tenemos que estar abasteciéndonos de la comida diaria.

Entonces, garanticemos la comida diaria, que ningún boliviano vaya a dormirse con hambre, que no falte salud y educación y que todos los jóvenes tengan la opción de entrar a las universidades. Que haya científicos y técnicos aymaras, quechuas, guaraníes, mujeños, trinitarios que sepan recuperar los saberes y las fuerzas productivas ancestrales para poder plantear un tipo de producción que ya no se sustente en el extractivismo de materias primas. Necesitamos un período de transición de algunos años para abastecernos de esa capacidad productiva. Nos quieren pedir a nosotros, en seis años, lo que el capitalismo no ha sido capaz de construir en quinientos. Aquí no solamente hay una irresponsabilidad, sino que hay una impostura política de algunos compañeros que dicen ser de izquierda, pero, en el fondo, están sirviendo a intereses de derecha muy conservadores.

Hay que superar el extractivismo, por supuesto, y con más razón nuestra cultura, el mundo indígena, portador de una racionalidad dialógica y convivencial con la naturaleza, sí. Necesitamos las condiciones materiales, productivas y científicas mínimas para permitirnos ese salto. De eso se trata.

El cuarto punto quedaría resumido así: este posneoliberalismo es un conjunto de economías que están utilizando, reguladamente, lógicas productivas extractivistas en una perspectiva que tiene que ser superada una vez que se garanticen satisfacciones mínimas de necesidades, de aprendizaje, de conocimiento y de producción científica.

El quinto punto no es tanto algo que ya se está dando, sino que debería darse en este modelo económico posneoliberal. El posneoliberalismo que supera el liberalismo aún se desenvuelve en los márgenes del régimen del capitalismo. Eso hay que decirlo claramente. Pero lleva en sus entrañas un potencial, no solamente posneoliberal sino poscapitalista, y así debe ser. ¿Dónde está la clave?

¿Cuáles son los elementos fundamentales para que este posneoliberalismo que estamos comenzado a transitar con mayor o menor intensidad países de América Latina dé el paso hacia un poscapitalismo creciente? Tiene que ver con el esquema de la conversión de la propiedad estatal en propiedad pública y de la propiedad comunal local en propiedad comunal universal. En ese esquema está anidado el potencial comunista, socialista y poscapitalista.

Hemos dicho que el Estado, por los márgenes de control y de excedente que tiene, puede avanzar en actividades no mercantiles (de valor de uso) pero tiene que dar un paso más allá en hacer de la propiedad estatal, propiedad pública. Es decir, la propiedad del Estado que no solamente esté bajo control de los administradores del Estado (necesarios) sino, gradualmente, bajo control de la propia sociedad. Esa es la conversión de la propiedad estatal en propiedad pública en la medida en que ya no son los funcionarios del Estado los que deciden su destino (por muy electos democráticamente que sean), sino que es la colectividad la que define el destino de esos recursos (agua, petróleo, gas).

Al mismo tiempo, es también el Estado progresista y revolucionario el que tiene las posibilidades de potenciar aquella propiedad pública no estatal. Hay una propiedad pública que no es del Estado, que es de las comunidades barriales, de asociaciones obreras insurrectas que han asumido el control de las empresas para salvar su trabajo; pedazos de tierra de comunidades agrarias y campesinas que aún preservan esta propiedad común o comunal de ciertos recursos como el agua y la tierra de pastoreo en Bolivia. Y es el Estado que, así como tiene que esforzarse para hacer lo estatal público y democratizar la gestión y la definición del Estado, a la vez tiene que utilizar recursos para reforzar estos atisbos de autogestión y comunitarismo.

En el caso de Bolivia (creo que aquí se dio algo similar), una empresa textil quiebra no porque no había mercado sino porque el patrón agarraba las ganancias y las utilizaba para comprarse el último Roll Royce, el último Mercedes o una casa en Miami. Fracasa y no tiene dinero para pagar al banco. La empresa se vuelve insolvente y cierra. ¿Qué hacen los compañeros obreros? Dicen: "compañero Evo, préstanos dinero, nosotros vamos a comprarnos la fábrica, vamos a pagar la deuda y la vamos a administrar nosotros". El presidente Evo les entrega 1 millón o 2 millones de dólares, pagan la deuda y comienzan a autogestionar. No fue una autogestión impuesta por el Estado, eso no funciona. Fue una iniciativa de autogestión que surgió de los propios trabajadores en situación de pérdida de su fuente laboral. Está funcionando muy bien, produce, los trabajadores administran, contratan, regulan, venden y cumplen

su obligación con el banco del Estado para pagar la deuda. El Estado, en esos casos, puede fomentar una iniciativa autogestionaria de la sociedad.

El Estado puede también potenciar los sistemas de riego de las comunidades, ancestralmente construidos y regulados pero que enfrentan problemas de sedimentación de tierras o secamiento de los pozos. Allí el Estado puede invertir para mejorar el abastecimiento de agua y dejar que eso siga funcionando como una administración autorregulada por las comunidades y, más bien, buscar que la comunidad de al lado se articule a esta lógica de administración comunitaria de un bien público no estatal como el agua.

La clave en este tránsito, en este proceso de comunitarización y socialización de la propiedad y de la administración de bienes públicos, está en la democratización del Estado. Ese es el puente. ¿Cómo se pasa de la propiedad del Estado a la propiedad pública? ¿Cómo se pasa de la administración de los funcionarios del Estado con un pensamiento universal, progresista y comprometido a unos recursos administrados por la propia sociedad? La democratización.

No es fácil, les voy a dar un ejemplo que nos sucede en la mina de Huanuni. Huanuni es una mina de estaño, muy antigua y rica que hemos nacionalizado. Como era de esperar, el movimiento obrero con gran experiencia organizativa, aunque la propiedad es del Estado, rápidamente ha asumido el control de la gestión. Nombraron gerente e ingenieros, regularon inversiones y fijaron salarios. Es el ejemplo más avanzado en Bolivia de autogestión obrera: la mina de Huanuni. Formalmente del Estado, realmente bajo control obrero.

Hasta ahí todos felices, pero ¿qué sucede cuando el excedente que genera la mina se internaliza solamente en los trabajadores? Es una de las tentaciones. Hay 10 millones de dólares de ganancia y se decide aumentar el salario. Una parte para inversión en tecnología y otra parte para inversión en salarios, tiene derecho. Tantas décadas y siglos ellos, sus padres y abuelos habían vivido en un régimen de extrema miseria y ahora pueden decidir el destino de su producción, pero al concentrar el excedente en la satisfacción de sus necesidades dejan de lado el beneficio universal del resto de los bolivianos. Entonces es una autogestión a medias porque autogestión en el sentido revolucionario no es "cada cual aproveche lo que pueda de lo que tiene", es "cada cual produzca lo que pueda y universalice, socialice con los demás la riqueza de lo que produce".

Aquí hay un límite de la propia conciencia de clase obrera, de su propia experiencia. No es un límite insuperable. Habrá que dialogar, conversar en esta perspectiva más universalista. Eso es, en el fondo, el comunismo. El comunismo es la capacidad que van a tener los productores de asumir el compromiso con el resto de la sociedad en el uso y el disfrute de la riqueza que ellos producen.

Si aquí produzco papas, allá minerales y por allí gas, asumo el control de la producción, pero la asumo con la perspectiva del beneficio del resto de la comunidad social y no solamente la corporación porque esa es una forma de privatizarla; más democrática, pero de privatizarla.

Creo que ahí está la clave del poscapitalismo. En Argentina, Venezuela, Bolivia, Ecuador, tenemos experiencias ancestrales de lo comunitario local. Hay experiencias de autogestión modernas de empresas y recursos. Y hay presencia de un Estado progresista y revolucionario con la voluntad de pasar hacia el valor de uso en vez del valor de cambio. Así vamos a poder pasar de un posneoliberalismo (donde estamos ahora) a un poscapitalismo. Es decir, socialismo en marcha y construcción.

Quisiera quedarme con esos elementos de lo que el continente está haciendo como vanguardia planetaria para salir del neoliberalismo. Va a depender de la lucha que este salir del neoliberalismo se quede como una nueva forma de gestión más democrática y amigable del capitalismo o para que este posneoliberalismo se convierta en una transición hacia el socialismo. Es decir, hacia un nuevo modo de producción. Será la lucha y solamente la lucha la que defina eso.

3. El conflicto sociopolítico en Bolivia hoy (y otros aportes)*

Muy buenos días a todos ustedes, muchas gracias de verdad por el tiempo que se dan para venir a conversar, a dialogar un poco. Quiero agradecer, en primer lugar, al Centro Cultural de la Cooperación, que me está brindando este espacio tan lindo para poder conocer las inquietudes y preocupaciones de ustedes. Hubiera sido más lindo tener más tiempo para oír más sus reflexiones, pero estos viajes son así, de agendas bien apretadas, y no podemos quedarnos mucho tiempo más. Mañana el presidente Evo viaja a Rusia, entonces nos corresponde estar allí en el país para atender los temas de gestión. Quiero saludar al compañero Juan Carlos Junio y a Atilio Boron (que están en la mesa), a las autoridades, diputados, embajadores que han venido, dirigentes sociales, estudiantes, compañeros de Bolivia. Le pedí a Atilio que hiciéramos esta modalidad de diálogo porque no me daba tiempo para preparar una segunda charla (en la tarde tengo que estar en la Universidad de la Plata para recibir un *honoris causa*, entonces podía preparar una sola charla), y entonces le dije: ¿qué tal si mejor oímos lo que le preocupa a la gente, qué les está llamando la atención, qué les inquieta sobre Bolivia o sobre el mundo, y uno ver la manera en como puede colaborar a esclarecer esos temas que son parte de las preocupaciones de ustedes?

Voy a comenzar con la primera pregunta que me han acercado, que tiene que ver con la conflictividad social en Bolivia: el tema de la carretera que pasa por un parque, por un territorio indígena, el tema de la Central Obrera Boliviana (COB) (recientemente ha habido una movilización). Entonces uno se pregunta: ¿qué está pasando en Bolivia?, ¿qué es lo que sucede?, ¿qué están significando estas movilizaciones y estas luchas? Lo primero que hay que

* 27 de junio de 2013. Disertación en el Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=bhn91kXI4To&t=2s&ab_channel=culturalcoop (primera parte) y en https://www.youtube.com/watch?v=JancZmnonmM&ab_channel=culturalcoop (segunda parte).

abordar para entender el proceso boliviano, y creo que también en buena parte de Latinoamérica, es que son el resultado de un proceso de derrumbe de los antiguos sistemas político-partidarios y del antiguo Estado, del antiguo régimen de dominación. Aquí en Argentina, también pasó lo mismo en Brasil, en Ecuador, en Venezuela, en Bolivia, durante dos o tres décadas se estableció un régimen de mediación política sustentado en partidos políticos liberales que habían logrado crear como una "rosca", una élite que se reciclaba y se turnaba en los puestos públicos, y que había asumido la ideología del libre mercado, de la globalización, de las privatizaciones, mientras el pueblo (los obreros, los campesinos, la juventud) simplemente eran votantes y consumidores. Una política concentrada en estas élites profesionales de la política, donde de rato en rato incursionaba algún excéntrico que era rápidamente incorporado a los mecanismos de dominación, y el pueblo solamente era considerado como eso, como votante cada cuatro o cinco años, o como consumidor cada día en los supermercados, en las tiendas y en las calles. Ese sistema se derrumba en el continente, en algunos países de manera más rápida, en otros más lenta, pero se derrumba por la incursión, por la emergencia de la conflictividad, de las marchas, las movilizaciones, los cortes de ruta, los bloqueos, los piquetes, las protestas, las asambleas.

¿Qué significó eso? No solamente que se derrumbaba lo antiguo (la política privatizada y expropiada por un núcleo de profesionales de la política), sino que incursionaba la gente de la calle (la que camina siempre silenciosa, mirando el piso). Esa gente irrumpió en la política. Reunirse es irrumpir; agruparse, movilizarse y marchar es irrumpir y tomar parte en la toma de decisiones de un país. Una movilización siempre es una forma de democratización, de ampliación de la participación democrática. Está pasando ahora en Brasil, está pasando en Bolivia. Y pasó en Bolivia entre 2000 y 2005: una irrupción de sindicatos, comunidades, colectividades urbanas, comerciantes, estudiantes que decían: "tenemos derecho a participar, tenemos derecho a reclamar, y lo vamos a hacer de manera colectiva, de manera común, debatiendo los asuntos que antes solamente eran asumidos por un pequeño grupo de profesionales del poder y ahora los asumimos nosotros como ciudadanos". Esta fue una gigantesca irrupción democrática en el caso de Bolivia y permitió visibilizar nuevas colectividades, nuevos grupos, o antiguas asociaciones que se revitalizaban asumiendo el debate sobre los asuntos comunes: el gas, el petróleo, la asamblea constituyente, el parlamento, la justicia, la distribución de la riqueza, la igualdad de derechos. Irrumpen en el escenario los movimientos sociales, que son portadores de democracia y de participación, ya que los viejos canales,

las viejas estructuras, se habían mostrado insuficientes, bloqueadas o falsas. Entonces, la población crea nuevas estructuras de participación. Esto es el gran ciclo rebelde de las luchas sociales en Bolivia que emerge en 2000, 2001, 2003, 2005, 2007, 2009, y transforma totalmente el Estado boliviano, porque estas estructuras de movilización, de participación y de decisión son portadoras de una voluntad de poder.

¿Qué es tener voluntad de poder, recogiendo esa frase nietzscheana, pero que la podemos aplicar aquí? Es el impulso, el ímpetu colectivo de debatir y asumir lo común, lo universal, lo que es de todos en la sociedad. Y esa es la plataforma histórica que da lugar a la presencia y a la victoria del presidente Evo Morales, un dirigente indígena, campesino y productor de hoja de coca que defiende una cultura frente a los extranjeros que querían erradicar la hoja de coca, que se funde con la lucha por el agua, por el gas, por el petróleo y por la asamblea constituyente. Y en torno a eso se construye una especie de confederación de movimientos sociales que va a dar lugar al Movimiento al Socialismo (MAS, el instrumento político), que luego convierte su fuerza de movilización en fuerza electoral. Es decir, que convierte su capital asociativo, de movilización, en capital electoral; hay una reconversión de capitales, de capacidades organizativas en capacidades electorales, y se da la victoria del presidente Evo.

Entonces, en el caso de Bolivia tenemos un gobierno que no es un gobierno de partidos, sino de una flexible, elástica confederación negociada de movimientos y organizaciones sociales. Eso es el gobierno del presidente Evo. Con una virtud: ¿qué es lo que permite convertir a estas asociaciones, colectividades, sindicatos y comunidades que cotidianamente defienden sus intereses locales?, ¿qué es lo que convierte a esas estructuras territoriales (que existen hace cinco, diez, veinte, treinta, cuarenta, cien, doscientos años) en fuerza de poder? La capacidad de haber gestionado, haber asumido el control, el debate, la construcción y la defensa de lo que es común a todos. ¿Qué hay en común entre un sindicato de productores de hoja de coca con un gremio de comerciantes que vende artesanías en La Paz?, ¿qué hay de común entre el sindicato de petroleros que extrae el gas con los compañeros comunarios aymaras o quechuas de tierras altas?, ¿qué tienen en común? Parecen no solamente clases, sino culturas, naciones muy diferentes. ¿Qué tienen en común entonces?, ¿qué es lo que los hace partícipes de una comunidad? Pues eso es lo que hizo Evo Morales, lo que hizo el MAS. Fueron y son estructuras de movilización que se ponen a debatir lo que debe ser común a todos, por ejemplo, las empresas privatizadas. Dicen: "Bueno, señores, estas empresas que anteriormente eran nuestras, deben volver a ser nuestras, tienen que ser nuestro patrimonio común". Y ahí el aymara del

altiplano, el cocalero del valle, el petrolero del chaco, el joven estudiante de la universidad (que viven en mundos aparentemente aislados) se sienten partícipes de una misma comunidad política. Lo mismo va a suceder con el debate en torno a la asamblea constituyente. Tanto el aymara, o el quechua, o el guaraní (indígenas), con el campesino del valle, con el profesional de la ciudad, con el comerciante o el transportista, coinciden en que es tiempo de hacer una especie de pacto colectivo, de diseño institucional en el que todos se sientan partícipes de ese diseño de la casa, de las leyes, de las formas organizativas del poder. Surge el debate entonces en torno a la asamblea constituyente o a los derechos de los pueblos indígenas, centenariamente marginados.

En este ciclo de los años 2000, las organizaciones sociales que permanentemente habían estado atrincheradas en lo local, lo gremial, lo corporativo comienzan a construir una agenda común, de preocupaciones y temáticas comunes que juntan a todos. En Bolivia hay cosas muy puntuales que han unido a los bolivianos. Un autor muy importante que conocemos en Bolivia, René Zavaleta, decía que en Bolivia cada valle es una patria; y lo que nos ha unido ha sido la guerra que perdimos, o el fútbol, que al final también lo perdimos. Muy pocas cosas unen a un pueblo tan diverso como el boliviano, no solamente de clases sociales, sino de identidades culturales. Somos un país con 36 naciones indígenas, que vive la modernidad del siglo XXI (con internet, *iPhone*, celular) y el arado egipcio del siglo XVI, simultáneamente en un mismo espacio geográfico. Es una sociedad con muchos contrastes, que seguramente es común a América Latina, pero en Bolivia esas diferencias están exacerbadas. Pues en medio de eso, asamblea constituyente, derechos de los pueblos indígenas, estatización de las empresas públicas, industrialización de los recursos naturales surgen como un ideario que comienza a articular al gremio, al sindicato, a la comunidad, al *ayllu*, al grupo de jóvenes, al grupo de profesionales, y generan una voluntad nacional.

¿Por qué hago todo este relato? Porque el gobierno del presidente Evo surge de la movilización, emerge de la movilización social. Su núcleo, su base electoral, su base de sustento y de respaldo, son organizaciones sociales fogueadas en décadas en la movilización social por la defensa de sus intereses locales y, recientemente, por la defensa de sus intereses comunes. Entonces, si en Bolivia hay movilizaciones, como tenemos más o menos recurrentemente cada año (es como una especie de ciclo de la acción colectiva, casi predeterminado, entre febrero y abril), por ejemplo, de la COB por el tema salarial, o de los maestros, o de los salubristas, igualmente por el tema del salario o de sus derechos, es algo normal, no tenemos por qué escandalizarnos. Es más, uno tiene que ver

la acción colectiva como parte de la vitalidad de un proceso revolucionario que se ha alimentado y que se va a seguir alimentando de la movilización.

Ese es un primer elemento que quería colocar como contexto. Resumo: toda movilización y acción colectiva es una forma de democratización, de participación y de develamiento de un problema; algo está fallando, los canales de mediación institucional no son suficientes, entonces la gente en la calle, ella misma, asume su propia representación, su autopresentación ante el Estado. Y eso es democracia en estado fluido, en estado vivo. Uno siempre tiene que verlo así. Puede haber movilizaciones con componentes conservadores o progresistas, pero independientemente de eso, una movilización devela un problema, saca a la luz un debate que no puede estar fluyendo por el camino normal y comienza a discutirse en la calle, en la asamblea, en la movilización, en el piquete, en el bloqueo. Ese es el primer elemento. El segundo elemento es que el presidente Evo es una criatura de la movilización, y la potencia de lo que sucede en Bolivia radica mucho también en la acción colectiva.

Ahora bien, sobre este escenario, el tema de la carretera, que ha tenido mucha repercusión a nivel internacional: ¿qué es el tema de la carretera? He escrito un librito (hago propaganda, lo pueden bajar de internet en la página web de la Vicepresidencia) en el que recojo las ideas centrales de esta reflexión (García Linera, 2013). La parte oeste (digámoslo así) de Bolivia es altiplano (donde está Potosí, Oruro y La Paz); la parte norte y este es amazonía. En la parte oeste estás a 4000 m sobre el nivel del mar; en la parte norte y este estás a 200 m sobre el nivel del mar. La parte del sud o sudeste es el chaco (muy parecido también al Chaco argentino). Entonces tenemos como tres grandes bloques y en el medio unos vallecitos (el valle de Cochabamba) de 1500 o 2000 m de altura: los valles interandinos. Entonces los tres grandes bloques son: altiplano, amazonía y chaco. En el altiplano está La Paz, y Santa Cruz (la ciudad más grande y cosmopolita que tiene Bolivia) está entre la amazonía y tierras bajas. Y desde tiempos del incario, pasando por la colonia y la república, la vinculación ha sido La Paz-Cochabamba-Santa Cruz (el eje que va de oeste a este) y hacia abajo Cochabamba-La Paz-Oruro-Potosí (donde estaba el Cerro Rico que alimentó la riqueza europea en el siglo XVI y XVII) y viene Tarija. El vínculo ha estado siempre centrado en esos dos ejes. La zona amazónica de Bolivia es donde el inca Huayna Cápac hizo el primer contacto entre las varias naciones indígenas amazónicas (centenares de naciones indígenas) y el mundo incásico. Y después de ese vínculo, que era entre el altiplano y la amazonía, nunca más se volvió a reconstruir la unión entre amazonía (que es casi la mitad del territorio de Bolivia) con el resto del país. Oímos siempre decir que Bolivia

es un país andino, pero en verdad es un país amazónico; tiene más amazonía que zona andina, pero nadie habla de la amazonía porque ha sido siempre un territorio que, desde tiempos del inca, en la colonia y en la república, parecía otro país. Para ir de La Paz a una población en medio de la amazonía, son cuatro días o en avioneta. Si queremos ir al rincón de la frontera con Brasil, con suerte, si no tienes avioneta, son cinco días (si es que no es tiempo de lluvia, porque si no es una semana o diez días).

Entonces esta zona amazónica, que es más grande que el altiplano, siempre se ha mantenido (o ha sido mantenida), de espaldas al resto de la estructura social y política boliviana. Hay pueblos indígenas diversos, más de cien naciones, que no fueron colonizadas por los españoles, pero que sí lo fueron por los republicanos para extraer madera, goma y quina, y casi, casi, exterminados, no en tiempos de los españoles, sino en tiempos de la República. Estoy hablando de 1860, cuando se da el ciclo de la goma en América Latina (en Brasil, Paraguay, Bolivia y parte del Perú) hasta 1940…, casi exterminados. Cuando se da la reforma agraria en 1952, ocurre una revolución y se distribuyen tierras en el altiplano y en el valle, pero en la amazonía y tierras bajas no se distribuye ni un centímetro cuadrado de tierra. Pueblos indígenas cada vez más reducidos, exterminados y sometidos al dominio de la hacienda. Ahí los hacendados tenían la propiedad de la tierra hasta donde llegaba la vista (hacia donde acabe el horizonte), y en medio de ellos tenían comunidades cautivas.

En los años 70, a este régimen hacendal de dominio en la amazonía se sumó la presencia de los organismos de "cooperación internacional", fundamentalmente agencias de cooperación norteamericana (ONG vinculadas a la cooperación norteamericana) que comenzaron a establecer zonas de reserva natural. Las reservas naturales en Bolivia, especialmente en la zona amazónica, no crean que han sido fruto de una demanda de los pueblos indígenas; han sido, ante todo, decisiones de gobiernos en tiempos de dictaduras y de Sánchez de Lozada. Se han declarado zonas y parques toda una franja que viene desde el norte de Argentina, pasa por Tarija, entra a los valles, entra a la amazonía, pasa por Perú y Ecuador, y llega hasta el Orinoco (es una franja geológica, considerada y convertida en parque en tiempos de la dictadura y de gobiernos neoliberales). Entonces, en la amazonía (este pedazo que es casi la mitad del territorio boliviano) está el hacendado, la ONG, la iglesia y después viene el pueblo indígena. A diferencia del occidente, donde hay una larga historia de lucha por el poder del pueblo indígena aymara o quechua, en la amazonía ha habido luchas también, pero aniquiladas, exterminadas por tiempos de extracción de la goma y la quina y de la hacienda. Ahorita es como dos países:

un occidente y unos valles con efervescencia popular, empoderamiento de los movimientos indígenas populares, clases antiguamente dominantes de empresarios en retroceso; y la amazonía, como una zona de atrincheramiento de las clases sociales conservadoras asentadas en la propiedad de la tierra.

¿Qué hemos hecho nosotros como gobierno? Primero, distribuir la tierra; hemos acabado con el latifundio. Porque uno dice: "Oiga, vicepresidente, tienen el parlamento". Entonces, hemos acabado con el latifundio. Les voy a dar un dato: en esta zona amazónica, hasta 2002, los hacendados entre la amazonía y Santa Cruz (la zona próspera de la agricultura, en el este) tenían 39 millones de ha; en 2012 tenían 4 millones de ha (pasaron de 39 a 4). Y los campesinos y pueblos indígenas, que tenían 17 millones de ha después de la reforma agraria, ahora tienen 37 millones de ha. Se ha acabado el latifundio, pero no se ha acabado la estructura cultural y política del latifundio: hacendado, ONG, iglesia y, recién, pueblo indígena. Otro dato: el hacendado clásico, dueño de extensas tierras de bosques y montañas, ya no tiene grandes extensiones, pero es el hombre que controla los mecanismos de intermediación. Por ejemplo, en la amazonía hay mucha madera, madera rica, que ahora está en propiedad indígena (TCO se llaman en Bolivia: Tierras Comunitarias de Origen, son 17 millones de ha). Pero el indígena no tiene el mecanismo de procesamiento e intermediación de la madera. ¿Quién lo va a hacer? El antiguo hacendado. Hay un texto de Marx, que escribió en 1849[9], en plena revolución alemana, en el cual describe cómo la gran propiedad de los terratenientes (*junkers*) va deviniendo gradualmente en gran propiedad agraria capitalista. Años después, Lenin la definirá como "vía *junker*", distinta a la "vía *farmer*" del capitalismo agrario basada en la pequeña propiedad campesina, por lo general fruto de procesos revolucionarios. Mientras la "vía *farmer*" es fruto de una gran revolución agraria, la "vía *junker*" es que la tradición de la hacienda deviene poco a poco en empresa capitalista. Pues aquí en la amazonía tenemos una especie de "vía *junker*", del hacendado que pierde la tierra, pero que deviene en el intermediario y en el procesador burgués. En

[9] Nota del autor para esta edición: "El texto al que hago referencia es un extraordinario discurso del joven Marx (1849), parcialmente traducido en Marx y Engels (1981). Allí, Marx establece la línea 'pactista' que asumieron los terratenientes prusianos (*junkers*) con la Corona durante la revolución alemana, en correspondencia con el proceso de aburguesamiento de la gran propiedad terrateniente. Kautsky retoma luego esta idea, y con más fuerza Lenin que Kautsky, al consagrar las 'dos vías' del desarrollo capitalista del agro. Me gusta este texto de Marx porque no establece un molde general 'obligatorio'; lo ve, lo descubre, como una contingencia alemana y, por tanto, deja abiertas otras opciones complejas de formación del capitalismo en el agro, como en los hechos sucedió en América Latina, Asia, Europa del Este, etcétera".

la amazonía tenemos castaña, cuero de lagarto, árboles, biodiversidad, pesca de los pueblos indígenas, que está en su territorio, pero ellos no lo procesan, ¿quién lo procesa? El antiguo hacendado, que es el que tiene el dinero, la tecnología, los vínculos para comprar a un hermano yuracaré, indígena en el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure), una tronca tumbada por el indígena en 100 bolivianos, y esa misma tronca el hacendado la lleva a Santa Cruz y la vende en 3 mil bolivianos.

¿Por qué hago todo este relato?, ¿a qué viene esto? Porque occidente ha vivido, y no puede seguir viviendo, a espaldas de la amazonía. En Bolivia ahorita es más fácil llegar a Argentina que ir a la amazonía. Mis hermanos bolivianos, que se vienen de Tarija y de Potosí, pueden llegar a Buenos Aires mucho más fácil que ir a Huacaraje, que queda en medio de la amazonía. Tres veces más difícil es salir de allí que llegar a Buenos Aires porque no hay camino, no hay ruta. La forma de moverse en la amazonía es en avioneta, ¿y quiénes tienen avioneta? Los hacendados. Las organizaciones sociales tienen que moverse a pie, o en barcos, o en pequeñas canoas, o en pequeños barquitos con motor fuera de borda. El TIPNIS es parte de la entrada del altiplano a la amazonía, forma parte de esa entrada.

¿Cuál fue la decisión que tomó el presidente Evo, que tomamos nosotros? Articular el territorio. Argentina no arrastra ese trauma, pero no se olviden que Bolivia sí. Bolivia ha perdido la mitad de su territorio. No solamente perdimos el Pacífico, la salida al mar; perdimos parte del chaco con Paraguay y perdimos dos terceras partes de nuestra amazonía con el Perú y con Brasil. Bolivia ha tenido una guerra contra Brasil en 1903, hace ciento diez años, y cuando los soldados fueron de La Paz hasta el Acre a defender, había pasado un año y medio, ¿qué cosa vas a defender en un año y medio? Y no estoy hablando de la época del virrey Toledo, estoy hablando de 1901-1903. Somos un país que no ha logrado cohesionar sus territorios. La decisión de construir una carretera que va del altiplano y el valle a la amazonía directamente tiene y tuvo fundamentalmente esa intención: articular el territorio, vincular el occidente con el oriente y comenzar a corroer el poder patronal que, como ustedes saben, en 2008 intentó hacernos un golpe de Estado, ¿desde dónde? Desde aquí pues, desde el oriente. Cuando se formó la "medialuna", que era la asociación, la agrupación de las fuerzas conservadoras de derecha, ¿de dónde eran? Los empresarios de Santa Cruz, los ganaderos y empresarios del Beni y de Pando, eso era la "medialuna" (es una "medialuna" en verdad). Esos son los que intentaron hacer un golpe de Estado, los que tomaron aeropuertos e instituciones, las quemaron, no nos dejaban aterrizar, hicieron un golpe de Estado y luego intentaron matar al

presidente. Son las fuerzas conservadoras que se agruparon en esta zona en torno a la tierra. Hemos dado pasos importantes, hemos reducido la propiedad de la tierra, pero no hemos reducido los procesos de intermediación. Para llevar un manojo de sal del altiplano al TIPNIS, por ejemplo, ¿cuánto vale un manojo de sal? Vale 10 pesos (1,5 dólares), cuando en Potosí eso vale 50 centavos. En el TIPNIS vale 10 pesos porque no hay cómo llegar. Cuando el presidente va a hacer entrega recientemente de luz (porque ahí no había luz ni agua potable, la gente toma agua del río), los compañeros que se movilizaban por el río tardaban una semana a diez días para llegar a algo que en helicóptero uno lo hace en quince o veinte minutos. Porque los ríos son difíciles de transitar en la amazonía (no son como los que vienen acá del Río de la Plata), recién cuando llegan a Brasil comienza la bajada más continua.

La decisión de hacer una carretera, mis compañeros, fue de carácter geopolítico: ¿Cómo vinculamos el occidente y los valles con la amazonía? ¿Cómo contribuimos al desplazamiento y a erosionar el poder de las viejas oligarquías hacendales-patrimoniales en una región que hasta el día de hoy sigue siendo una especie de casa, de hacienda colectiva gigantesca de los sectores patronales? ¿Hay movimiento indígena? Claro que hay movimiento indígena, pero disperso, pequeño, ¿por qué? Porque en la mitad del territorio boliviano (casi la mitad) vive como indígena el 2% de la población. En el occidente vive el 95% de los pueblos indígenas. Y en toda esta zona gigante que es la amazonía, más de treinta naciones indígenas son entre el 2% y el 5% de los bolivianos, están dispersos. Uno diría: "Oiga vicepresidente, ¿y por qué no esperamos una gran movilización de pueblos indígenas de tierras bajas?". Sí, ¿cómo no? Pero los pueblos indígenas son minoría demográfica en el oriente, mientras que en occidente son mayoría. En oriente están dispersos, desconectados, sin las vías de articulación, con la cultura patronal y hacendal aún prevaleciente, y dependientes del patrón, de la iglesia o de la ONG para obtener algún tipo de apoyo en medicina o en crédito. Entonces la decisión de construir la carretera fue soldar la amazonía con el occidente, juntarlos.

Algunos dijeron: "Vicepresidente, ustedes querían hacer una carretera para el IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), ese sistema de interconexión de carreteras que quiere favorecer al transporte de mercancías de Brasil al Pacífico". ¡No! Porque el TIPNIS está en el medio, distante de Brasil, de Perú y de Chile. Esta carretera no va a ninguna frontera. Si hubiéramos hecho una carretera que va hasta la frontera, ahí sí podrían haber dicho: "Es una carretera interoceánica que va a traer la soja brasileña, que va a ir al océano Pacífico más rápido que yendo por Santos". Ya.

Pero esta carretera no va a ningún lado, solo une una zona amazónica con una zona altiplánica y de valle. Es una carretera que fue diseñada primero por los jesuitas, que siguieron los pasos de los incas en esa zona. Los jesuitas lo hicieron funcionar durante tres años con un trecho de caballo y de mula, pero luego se cerró. Cuando vino el mariscal Sucre a Cochabamba, el primer pedido que hizo el pueblo emancipado (ya se habían ido los españoles) fue la carretera con Mojos (así se llama esta zona amazónica). En 1920, un general (aquel que había tardado un año y medio en llegar al Acre) intentó hacer la carretera por aquí, y por esta pequeña carretera (en verdad todavía no había grandes trazos, había un trecho) salieron los soldados del Beni que fueron a defender el chaco y tardaron 25 días. (Cuando fue la guerra por el petróleo en el chaco, también se movilizaron por esta zona para llegar al chaco).

Esa es la historia. Hace quince días, el presidente ha mostrado que hacer esta carretera fue aprobado por los propios pueblos indígenas del TIPNIS. En 2001 lo aprobaron, se diseñó el camino y los pueblos indígenas del TIPNIS la aprobaron, está la documentación. Pero no había plata, porque es una carretera costosa, hay que atravesar el monte y el río, es una zona complicada.

Es una carretera que atraviesa un parque. Me van a decir: "Vicepresidente, ¿atraviesa un parque?". Sí, atraviesa un parque. Es un parque que fundó el general René Barrientos Ortuño, que fue el que llevó adelante la contrainsurgencia, que luchó contra el Che Guevara, y que bajo su mando se lo asesinó. Pues ese general, que nada tenía de mentalidad ecológica, en 1966 declara esta zona parque. ¿Por qué se declara parque? Porque era una zona donde disputaban dos departamentos (aquí diríamos dos provincias). Es una frontera entre dos provincias, y como había mucha pelea entre las provincias, dijo: "Bueno, es un parque, ya nadie se mete en el parque". Es una forma de solucionar el tema del límite entre provincias, y así se fundó en el año 1966. Luego, ya en nuestros tiempos, se formó alrededor de este parque un territorio indígena, con sus derechos. ¿Por qué, vicepresidente, no se van por otro lado? ¿Por qué en vez de venir por aquí no se van por allí? Porque, por un lado, es una zona de lagos, es un pantanal; y por el otro, es una zona de pie de montaña, que va de 4000 m a 200 m en una pendiente de 80 grados, entonces es imposible. Es un paso natural, usado por los antiguos pueblos mojeños, por los incas, por los jesuitas, por los yuracarés contemporáneamente; es una zona alta justamente que pasa por el medio del parque. Si algún día va a haber carretera, de aquí a veinte o a cien años, va a ser por aquí, no puede haber carretera ni bordeando el parque por la derecha, ni por la izquierda, no se puede materialmente y lo saben los mismos compañeros.

¿Qué ha pasado? Evidentemente se ha formado un movimiento social en torno a la defensa del parque. Eso es verdad y no lo vamos a negar. Me preguntaban si hacemos una autocrítica, ¡claro que hacemos una autocrítica! Porque lo que yo les estoy contando como decisión geoestratégica del Estado boliviano de articular sus regiones no lo supimos difundir, explicar, comunidad por comunidad, *ayllu* por *ayllu*, familia por familia. En ese parque hay sesenta y nueve comunidades, por comunidad debe haber unas diez familias; estamos hablando de seiscientas noventa familias, multipliquen por cinco: hay unas cinco mil personas en todo el parque. No tuvimos la habilidad para explicar, para acercarnos, para oír, eso es así y autocríticamente lo asumimos, fue un error nuestro. No supimos exponer estos criterios necesarios, geopolíticos, de articular dos regiones que han vivido centenariamente separadas y de la necesidad de esa vía que permita dar un nuevo golpe a esta coalición conservadora que todavía tiene poder en la amazonía y en el oriente boliviano (cada vez menos, pero aún tiene poder). Es el sector más conservador, son los que en 2008 querían formar otro país en Bolivia, que vengan tropas de las Naciones Unidas, es ese mismo sector. Pero, vicepresidente, ¿y los indígenas? Tenían que haber sido nuestros aliados… *tenían*. Frente al hacendado deberían haber sido nuestros aliados, y no tuvimos la suficiente habilidad, conocimiento, experiencia para lograr esa alianza entre Estado de movimientos sociales e indígenas oprimidos por hacendados, ONG e iglesias dentro del TIPNIS. Eso es cierto y lo hemos sabido entender así. Por eso, hoy por hoy, hemos descartado la construcción de la carretera (no va más) y lo que estamos haciendo es este acercamiento que deberíamos haberlo hecho años atrás. Hemos ido para atrás, y hemos priorizado el acercamiento y la deliberación con las comunidades.

Recientemente ha habido elecciones en el Beni. Hemos perdido 53% contra 47%, en una zona donde el presidente Evo hace siete años sacaba 4% u 8%. Hoy nuestro candidato ha sacado un 45%. ¿Y dónde hemos ganado? En el TIPNIS. Uno esperaría a los hermanos indígenas en contra del presidente por el tema de la carretera. Y no, se ha ganado ahí. Se ha llevado a cabo la primera consulta pública en el parque, después del problema, no antes. Ese es también otro error nuestro, debiéramos haber hecho la consulta antes de tomar una decisión. Nos fue mal, hemos retrocedido, hemos hecho una consulta, y en la consulta ha ganado la decisión de que se haga una carretera. Pero, pese a haber tenido esa victoria electoral en el TIPNIS, pese a haber hecho esa consulta, sabemos que sigue siendo un tema muy sensible y que hay que conversar más (con los grupos de ambientalistas, con los que defienden la naturaleza, con sectores de los pueblos indígenas todavía opositores, con sectores de clase media urbana

que se sintieron interpelados por el tema medioambiental). Entonces, sabemos que, aunque los pueblos indígenas del TIPNIS nos aprueben la carretera, no es suficiente, porque ya se ha vuelto un tema de carácter nacional. Por lo tanto, hay que asumir el debate con todo el país, y eso tardará seguramente años. Ese es el estado de situación actual.

¿Errores cometidos? Por supuesto que hemos cometido errores, pero nunca vinculados a que queríamos hacer una carretera bioceánica o a que queremos destruir el parque. Esos ya son inventos de una oposición que usa cualquier criterio para devaluar las posturas del gobierno. Quisimos hacer una carretera, es necesario hacer una carretera que vincule la amazonía con el occidente. Hay que construirla de aquí a cien años, o a cincuenta o a veinte, habrá que hacerla de alguna manera que proteja el medio ambiente. Lo que atraviesa por el corazón del parque son aproximadamente 15 km, porque en lo demás ya existe carretera. Es una carretera como de 190 km; y de los 190 km ya existen como carretera unos 170 km (no pavimentada, pero ya existe como carretera). Lo que no existe como carretera y atraviesa el corazón del parque son 20 km, entonces habría que ver si se puede hacer un tipo de carretera ecológica con una especie de puente. Hay que debatir, evidentemente, y tarde o temprano preservar el núcleo del parque, preservar la Madre Tierra, pero garantizar esta vinculación de occidente con oriente.

Entonces, este es todo el escenario que me preguntaba el compañero. Me tardé, he dado toda una vuelta, pero creo que es muy importante porque les preocupa mucho, en el sentido de que tanto aquí, en Argentina, como en Venezuela, se debate el tema: ¿qué ha pasado con Evo Morales que se ha enfrentado con los indígenas? Es una contradicción en el seno del pueblo, en el sentido maoísta del término; es una contradicción del movimiento indígena con un sector indígena. Evidentemente es una contradicción. El movimiento indígena de tierras altas está apuntando a una articulación de estos dos territorios bolivianos; el movimiento indígena de tierras bajas, minoritario pero igualmente importante, considera que eso le puede afectar sus condiciones de vida. Y no hemos sabido tener la habilidad para convencer a nuestros hermanos que la mejor forma de defender su condición de vida, de desprenderse del dominio patronal en el que siguen todavía insertos, es su vinculación con el movimiento indígena de occidente. Lo que se ha dado en Bolivia es paradójico: sectores de pueblos indígenas de tierras bajas del TIPNIS aliados con los patrones contra el movimiento indígena de tierras altas. Es una contradicción política, hay que desmontar esa alianza. Ahora, hay que desmontar la alianza del sector indígena de tierras bajas minoritario con el sector patronal, articular la alianza con el

sector mayoritario de indígenas de tierras altas, preservar la naturaleza y seguir desmontando el poder territorial del sector patronal. Más o menos ese es el esquema que estamos queriendo seguir.

Yo uso un concepto que me parece bueno, que es el de *plusvalía medioambiental desterritorializada*. Está medio complejo el concepto, lo resumo de manera sencilla. No digo todas las ONG, pero hay algunas que actúan como punta de lanza de empresas extranjeras. ¿Qué sucede? Por ejemplo, Atilio está en un país de Europa, y tiene una empresa que fabrica camiones. En ese país donde él es un empresario, su gobierno premia al fabricante de camiones con disminución de impuestos si este empresario me trae un certificado de preservación de un bosque en cualquier parte del mundo. Si el compañero empresario de camiones trae un certificado que en el año 2012 ha preservado unas 100 000 ha de bosque en cualquier parte del mundo, esta empresa no paga el 5% de impuestos (aproximadamente 80 millones de dólares). ¿Cómo hace ese empresario para conseguir este certificado de 100 000 ha de bosques preservadas en África, en Indochina o en Bolivia? (da lo mismo dónde). A ver señores, una ONG ambientalista que puede ir a Ecuador, a Nicaragua, a Venezuela, a Perú, a Bolivia, o que puede ir a Sudáfrica o a Vietnam, define un bosque, acuerda con el gobierno, ayuda a que este bosque nadie lo tale, que todo el mundo lo cuide. Lo hace una ONG ambientalista, no aparece el empresario malo, sino el joven ambientalista. Y ya: logra un acuerdo con el gobierno de que este bosque no se lo va a mover, se lo va a declarar zona protegida. Lo logró la ONG, se lo entrega a la empresa y esta le dice a su gobierno: "aquí está mi bosque protegido de 100 000 ha y no pago 50 millones de dólares de impuestos". ¿Cuánto costó la ONG? Un millón de dólares. ¿Y para regalar a los campesinos indígenas una radio, unas pilas? Habrá gastado 30 000 dólares. ¿Quién se llevó el filete de 50 millones de dólares? El empresario. No siempre funciona así, pero a veces sí funciona esta lógica que tienen a nivel mundial, lo que llaman los "bonos verdes". La lógica de los "bonos verdes" es esa, yo los he calificado como una *plusvalía medioambiental desterritorializada*.

¿Ello significa que no hay que defender la Madre Tierra? Por supuesto que no. Hay que defender con nuestra vida a la Madre Tierra. Hay que encontrar el equilibrio entre la defensa de la Madre Tierra y la satisfacción de necesidades básicas. No puede ser que mis hermanos bolivianos, yuracarés o trinitarios, sigan tomando la misma agua que toma la vaquita (en tierras bajas solamente hay a veces vaquitas, otras, se ha contaminado el río porque más arriba algún empresario ha botado algún químico por la tala o el tratamiento de cuero de lagarto…), en fin, no puede ser. ¿Cómo hacemos que esos lugares, preservando

la naturaleza, tengan los mismos derechos?, ¿cómo puede ser que preservando la naturaleza articulemos dos pedazos de Bolivia que se han mantenido ciento ochenta, doscientos o trescientos años desvinculados de una manera peligrosa para la unidad de Bolivia? Porque esa desvinculación con el resto del país es el terreno fértil de las fuerzas más ultraconservadoras y golpistas que hay en Bolivia.

¿Cómo hacemos? Entonces, esto es lo que hemos denominado en otro libro las *tensiones creativas*. Un proceso revolucionario no tiene definido el camino a seguir, no está en las obras completas de Lenin cada uno de los pasos que tenemos que seguir como revolucionarios. Cada proceso revolucionario tiene que inventar, a veces desesperadamente, sus soluciones. En nuestro caso así lo asumimos, como una búsqueda incesante por encontrar o de convivir con estas tensiones: Madre Tierra por encima del ser humano, pero satisfacción de necesidades; articulación del país para derrotar los últimos resabios de las fuerzas de derecha, pero preservación del medio ambiente, protección del bosque, no depredación de las zonas que dan agua y aire para el mundo. Hay que equilibrar esas cosas. En todo caso, eso es lo que estamos haciendo en el país, asumiéndolo de frente; no escondemos nuestros errores ni los tapamos, los asumimos autocrítica y críticamente. Pero les queremos decir lo siguiente: toda decisión que se toma del lado del presidente, de los ministros y de las organizaciones sociales, siempre está pensada en función de cómo favorecer el potenciamiento del país. No estamos haciendo negocios de familia, no estamos favoreciendo a ningún país potencia subimperialista ni de arriba ni de abajo, para nada. Lo que estamos pensando en Bolivia es cómo convertir nuestra unidad, nuestro proceso revolucionario, en más sólido y en más expansivo. Eso tenía que ver con el tema de la carretera, que es creo la pregunta más complicada, pero importante darle vueltas.

El tema del conflicto de la COB que ha sucedido este año es otra de las tensiones de todo proceso revolucionario (y es más corto de explicar). Creo que en Argentina también, y en general en el mundo, la acción colectiva se mueve en la forma de ciclo: momento de preparación, momento de ascenso, momento de consolidación, momento de declive, de descenso, hasta una nueva oleada de ascenso. Marx decía que toda revolución se mueve por oleadas (va y viene, va y viene, en términos de las gráficas que aprendemos en física, por ciclos… ascensos, bajadas, ascensos, bajadas). El momento del ascenso de la acción colectiva, por lo general, es el de la universalidad, es decir, es el momento en que la sociedad se piensa en torno y con los demás. Y por eso, cuando se llega a ese momento de universalidad (de pensar en lo común), es posible, dependiendo de ciertas circunstancias, convertir esa universalidad en

proyecto de poder. Pero no hay acción colectiva perpetua, no existe. Incluso la propia reflexión que hizo Trotsky sobre la revolución permanente no está imaginando nunca un momento de ascenso perpetuo y creciente, sino un proceso largo con sus distintos avances y retrocesos. Porque la gente también se cansa. La acción colectiva es un gasto heroico en el sentido de tiempo, de esfuerzo, de ánimos, de energía, de creatividad; y hay momentos que se consolida y otros que se retrocede, se agrupa, se toma fuerza y se vuelve a subir. Entonces, hay un momento de universalidad. Pero también hay un momento del descenso, que es, a veces, el de corporativismo, de repliegue a lo local. Este repliegue es lo que ha pasado con algunas organizaciones sociales, y es normal, hay que verlo como algo normal. Doy dos ejemplos. El de nuestros hermanos de tierras bajas. Como les he dicho, son cerca de treinta naciones en tierras bajas, en la amazonía, pero respecto al total de la población boliviana, son entre el 3% o 4%, que habita en la mitad del territorio boliviano. En esa zona, hemos ido acabando con el latifundio y lo hemos convertido en tierra fiscal y luego en tierra entregada a los pueblos indígenas o a los campesinos. El Estado en los últimos años ha recuperado cerca de 22 millones de ha. Les hemos quitado a los hacendados, les hemos recortado sus tierras y las hemos pasado al Estado. Era más, en verdad, una buena parte las hemos entregado como tierras comunitarias. Pero otra parte, está como propiedad del Estado, son tierras fiscales que por constitución solo se pueden entregar a los pueblos indígenas y campesinos (no se pueden entregar a nadie, a ningún empresario ni pequeño empresario). Pues los compañeros que luego se movilizaron con el tema del TIPNIS en 2010 nos dijeron: "Muy bien, las tierras fiscales que han recuperado de los empresarios están en esta zona de la amazonía; pues bien, esas tierras fiscales de la amazonía solo se deben entregar a los pueblos indígenas que viven en la amazonía". ¿Y los otros pueblos indígenas?, ¿no son también bolivianos? De hecho, la mayoría de los indígenas que hay en Bolivia vive en el occidente. Una compañera boliviana de aquí les puede explicar que en el occidente boliviano la gente tiene 0,5 ha, 1 ha, 1,5 ha como propiedad. Mientras que en el oriente hemos entregado a cada familia indígena hasta 350 ha. En occidente, promedio de 3 ha; en oriente, promedio de 350 ha. Somos un territorio extenso con poca población, somos 10 millones de habitantes y tenemos 1 200 000 km^2. Es un país grande territorialmente, de población muy pequeña, que se puede dar ese lujo de que una familia campesina tenga 350 ha en tierras bajas. Pero hay todavía más propiedad de la tierra del Estado para distribuir. Entonces, ¿qué nos dijeron los de tierras bajas? Que de esas tierras del Estado solo se distribuyera a pueblos indígenas de tierras bajas y no a los

pueblos indígenas de tierras altas, quienes solamente tienen 1 o 3 ha y tienen derecho a tener 5, o 20, o 100 ha en el oriente. Esa fue una contradicción que surgió en el año 2010. ¿Qué hacemos como gobierno? Si defendemos el interés colectivo, tienen derecho a tierras del Estado los indígenas de tierras altas o de tierras bajas, tienen el mismo derecho. Si hacemos caso a la mirada más corporativa de nuestros hermanos de tierras bajas, tenemos que dejar en la miseria a los de tierras altas para que se vengan a la Argentina, o se vayan a Brasil, o se conviertan en albañiles en las ciudades, habiendo tierras del Estado para distribuir. Esa fue la primera contradicción que enfrentamos, entre el interés común y el interés particular. Año 2010.

¿Cuál fue la posición que tomó el gobierno? Las tierras fiscales se distribuyen a cualquier familia indígena campesina. No importa si es de tierras bajas o tierras altas, le corresponde, es parte del bien común de todos. Las tierras fiscales son de todos, no son de un pequeño grupo. Preferentemente a indígenas de tierras bajas, sí. Pero si ya tienes 300 ha, ¿cuántas quieres tener?, ¿1000 ha? ¡No! Hay que darle tierras a los compañeros que tienen 1, 2 o 3 ha, para que vayan a vivir allí. Fue la primera contradicción entre lo común, lo colectivo y lo corporativo.

Segunda contradicción: el tema de la COB. (...) La nueva ley de jubilaciones que superó el régimen neoliberal tenía virtudes. Antiguamente, no sé cómo será aquí en Argentina, para la jubilación en tiempos neoliberales solamente aportaba uno. Uno aporta su ahorro, deja la plata cada mes (12% o 13%), y después de 60 o 65 años el fruto de su ahorro se lo van devolviendo mes por mes (dependiendo los años de aporte, qué cantidad uno ganó, si es mujer 60 años, si es varón 65 años). Ese fue el sistema de jubilación en tiempos neoliberales. Nosotros con la COB hicimos otro sistema de jubilación: el aporte individual, el aporte patronal y el aporte estatal. Se regresó a un aporte tripartito, pero funcionando de una manera particular. Las personas que ganan más de 1000 dólares, su jubilación solamente la van a obtener de su propio aporte personal. Las personas que ganan menos de 800 dólares se van a jubilar con su aporte personal, más el aporte patronal, más un pedazo de aporte estatal, más un aporte de los que ganan mucho. Yo gano 2000 dólares al mes, pero si yo ganara 4000 dólares al mes tendría que aportar un porcentaje de mi salario para favorecer al que gana 300 o 400 dólares, para mejorar su jubilación. Entonces, es un poco así, es tripartito pero selectivo. Si ganas más de 1000 dólares, solamente tú te rascas con tus propias uñas; si ganas menos de 1000 dólares, viene el aporte patronal, viene el aporte de los asalariados que ganan más y viene el aporte del Estado. Ese es el régimen que hemos creado. Primera virtud.

Segunda virtud: hemos reducido la edad de jubilación de las mujeres de 60 años a 58, y por cada hijo que una tenga, un año menos. Si la señora tiene tres hijos, llegas hasta 55 años. Y en el caso de los varones, la jubilación a los 60 años. Tercera cosa: en el caso de los mineros, que son los trabajadores que se sacrifican en los socavones, la edad de jubilación baja a 55 años. Y en algunos casos, si el trabajo es en zonas insalubres, a los 52 años ya te puedes jubilar. Entonces, es un aporte tripartito, jerarquizado a los que ganan menos, no a los que ganan más (solamente con tu propio aporte) y se disminuye la edad de jubilación. Y antes en Bolivia la jubilación solamente abarcaba a las personas que tenían una relación salarial, y en Bolivia los que tienen relación salarial son un 20% de la población económicamente activa, los aportantes; el 80% no tiene una relación salarial. Entonces, la antigua jubilación abarcaba a este pedazo de los bolivianos: a un 20% de la población económicamente activa. Y para el 80% (que básicamente son indígenas, campesinos, comerciantes) no había Estado de Bienestar, no había protección social, no eran ciudadanos. En la lógica de los años 50 y 60, se es ciudadano si estás en relación salarial; si no estás en relación salarial, eres precapitalista, tradicional, en transición, inservible, lo que sea. Esa era la lógica de los años 50, 60 y 70 en Bolivia, y supongo que en América Latina también. Entonces lo que les he explicado funciona para los que tienen aporte salarial, y para los que no tienen aporte salarial reciben una renta mínima mensual. ¿Cuánto es esa renta mínima mensual? Ahorita son como 35 dólares, para todos. Hay una renta mínima mensual para todos los bolivianos mayores de 60 años, y sobre esa renta mínima mensual, los que tienen su aporte salarial tendrán un complemento de jubilación. Ese fue el esquema que armamos; es decir, hicimos una renta universal, para todos, y a los asalariados tripartito de manera jerarquizada en función de que ganen menos o ganen más. Y así se aprobó la ley de pensiones en 2011 con la COB.

En el año 2012, los dirigentes de la COB dijeron al presidente Evo: "Queremos cambiar la ley". Y Evo les respondió: "Pero la hemos hecho con ustedes". Ante eso, le dijeron: "Pero la hicimos mal, queremos cambiar la ley". El presidente Evo dijo: "De acuerdo, la cambiaremos, siempre y cuando preservemos los beneficios para los que ganan poco". ¿Por qué quisieron cambiar algunos compañeros, y eso desató una movilización que ustedes la han leído, la han visto? Porque en las minas hoy, producto de estos últimos dos o tres años, por los altos precios de los minerales y por los beneficios sociales que tienen muchos trabajadores en las minas (anteriormente los más explotados), hay un salario yo diría decente para los mineros. Tanto es así que en el caso de la mina Huanuni (que es del Estado y la produce el Estado), el salario mínimo

en una mina del Estado es 10 000 bolivianos (aproximadamente 1500 dólares) y el salario máximo 50 000 bolivianos (unos 7000 dólares). El presidente Evo gana 15 000 bolivianos, el minero de menor rango 10 000 y de ahí para arriba hasta 50 000. Entonces, hay un grupo de compañeros mineros que quieren jubilarse con esa cantidad. Durante veinte años su salario era de 2000 o 3000 bolivianos y en los últimos cinco años ha pasado a 20 000. Entonces la idea de ellos es cómo jubilarse con esos 20 000. Tienen derecho a pensarlo así, pero lo que no tienen derecho los compañeros es de arriesgar el beneficio de todos por el beneficio de unos cuantos. La propuesta de cambiar la ley de pensiones hecha por la COB vino de la mano de los compañeros de la mina Huanuni, que hoy ganan mínimo 10 000 y máximo 50 000 bolivianos. Y hay un grupo de compañeros que quisiera ver la manera de jubilarse, pero con ese salario que tienen ahorita de 20 000, de 30 000 o de 18 000 bolivianos, y no con el salario bajito que tenían durante veinte o treinta años. Entonces surgió una movilización, y nuestra respuesta fue la siguiente: aceptamos cualquier cambio, siempre y cuando no se toquen los beneficios de los que ganan poco, que son la mayoría. ¿Qué nos planteaban los compañeros de la COB? Poder jubilarse con el 100% del salario del último mes. Creo que ni en Estados Unidos se jubilan así, ni en Suecia. No puede ser. Tu promedio, veinte años habiendo ganado 3000, dos o tres años habiendo ganado 30 000, te sale 6000 o 7000. Pero no puedes ganar 20 000. Entonces dijimos que no a la propuesta del 100%. Nos dijeron: "100% y agarren el dinero que usan para los que no son aportantes salariales, llamado renta dignidad, úsenlo para la renta de los que sí aportan, es decir, quítenle su derecho a los campesinos e indígenas y esa plata úsenla para nosotros que sí somos aportantes cada mes". ¿Qué hacemos ahí?, ¿les aceptamos? Por supuesto que no. Y se movilizaron los compañeros, marcharon cinco mil mineros a La Paz e hicieron volar un puente. Les hemos dicho que no. Pueden venir a dinamitar el Palacio de Gobierno y no vamos a cambiar, porque no es nuestra plata, no es la plata de la empresa, no me la estoy llevando yo a mi casa. Es la plata de este 80% de indígenas, campesinos, comerciantes, que recibe 35 dólares al mes, que la vamos a defender. Y dijimos que no. E hicieron marchas, y se movilizaron, y dinamitaron y dijimos "no vamos a darles". Al final, y me dio mucha pena eso porque en Bolivia el casco minero es un símbolo de heroísmo y de lucha, en La Paz (que es una ciudad muy generosa) a los mineros les silbaban; ese casco heroico era silbado. Porque los compañeros estaban peleando para ellos, no para todos. Es decir, habían abandonado una mirada obrera y revolucionaria de luchar por todos, por una mirada corporativa y egoísta de luchar para ellos mismos y el resto… qué les

importa. Nosotros nos atrincheramos, nos dinamitaron, marcharon durante veinte días y no cedimos nada. Y al final, se regresaron a sus minas por repudio de la propia población urbana, porque no tenían autoridad moral para convocar a otros sectores. Así acabó el conflicto, se fueron a la mina. Ahora los compañeros de la mina han tomado una decisión de decir que han cometido el error de tener salarios muy grandes, porque eso puede llevar a la quiebra a la mina. Han decidido que van a tener como tope salarial 15 000 bolivianos, que es lo que gana el presidente Evo. Su tope salarial antes era 50 000 bolivianos. Ahora han establecido ellos, no el gobierno, un tope salarial de 15 000 y de ahí para abajo; es una decisión de los compañeros que de alguna manera autogestionan esas minas, y nos parece saludable.

Entonces, eso es lo que ha pasado con la COB. Seguramente, con el tiempo vamos a enfrentar otro tipo de movilizaciones así, que reivindican lo corporativo o lo local frente a lo nacional. Nosotros lo que hacemos es apelar al apoyo de la población, que respalda las decisiones que toman en cuenta la totalidad del país. Entonces, yo creo que ningún gobierno revolucionario y progresista en América Latina está vacunado contra este tipo de conflictos. Es normal, lo importante es saber cómo se solucionan las contradicciones en el seno del pueblo. No se solucionan mediante la represión; se solucionan mediante el apoyo de la población a las medidas, o mediante el convencimiento, o encontrando equilibrios. Pero está claro que todo gobierno revolucionario va a enfrentar este tipo de conflictividades.

Exagerando, yo lo usaba para explicar en una asamblea, está el conflicto del Kronstadt en la Rusia leninista (que casi no lo conversamos, pero deberíamos), que es un ejemplo muy interesante de lo que, en la lucha por defender el poder revolucionario y el interés corporativo, una revolución tiene que ser capaz de hacer, a veces al interior de las propias fuerzas revolucionarias del pueblo. Lo coloco como extremo, aunque no hemos llegado a eso. Y ahí sin duda Lenin es un maestro en la toma de decisiones. La Rusia bolchevique pasó por problemas infinitamente más complicados, la Cuba revolucionaria también. En fin, yo creo que cada país (Argentina, Venezuela, Ecuador, Nicaragua) atraviesa sus propios conflictos. Nosotros los asumimos, los escribimos e intentamos difundir al resto para que saquemos lecciones conjuntas.

Los compañeros me preguntaban sobre Brasil. He estado leyendo lo que ha escrito Atilio, también lo que han escrito James Petras y Emir Sader. Tengo más dudas que certezas, les soy honesto, entonces no me tomen mucho en cuenta en la reflexión sobre Brasil, pero quiero anotar algún par de ideas a partir de la experiencia boliviana. La emergencia de un movimiento de "clases medias

emergentes" (así lo han denominado) no me parece raro. Hay un texto hermoso de una vieja comunista del Partido Comunista Italiano (que dirigió *L'Unità*), Rossana Rossanda. Es una autobiografía muy linda que me hizo reflexionar, porque no encontré ningún otro texto de acción colectiva (ni de los norteamericanos ni de los europeos) haciendo esta reflexión de esta vieja comunista. Decía ella: en los años 60 en Italia se dieron grandes movilizaciones sociales y nosotros como Partido Comunista Italiano creíamos que nos estábamos acercando al momento de un estallido revolucionario. Recién en los años 70 nos dimos cuenta que esos estallidos, esas luchas, eran propias de un momento de ascenso y de crecimiento de la economía, que se estaba estabilizando. Entonces, a partir de esta reflexión de Rossana me acordé de otro texto (que no es marxista), de un profesor creo que inglés que escribió sobre ciudadanías, T.H. Marshall. Él reflexiona que los momentos en que se construyó el Estado de Bienestar europeo, con las luchas obreras y el ascenso del movimiento obrero europeo, fueron momentos de un rápido y acelerado crecimiento económico de la sociedad. ¿Por qué digo eso? Todavía sin aterrizar muy bien en Brasil, no lo conozco, pero quiero dejarles una idea: hay que estar atentos a que hay movilizaciones sociales (en este caso juventud, clase media emergente, sectores populares que acaban de ascender) vinculadas a momentos de un ascenso de la economía. Pareciera ser que los momentos de mayor movilización social no son necesariamente aquellos de mayor penuria social. A veces sí, Argentina es un ejemplo de eso. Pero también hay momentos de gran expansión económica que vienen aparejados de ascensos y movilizaciones sociales, que dan lugar a luchas redistributivas del excedente social, querellas por el excedente. No son necesariamente querellas por el orden económico dominante, pueden ser luchas por la distribución del excedente que se está dando en el país.

Bolivia, un pequeño país, pequeño auge económico, también tiene algo de eso. Vayan a ver las luchas que se están dando en Bolivia. Han bloqueado una carretera, ¿por qué? Porque están pidiendo una nueva escuela. ¿Una carretera bloqueada por una nueva escuela? Antes bloqueábamos para recuperar el gas y ahora bloqueamos para tener una escuela, o para cambiar al alcalde, o para pedir pavimento de una troncal o de un ramal. Son luchas que no cuestionan el orden económico vigente, sino que emergen para distribuir, para querellarse en torno al manejo, administración y uso del excedente, que se nota que existe.

Ese es un primer punto que quiero poner en debate: las movilizaciones en el actual caso de Brasil, ¿son luchas que ponen en entredicho el régimen de economía dominante, o son luchas que emergen para distribuir el excedente generado en el régimen económico vigente? No son luchas separadas por un

abismo. De luchas por el excedente, por la riqueza disponible, se puede pasar, bajo ciertas circunstancias, a luchas por el orden, por el régimen. Pero inicialmente pueden presentarse separadas. Esa es una primera reflexión que hago sobre lo que pasa en Brasil. No conozco muy bien, no tengo una respuesta, pero hago esta reflexión metodológica de análisis.

La segunda reflexión es a partir de la experiencia boliviana. No cabe duda de que las marchas, las movilizaciones, son formas de democratización. Son formas de acción colectiva que están visibilizando los problemas y que están permitiendo que más gente (jóvenes, profesionales que anteriormente tomaban el metro, tomaban el bus, iban a su universidad, iban a comer, regresaban a su casa, y qué les importaba lo que pasaba en su país) hoy se sienta interpelada y con el derecho de definir que baje o que no suba el precio del pasaje, que se cambie el sistema político, que haya o no haya referéndum. Asumen participación en la toma de decisiones; eso es democracia y hay que verlo como una oleada que refresca, que democratiza el espectro político en el Brasil. ¿Qué extensión, qué profundidad tendrá eso? Habrá que ver. En el caso de Bolivia, los procesos de democratización y participación (de asambleas, de marchas, de bloqueos) tuvieron un soporte material (los sindicatos, las juntas de vecinos, las comunidades campesinas) que luego se convirtieron en plataforma de lucha por el poder. Pero cuando se da la movilización y no hay algo que sirva de soporte territorial, así como la movilización surge, luego también puede decaer y lo que queda es el recuerdo. Algo así hemos visto en España y en Estados Unidos, no sé todavía en el caso de Brasil. Lo ideal sería que de esta expresión de movilización de jóvenes, de clase media, preocupados por lo común (la plata que está yendo a los juegos que no sirve a nosotros, en salud y en transporte, eso es preocuparse por lo común), que esas expresiones de marcha, de movilización, de asambleísmo local encuentren una base territorial orgánica que les den continuidad en el tiempo. Si se logra que eso suceda, estaremos ante un movimiento social de efecto político-estatal; si la movilización simplemente va una, dos, tres semanas, un mes o dos meses más, y luego vuelve a decaer y no encuentra una plataforma que lo estabilice y le dé organicidad, va a ser un momento de aire fresco, pero que luego volverá a ser cerrado. Va a cambiar la sociedad brasileña, va a obligar a las clases, a los sectores gobernantes a tomar decisiones, a modificar presupuestos, a tomar en cuenta más políticas hacia los jóvenes; va a modificar políticas públicas, pero no necesariamente va a dar lugar a un proyecto alternativo de poder. Entonces, hay que estar atentos. En verdad, más que ya definir o poner la etiqueta de lo que es, hay que aprender de Brasil; hay que estar muy atentos a qué tipo de expansión, de irradiación,

de articulación, de organicidad puede adquirir para ver qué tipo de repercusión puede tener esto con el tiempo. En todo caso, nunca deja de ser un llamado de atención, una señal importante; nunca deja de ser participación de la gente. Si la democracia es participar en la toma de decisiones, ahí hay un laboratorio de participación democrática de la gente, que ojalá adquiera durabilidad y proyección de carácter estatal. No necesariamente como otro proyecto, sino como proyecto quizás al interior del propio gobierno, o al interior del propio Partido de los Trabajadores (PT), o al interior de los sindicatos. En fin, puede darse una reconfiguración de las instituciones políticas y sociales de Brasil, pero en todo caso son las primeras señas de lo que podría ser un despertar social en la república hermana de Brasil.

Me preguntaban los compañeros qué opinamos sobre la Alianza del Pacífico y su relación con la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TCP). El último intento que tuvo Estados Unidos de consagrar y expandir duraderamente su dominio continental fue el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). Y el ALCA fue derrotada desde Venezuela por el presidente Chávez, por el Foro de São Paulo, por el presidente Correa, por el presidente Evo, por Cristina, por Lula. Ese proyecto de dominación en torno a los ejes del libre mercado y de la subordinación de un continente a la lógica de la acumulación norteamericana fue derrotado en la década de 2000, en la primera década del siglo XXI. Y esa derrota de este proyecto estratégico dejó a Estados Unidos sin norte, algo así como viviendo el estupor de su derrota temporal. Eso dio un aire a que la revolución bolivariana se radicalice, que se constituya el ALBA, que se conforme la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), que se fortalezca la UNASUR, que se fortalezca el Mercado Común del Sur (MERCOSUR). Es decir, que el continente comience a explorar sus propias iniciativas, a veces dispersas, pero propias; no vienen con un dedo de arriba y de afuera para decirnos lo que tenemos que hacer. En ese sentido, esto ha permitido una década excepcional para América Latina. Alguna vez lo comenté con Atilio: desde tiempos de las guerrillas, de los movimientos guerrilleros de los años 60 y 70, nunca habíamos tenido en el continente latinoamericano una especie de internacionalización de los acuerdos, de las luchas, de los proyectos. Sucedió a nivel de grupos guerrilleros, ahora sucede al nivel de gobiernos de movimientos sociales. No es el socialismo, no es el comunismo; no, no lo es. Pero son procesos de autonomía política, económica, cultural, intelectual, estatal, de un continente que ha vivido primero bajo la férula de los españoles, luego de los ingleses, luego de los norteamericanos, y en esa, su trágica existencia (de ciento ochenta, ciento

noventa, doscientos años), por primera vez logra este proceso autónomo de articulación. Con sus debilidades: es una articulación más política que económica, por ejemplo, nos falta en la economía. Pero es algo por lo menos. Hay esfuerzos territoriales, pero todavía falta crear las institucionalidades de lo que es UNASUR, CELAC; hay que darle más materialidad, nos falta mucho por avanzar. Pero ahora estamos pensando el continente nosotros, no lo están pensando los de arriba y los de afuera. En ese sentido, es un momento virtuoso para América Latina. Pero, evidentemente, como dice una frase de Lenin que siempre la uso, que me encanta (estoy en mi etapa leninista ahora): "el curso general de la revolución…, ha confirmado de un modo admirable una de las profundas tesis de Marx: la revolución avanza por el hecho de que crea una contrarrevolución fuerte y unida, es decir, obliga al enemigo a recurrir a medios de defensa cada vez más extremos y elabora, por lo mismo, medios de ataque cada vez más potentes". CELAC, ALBA-TCP, UNASUR, es el proceso revolucionario de nuestra época. No es la Internacional Comunista, no lo es ni esperamos que lo sea. Es otra cosa distinta, que surge de la diversidad y de los límites de nuestra propia formación histórica, pero es nuestra. Esa autonomía frente a Estados Unidos, evidentemente, tiene que generar una contrarrevolución, una reacción. Y la punta de lanza de esa reacción es la Alianza para el Pacífico, no cabe duda. Se han atrincherado ahí no los países, pero sí los gobiernos más conservadores del continente, como una especie de freno, de contención, y van a buscar irradiar su influencia. No es una decisión de ellos, quien comanda eso es Estados Unidos, quien se los piensa es Estados Unidos, quien los articula y los reúne es Estados Unidos, quien está definiendo esa estrategia de contrainsurgencia continental (ya no de guerrillas, sino de gobiernos o de Estados) es Estados Unidos a través de la Alianza para el Pacífico. Y por eso se dan ese tipo de locuras, como aquí en Argentina se dio en su momento (en los 90, con Menem), de quererse convertir en un país más de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), ¿se imaginan esa locura? Mirarse en el rostro del amo… ¿Qué tenemos nosotros que ver con la OTAN? ¿Qué tiene que ver Colombia, esa linda Colombia de trabajadores, de gente, de jóvenes, con una OTAN que está invadiendo Libia, que ha invadido Yugoslavia, que está en carrera de invasión hacia Siria? ¿Qué tiene que ver Colombia con la OTAN? ¡Es una vergüenza continental! Pero esa es la respuesta rabiosa, cada vez más contundente, más peligrosa, de la reacción (como dice aquí Lenin, parafraseando a Marx) y que nos obliga a nosotros no al retroceso, sino a un nuevo impulso, a una nueva ofensiva. Eso va a dar lugar a otra contraofensiva, que tiene que dar lugar a una nueva contra contraofensiva, y así *ad infinitum*

hasta que desaparezca la vida en la tierra, hasta que el sol ya no alumbre; así va a ser la vida, de avances y retrocesos.

Entonces, es muy peligrosa esa alianza en términos económicos y políticos. Es una alianza belicista. Hay que estar muy atentos a cómo va el presupuesto militar que se está moviendo en esa alianza también; hay informaciones cada vez más preocupantes sobre que es no solamente una alianza comercial, sino que es una alianza política y de potenciamiento militar. ¿Contra quiénes? No va a ser seguramente contra China, que está al frente; es contra nosotros: contra Argentina, contra Bolivia, contra Brasil, contra Nicaragua, contra Venezuela, contra Ecuador… contra los pueblos. Entonces ahí no queda más que potenciar nuestro vínculo continental.

Ahorita es un momento de inflexión, de crisis tras la muerte del comandante. Es un momento de crisis y hay que aceptarlo así. Ese liderazgo tan fuerte, tan envolvente, que tenía el comandante Chávez no está ahora con nosotros, pero está claro que junto con Chávez estaba el pueblo, que ha vivido el *shock* de perder a su mejor hombre, pero que tiene que reponerse, rápidamente replantearse, y ver los mecanismos de potenciar nuestra alianza continental. Y ver la manera en cómo apoyamos (respetuosamente, claro), siempre en el marco de lo diplomático, pero cómo estamos atentos y expectantes a las propias luchas que tienen que darse en esos pueblos, a las propias luchas sociales que tienen que potenciarse y reforzarse en Chile, en el Perú, en Colombia, en México. Si no hay unas luchas internas, la alianza se vuelve muy peligrosa; si se potencian las luchas sociales, obreras, juveniles, campesinas en esos países, es posible pensar que esta articulación continental logre rebasar esa especie de muralla china que quieren colocarnos al continente en este borde hacia el Atlántico. Porque no cabe duda de que a la larga, en los siguientes veinte o treinta años, América Latina unida, junto con Asia (China, Corea, Vietnam, la India), va a ser el epicentro de la economía mundial (en unos cincuenta años intuyo). Pero quisiéramos que sea un epicentro de la economía mundial de carácter progresista, con un continente de gobiernos progresistas, revolucionarios, y no simplemente como los repetidores de instrucciones que vienen de Estados Unidos. Evidentemente, en parte el destino del continente, pero también de la economía y de la política mundial, se va a jugar en los siguientes diez o veinte años en este escenario, que va entre China, la India y América Latina. Ahí se va a desplazar el eje de la direccionalidad de los procesos de mundialización política y económica contemporáneos.

Otra pregunta que me acercaron fue sobre el tema de la reforma judicial. Este es un tema muy importante en nuestro país, por dos motivos. Por una

parte, estamos buscando (y yo no podría decir que lo hemos logrado) los mecanismos de una democratización de las estructuras judiciales. Pero, por la otra, buscamos una articulación entre dos lógicas civilizatorias (no simplemente lógicas culturales, sino civilizatorias): la lógica del sistema positivo de la justicia contemporánea o moderna que heredamos de los romanos hasta hoy, y una otra lógica organizativa de la justicia que en mi país la hemos denominado la justicia indígena originaria campesina. Entonces, tenemos dos tensiones, dos problemas a resolver.

En cuanto a la primera, más clásica, en Bolivia el sistema judicial no solamente ha sido siempre un ámbito subordinado al poder político, por mucho que se hable de independencia de los poderes. No me gusta el concepto de independencia de poderes, me gusta más el concepto organicista de Hegel. De hecho, Hegel le critica a los franceses, a Montesquieu, el tema de la separación de poderes y plantea la organicidad, porque dice que forman parte orgánica de un mismo Estado, no son dos Estados. Entonces, está este tema en Bolivia: esta vinculación y subordinación al poder político venía acompañada con una especie de control racializado, de un control etnizado de la justicia en el país. Siempre que estoy en alguna asamblea con los hermanos del campo, les digo: la mejor manera de ver visualmente cómo ha cambiado Bolivia es ir a la Corte Suprema de Justicia. Ahí están las fotos de todos los presidentes de la Corte Suprema. Sin agraviar, son unas personas de pelo blanco, de barba, de saco y de apellido medio raro, todos güeritos, chocos, rubios diríamos. Están ahí: varones, ni una sola mujer, están las fotos desde 1825, desde un tal Urcuyo (que participó en la elaboración de la carta de la independencia) hasta los últimos presidentes. Una "rosca", una élite cerrada, casi endogámica, no solamente en la justicia, sino también en la política y en la economía, pero la justicia es un ejemplo emblemático. Y ahora ustedes vayan a ver, por primera vez después de ciento ochenta años, hay mujeres y encima polleras, encima ponchos. Las viejas élites están espantadas con semejante escenario. Es verdad. El presidente de la Corte, del órgano Agroambiental (que es una de las salas), compañero del campo, doctor aymara, con su poncho; la presidenta del órgano que aquí sería el Consejo de la Judicatura, una mujer de pollera, doctora ella, graduada de la universidad, entrando con sus polleras grandes y lindas por las puertas en un lugar que estaba reservado para varones, blancos, barbudos y chocos. Y no solamente son excepciones, en general ha habido un proceso de democratización de la composición social y clasista de la estructura judicial. Es un paso muy importante. Lo hemos hecho a través de las elecciones. Allí por constitución se definió que los miembros de la Corte tenían que ser elegidos por el voto

universal. Fue la primera experiencia, tuvimos problemas, no participó toda la gente.

Yo les digo porque, siendo vicepresidente, soy por lo tanto presidente de la asamblea que une diputados y senadores. Con la antigua constitución, a los miembros de la Corte los elegía la asamblea en pleno (senadores y diputados). Yo he visto cómo se han elegido, sé cómo se eligen: jefe de bancada de un partido, jefe de bancada de otro partido, jefe de bancada de otro partido, vámonos allá atrás… ¿Cómo están las listas?, ¿cuántos para vos? ¿Cuántos diputados tienes? 20%, te corresponden dos; ¿cuántos diputados tienes? 35%, te corresponden tres; ¿cuántos tienes? 10%, capaz uno, veremos, si sobra. Así se hacía, yo lo he visto, no me van a decir a mí que fueron escogidos los más probos. Fue un "cogoteo", una distribución de cargos en función del porcentaje que uno tiene en la asamblea. Y no importa quién sea, luego todos están levantando la mano distribuyéndose los cargos. Se hacían exámenes, se colocaba en la convocatoria, se pedían sus títulos, su currículum, su trayectoria, su apoyo social, su publicación, sus doctorados. Pero cuando nos reuníamos, al tacho todo eso: aquí es cuántos para vos y cuántos para mí. Así se elegían los jueces en el parlamento boliviano, supongo que en otros países es de la misma manera.

Se ha pasado a otra modalidad: de una lista larga, que puede ser hasta infinita, se cumplen requisitos mínimos. ¿Cuáles son los requisitos mínimos que hemos colocado nosotros? Ser mínimamente doctor, saber hablar un idioma indígena, no haber defendido a militares dictadores, no haber defendido a narcotraficantes, no haber defendido a separatistas, y ya. Entonces, se ha elaborado una lista gigante. Hay cuatro estructuras: Consejo de la Judicatura, Tribunal Agroambiental, Tribunal Constitucional, Tribunal Supremo. Para cada estructura era una lista grande, una papeleta con cuarenta a ochenta candidatos. ¿Qué faltó? Yo ahí saco experiencia de debilidades, fue la peor experiencia que tuvimos. Faltó mayor conocimiento de la gente sobre quiénes eran, faltó mayor presencia de los candidatos en los medios de televisión, en la radio. Porque la gente tiene que conocer un poco. Ahí viene el problema: ¿Es campaña o no? Los que tienen más plata harán más campaña, dirán "voten por mí"; eso tampoco está bien para un hombre de justicia, no puede decir "yo prometo liberar a todos". Entonces tiene que ser una mezcla de debate público donde todos puedan participar, promocionado por el Estado, también por las emisoras y canales de televisión privados. Ahí creo que tuvimos el principal problema, les digo como experiencia: el tema de su debate y del conocimiento por la población. Pese a esas dificultades, tuvimos la primera elección; se han barrido unas viejas élites ancladas en el pasado y en el prestigio del apellido para ser miembros de

la Corte Suprema, se ha elegido nueva gente. Está teniendo problemas, pero yo decía hace dos días: ciento ochenta y cinco años hemos vivido de la otra manera y ya en un año les pedimos a los nuevos que arreglen todo lo que no se pudo arreglar en los anteriores ciento ochenta y cinco años. Hay que darles su plazo. Es un cambio de élites judiciales, un cambio de clase y de etnicidad de las élites judiciales, que inicialmente acarrea problemas organizativos. Pero está claro que una vez que se estabilice y que dejemos de pelearnos por puestos en algunos lugares (en departamentos y provincias), se va a poder afianzar. En todo caso, no cabe duda de que lo que hoy tenemos, pese a sus debilidades, es ciento cuarenta y ocho veces mejor que lo que teníamos antes. No cabe duda.

Entonces, ese es un primer ámbito de transformación, de reforma judicial que hemos abordado. El segundo es la convivencia de dos jurisdicciones, dos ámbitos de la justicia. Está la justicia moderna, burguesa, positiva, y está la justicia indígena originaria campesina. ¿Qué es lo que hemos hecho? La constitución las reconoce a ambas en igualdad de jerarquía. ¿Dónde estuvieron los problemas? Está claro que la justicia indígena originaria campesina rige en la vida en la comunidad (si esta es una comunidad, rige ahí la justicia indígena originaria campesina). Muy bien. ¿Qué pasa si yo, que no soy campesino, me voy a la comunidad y me robo unas vaquitas de la comunidad? No soy miembro de la comunidad, pero he cometido un delito en la comunidad. ¿Cuál justicia me aplican? ¿La indígena originaria campesina o la corriente u ordinaria? Ahí hay un debate, que todavía no acaban de resolver. En ciertos delitos rige la indígena originaria. En otros delitos, rige la ordinaria, ¿por ejemplo en cuáles? Por ejemplo, en tema de muerte. Si yo fui a una comunidad y cometí un asesinato, no rige la justicia indígena originaria, tiene que regir la justicia ordinaria. Pero si cometí un abuso, un robo, un engaño, un maltrato, me divorcié, me casé y me quiero divorciar, me casé y no reconozco a mi hijo, temas de la vida cotidiana, es la jurisdicción indígena originaria campesina la que prevalece sobre la justicia ordinaria.

Me preguntaban por las penas. Hay un listado de los delitos cometidos en el ámbito de una comunidad en los que las penas las define la comunidad. Porque la justicia indígena originaria, ¿qué es? En el fondo es la asamblea, dirigida por un *jilakata* (una autoridad), y que delibera con el resto qué pena se le va a dar. Por lo general, son penas pedagógicas, puede haber un castigo corporal, pero no la muerte. Lo que sí puede haber, por ejemplo, si un compañero robó a otro una vaca: ¿cuál puede ser el castigo? No lo meten a la cárcel, sino que lo obligan al compañero que ha robado a que construya, o a que trabaje gratuitamente en la parcela del compañero, o a que le ayude a construir su casa durante tres meses,

por ejemplo. Entonces, es más pedagógica que coercitiva, porque no hay cárcel ahí, tienes que convivir con el que cometió el delito, tienes que darle tareas hacia la comunidad, hacia la familia afectada o hacia la comunidad agredida. Si el hermano del campo viene a la ciudad y comete un delito, rige la justicia ordinaria. Pero eso que les estoy explicando no ha sido fácil de resolver. Surge la pregunta: me ha castigado la comunidad, tengo que hacer ladrillos o adobes por haber incumplido o por ser un mentiroso, si quiero apelar, ¿ante quién voy a apelar?, ¿tengo derecho a apelar ante la justicia ordinaria?, ¿o ante quién apelo en la comunitaria? Estamos aprendiendo. En todo caso, es una convivencia regulada y de aprendizaje mutuo de la coexistencia de los dos regímenes de justicia: la comunitaria y la ordinaria.

Con respecto a la pregunta sobre el Foro de la Izquierda: hace como quince días estuvimos invitados, en Nueva York, por organizaciones académicas y sindicales a una reunión con los compañeros de izquierda, y expusimos unas tesis de cómo vemos el mundo. Son un poco complicadas, me acuerdo de que me lo han publicado el domingo y me han dicho que escribo muy difícil. Pero intento resumir la idea central. Fue un momento en que me sentí muy contento porque me permitieron hablar de algo que no era estrictamente Bolivia, de cómo vemos el mundo y cómo Bolivia está metida en esa dinámica del mundo. Mencionamos como primera tesis que estamos viviendo un momento muy particular de la llamada mundialización de la economía. Todos sabemos que la mundialización de la economía comenzó en 1850 más o menos, cuando se abre la ruta del oro en California y la ruta de las mercancías hacia China. En ese momento, Marx habla de la medida geopolítica mundial del capitalismo, porque hasta entonces la medida geopolítica del capitalismo era continental, y cuando se abre la ruta a oriente por el Pacífico se estaría redondeando la medida geopolítica mundial del capitalismo en el comercio. Eso es el siglo XIX. En el siglo XX, con el derrumbe de los países de la esfera socialista, hemos asistido al redondeamiento planetario de la medida geopolítica de los mercados financieros. Y desde fines del siglo XX (desde 1980 o 1990, más o menos, hasta ahora) estamos asistiendo a un otro redondeamiento, a una otra etapa de esta globalización, en la que el mundo entero aparece como taller donde se fabrica cada producto. Por ejemplo, un grabador, hasta los años 70 u 80, era *made in Japan*, porque se diseñaba en Japón, la arquitectura estaba en Japón, el ensamblaje estaba en Japón. Desde los años 80 hasta hoy es cada vez más distinto. El diseño del grabador lo hacen en el Silicon Valley, las materias primas vienen de América del Sur y de Sudáfrica, el *software* lo han elaborado en China y el ensamblaje lo han hecho en Singapur. Es decir que cada producto ya no puede ser *made*

in un solo país, sino que es cada vez más *made in world*, hecho en el mundo. Ese sería un cambio sustancial de lo que estaríamos viviendo en la actual etapa de globalización. Globalización del comercio en el siglo XIX, globalización de los circuitos financieros en el siglo XX y a fines del siglo XX una especie de globalización del proceso del trabajo inmediato (en el sentido marxista del término) de la elaboración de cada producto. Ese es el primer cambio.

El segundo cambio: Marx usa en *El capital* un concepto muy potente que es el de la *subsunción formal* y la *subsunción real*. La subordinación formal es cuando yo ocupo la tecnología de una comunidad agraria, su tecnología, para hacerlos trabajar para mí como capitalista. Pero cuando ya a esa comunidad agraria yo le incorporo tecnología fabricada por capitalistas y los organizo de una manera industrial, estoy ante la subsunción real. Es decir, es un cambio en el aparato técnico de la producción, en el soporte técnico. El capitalismo mucho tiempo ha convivido con sociedades no capitalistas, pero cuando esas sociedades no capitalistas no solamente son dominadas por fuera, sino que son dominadas por dentro tecnológicamente, estamos ante la subsunción real. ¿Cuál es la segunda hipótesis? Que estamos asistiendo a una especie de acumulación originaria perpetua. ¿Qué es esto? En este mundo globalizado de esa manera, como taller, el capitalismo contemporáneo en ciertas regiones del mundo ha modificado la composición técnica y organizativa de la producción: ultramoderna, robotizada, un sistema de cooperación capitalista pleno que te regula tu tiempo, tu vacación, tus deseos, tus sueños, todo. Pero este capitalismo requiere subsumir formas no capitalistas, sociedades no capitalistas; las requiere subsumir y succionar permanentemente, extraer el excedente. Esto lo estudió Rosa Luxemburgo, pero ella lo estudió como un tránsito a la subsunción real. Y lo que yo veo es que no; el capitalismo necesita que estas sociedades no estrictamente capitalistas, premodernas, no transiten rápidamente al capitalismo pleno, sino que se queden congeladas así. Las necesitan para extraer plusvalor sin mucha inversión. Entonces a eso le he llamado yo una especie de *acumulación originaria permanente*, no en tránsito, sino permanente. Esa sería una segunda característica del capitalismo contemporáneo.

Bueno, de ahí uno ya puede sacar conclusiones en el caso de Bolivia, pero también en otros países del mundo. Vamos a asistir, y estamos asistiendo, a unas luchas y una emergencia de sublevaciones de pueblos y de naciones no capitalistas a este proceso de succión de su trabajo. Bolivia es un ejemplo de eso, de una sociedad capitalista en una partecita, no capitalista en buena parte, pero subordinada al capitalismo formalmente, donde se están dando sublevaciones

y rebeliones. Y buena parte de África, parte de América Latina, parte de Asia, tiene estas características de subsunción formal.

La tercera hipótesis que manejamos es que el capitalismo se está apoderando de una fuerza productiva infinita: el intelecto general. Es la única fuerza productiva infinita, porque la mente y el intelecto no tienen límite. El capitalismo primero ha subsumido el mercado, luego la producción, luego la tecnología, luego la cooperación laboral y ahora está subsumiendo el intelecto. Y cada vez más la sociedad se está escindiendo mundialmente entre obreros del intelecto general y obreros del trabajo físico muscular. Hay una especie de nueva escisión de la clase obrera planetaria. Por ejemplo, si yo trabajara en una universidad privada, sería parte de ese intelecto general subsumido al capital. Y cada vez más la ciencia ya no es fruto de un científico, como era en el siglo XIX, que se le ocurre en su laboratorio. Hoy la ciencia son unos laboratorios de mil o dos mil físicos, tres mil matemáticos, cuatro mil biotecnólogos, de donde salen los productos. Cada vez más es así.

Esa es una fuerza productiva infinita subsumida realmente al capitalismo y eso está provocando, es la cuarta tesis, una escisión de la clase obrera. La clase obrera tradicional (vinculada a la siderurgia, a la industria automotriz, a la manufactura) está repartida en América Latina (Brasil, al igual que México, es por definición un país de obreros en ese sentido tradicional del término, en parte Argentina también). Al mismo tiempo, hay una otra clase obrera que igualmente está subordinada al capitalismo, su trabajo valoriza e incrementa la ganancia, pero que no se asume como clase obrera. Esa es la tragedia de esta época: es una nueva condición obrera sin movimiento obrero. La vieja clase obrera ha sido reestructurada, deslocalizada y modificada en su ubicación territorial; y en los lugares tradicionales europeos y en Norteamérica, donde había la antigua clase obrera (que ahora ha desaparecido), ha surgido una mayor y más vasta clase obrera vinculada al conocimiento, a la ciencia y a los servicios, pero que no se asume como clase obrera (dicen "soy clase media"). Hay clase obrera, lo que no hay es movimiento obrero. Y tendrán que pasar diez, veinte, treinta, cuarenta años hasta que se sedimenten luchas, frustraciones, fracasos, éxitos de esta nueva condición obrera que nos permita visualizar un movimiento obrero más vigoroso, aun en los países altamente desarrollados.

La quinta tesis que hemos manejado es que esta reconfiguración mundial de la condición obrera está volviendo en algunos casos obsoletas o limitadas las viejas formas organizativas obreras como el sindicato tal como lo conocimos. Me refiero al sindicato por oficio, por centro de trabajo, con la vieja cultura obrera (en Argentina de alguna manera el movimiento obrero se construyó así

en el siglo XX), con sus ciudadelas obreras, con sus centros culturales, con su militancia política, con su identidad obrera tan fuerte (igualmente en Bolivia, Estados Unidos, Inglaterra o en Alemania). Y ahora estaríamos asistiendo a una obsolescencia o debilitamiento de esa forma clásica de la asociación obrera y, temporalmente, a la emergencia de otras formas de movilización. Le hemos llamado la *forma multitud* (que es una forma de movilización) y la *forma comunidad* (que es otra forma de movilización). La *forma sindicato* ha ido debilitándose y seguramente va a requerir readecuarse a las nuevas circunstancias. Hoy la clase obrera es más joven, es nómada, son mujeres. Y el sindicato a veces no acepta eso, claro, porque el sindicato ha sido siempre muy masculino, hasta sus horarios de reunión y su lenguaje son totalmente masculinos. Pero ahora, cuando la mayoría de los obreros son mujeres, reunirse a las ocho o nueve de la noche, con sus hijos, ¿cómo le haces? Hasta en ese detalle tan pequeñito el sindicato está desfasado de la verdadera condición obrera, juvenil y feminizada extendida. Entonces: ¿cómo se modificará el actual sindicato? Es algo que hay que irlo viendo con el tiempo, pero evidentemente tendrá que incorporar la ausencia de ese formalismo a veces tan acartonado de los viejos obreros, porque los jóvenes ya son portadores de otra cultura (menos formales, menos disciplinados, con otro tipo de lenguajes y expectativas) y las mujeres tienen otro tipo de necesidades. Entonces, ahorita hay un desencuentro entre clase obrera tradicional en el sindicato (jerárquica, masculinizada, disciplinada) y una otra clase obrera mayoritaria que no está en el sindicato. Nosotros recibimos Bolivia con apenas el 10% de los obreros sindicalizados y ahora hemos avanzado a un 25%. Pero todavía un 75% no tiene sindicato. Y son nómadas: trabajan un tiempo acá, están tres meses, seis meses o un año, se van a otro oficio, buscan expectativas, están ahí dos meses y se cambian. Son obreros nómadas, portadores de otra cultura, más individualizada, más individualista. Y son mujeres, son jóvenes, son personas que comparten el estudio con el trabajo (pueden ir a la universidad en la noche, pero en la mañana están fabricando un automóvil). Ese tipo de identidades fragmentadas de la clase obrera no logra entrar en el sindicato clásico, por tanto, tendrá que haber una reformulación de la estructura sindical. Entonces para ellos es más fácil actuar como multitud. Es un poco también lo de Brasil. ¿Qué es la multitud? Ya sea obrero, estudiante, profesional empobrecido, nos convocamos a la calle. No necesito ir junto con mi sindicato, que está diluido; no necesito ir junto con mi gremio; formo parte de una multitud. Pero en la multitud hay obreros, hay juventud, hay profesionales empobrecidos; hay clases sociales, pero disueltas. Y ahí, ¿quién tomará el mando?, ¿qué ideología, qué cultura asociativa, qué

cultura discursiva será la que dirija? No está predeterminado, va a surgir de la aglomeración. Antes sabíamos: reunión de sindicatos, ¿qué prevalece? La lógica y la cultura obrera. Ahora no. Son obreros, yo estoy seguro de que en Brasil han marchado muchísimos obreros, jóvenes obreros, pero que no van como obreros, van como multitud, como ciudadanos. Y se intentan identificar entre sus pares, y el que hable más fuerte y más o menos parecido a su experiencia, se va a sentir atraído, se va a agrupar y lo va a potenciar. Esta forma multitud es una forma de movilización más flexible, más laxa, menos orgánica, menos duradera, pero es la que ahorita se está dando. Se dio también en Bolivia en las ciudades, se está dando en Brasil, aquí en Argentina habría que estudiarlo (no me he puesto a estudiar lo que pasa aquí). Pero ese es otro tipo de forma de movilización, más adecuada a la nueva composición de las clases sociales urbanas de las sociedades mundiales.

Y creo que la última o penúltima tesis que mencioné en esa exposición tenía que ver con el tema del poder. Entablo un diálogo respetuoso con los compañeros Holloway y el Subcomandante Marcos (a quienes yo respeto y admiro, y de quienes hemos aprendido muchísimo), pero mi experiencia comunista en gobierno, y antes en la cárcel, y antes en la guerrilla, me lleva al convencimiento de que por un buen tiempo no podemos abandonar la lucha por el poder. ¿Qué es la lucha por el poder? No hay que verlo como quién es el que define quiénes son los ministros. No es eso la lucha por el poder. La lucha por el poder es quiénes (qué grupo social, qué conglomerado de clases sociales) son los que conducen el sentido de lo universal de un país, el sentido de lo que es común a todo un país. Hoy, en nuestras sociedades, lo hace el grupo de empresarios, de capitalistas, de terratenientes, que son los que, a través de sus intermediarios o directamente, monopolizan lo que es común, lo que es universal a todos (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador). Hay que disputar quién administra, construye, conduce lo universal de un país, lo que es común a todos. ¿Eso pasa necesariamente por el Estado? Sí, lamentablemente pasa por el Estado, lamentablemente no hay otra manera todavía descubierta, desde la Comuna de París, de que la administración de lo universal de una sociedad tenga que estructurarse como Estado. Algún día, ojalá pronto, lo universal será la libre asociación voluntaria de los productores, como soñaba Marx. Pero hoy por hoy no es así, porque tienes que pelear contra otros que están al frente, que también quieren monopolizar el control de lo universal y están dispuestos a golpearte, a insultarte, a tumbarte, a matarte, a hacerte golpes de Estado, ¿y tú que vas a hacer? No puedes apelar a la buena fe, tienes que defenderte, crear aparato, estructura y pelear por el sentido de lo universal. Estás obligado

a luchar por el poder del Estado; que no debe ser, y ese es el gran reto para los comunistas y socialistas, la simple administración del viejo poder. Si caes en eso, estás perdido, porque te ha triturado la maquinaria. ¿Cómo hacer que este nuevo sentido de lo universal, de lo común a todos, esté sustentado en la participación cada vez más amplia de la sociedad? Esa es la gran pregunta del *¿Qué hacer?* y de *El Estado y la revolución* de Lenin y del libro de Mao sobre las contradicciones, de cualquier revolucionario: ¿Cómo hago para no convertirme en un replicador de la vieja máquina de dominación?, ¿cómo construimos un Estado que a la vez no sea Estado en el sentido estricto, como decía Lenin? Estado porque hay que concentrar y defenderte, pero que no tiene que ser Estado, permitiendo la mayor democratización de la sociedad. Entonces es una contradicción: un Estado que no debe ser un Estado en el sentido estricto. Pero necesitas Estado. Si te inclinas por Estado muy Estado, estás perdido, has reproducido la vieja máquina; si te inclinas por un Estado que ya no es Estado y que deja a la libre voluntad, te aplastan, te matan, te fusilan, te torturan, te botan, y luego a esperar cien años para recuperar lo perdido. ¿Cómo convives con los dos? Un Estado que no es Estado; centralización, desconcentración; materialidad, pluralidad y participación de la sociedad. Para esto me gusta el concepto de Gramsci de *Estado integral*. Esa es la idea de Estado integral: un Estado que se va disolviendo en la sociedad, una sociedad que va ocupando el Estado. Ahora, ¿cómo es eso?, ¿cómo se hace a diario? Solo la lucha lo puede decidir, no hay un libreto a seguir; se murió muy pronto Gramsci para que nos dijera cómo le hacíamos. Esas son las tesis que hemos expuesto ese día. Muchísimas gracias.

Bibliografía

García Linera, A. (2013). *Geopolítica de la amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Disponible en https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/geopolitica_de_la_amazonia.pdf.

Marx, K. (1849). "The trial of the Rhenish District Committee of Democrats", en *Collected Works*, Vol. 8, pp. 323-329.

Marx, K. y Engels, F. (1981). *Sobre la revolución de 1848-1849*. Moscú: Progreso, pp. 253-275.

4. Geografía y amazonía*

Agradezco a la Carrera de Geografía que me hayan invitado y los felicito porque después de veinte años estamos llevando adelante nuevamente este Congreso. Me habían pedido que yo pudiera exponerles un textito que he escrito hace más de dos años referido al tema de la amazonía en Bolivia: se llama *Geopolítica de la amazonía*. Como ese texto ha circulado mucho, se ha regalado en los periódicos y va a estar en la puerta para el que quiera llevárselo, mejor les dejo que ustedes lo lean. Lo que yo voy a intentar hacer ahora es complementarlo con un conjunto de reflexiones en torno a la geografía y a la amazonía. Y dejo la parte de Bolivia, que está escrita, para que ustedes la puedan revisar con más detenimiento.

Lo que hoy quiero reflexionar es la relación que hay entre geografía y Estado, entre geografía y política, entre geografía y clases sociales, entre geografía e intereses, entre geografía y construcción social de la economía de los Estados y de la política. Cuando uno revisa un texto de ciencias políticas o de sociología, encontramos que cuando uno lee la definición del Estado hablan de un conjunto de recursos, de administración y monopolio dados en una determinada geografía. Es decir, las definiciones que por lo general tenemos de geografía cuando uno habla desde las ciencias políticas, o desde la sociología, o desde la economía, es una lectura fósil o rígida de la geografía, casi inerte. La geografía se le presenta a los investigadores sociales como algo que está ahí: están los cerros, los ríos, las pampas, los llanos, y ya. Como el aire y como las estrellas. Esto es un error. Ver a la geografía como un elemento inerte, dado, rígido, fijo,

* 22 de octubre de 2014. Exposición en el II Congreso Nacional de Geografía, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=bsrcen95jRU&ab_channel=ViceministeriodeComunicaci%C3%B3nBolivia.

inmutable, mutila el estudio y la lectura de la construcción de las sociedades, los Estados y las culturas modernas.

Frente a esta manera rígida, fosilizada, estática de ver la geografía surgieron luego distintas corrientes. Hubo una corriente que se le llamó el determinismo geográfico, que ya también doblaba la vara demasiado hacia el otro lado. Y decía: "las sociedades, los Estados, la economía, son producto de la geografía. Denme un tipo de geografía y les diré qué tipo de sociedad tienen". Esta lectura hablaba de que es la composición geográfica de un Estado la que va a determinar, a la larga, las características del Estado, de la sociedad, hasta los propios hábitos y el propio temperamento de la sociedad. Fue una reacción, en su momento válida, a esta mirada fosilizada de la geografía. Pero evidentemente es insostenible, porque basta con tener una mirada histórica de la sociedad para ver cómo en los últimos tres mil años en África o en Europa, o en los últimos dos mil, mil quinientos o quinientos años en América, frente a una misma estructura geográfica, hemos tenido la existencia de varios tipos de sociedades, de Estados, de naciones. Entonces está claro que no es la geografía la que determina la organización social, pero también está claro que la organización social, económica y estatal está influida enormemente por la propia geografía.

La otra mirada es la que dice que la geografía no importa y son los Estados los que reforman, transforman, organizan y reorganizan la geografía. Ciertamente hay datos que hablan de que son las sociedades las que pueden modificar las propias formaciones geográficas de un país. Pero también está claro que eso tiene unos límites. Podemos hacer un pequeño cerro, tumbar otro cerro; allí donde vemos lagunas, colocar terraplenes; allí donde vemos sequía, llevar ríos y humedecer las pampas. Evidentemente, el ser humano tiene la capacidad de crear un conjunto de fuerzas productivas técnicas y asociativas para modificar parcialmente el entorno geográfico. Pero está claro que eso no es tampoco de forma absoluta. Hay ciertas determinantes que van a influir en la propia organización social. El petróleo no lo hemos colocado nosotros ni lo vamos a poder mover; podemos sacarlo o dejarlo. El litio podemos extraerlo, producirlo o dejarlo; pero está claro que nosotros no podemos traer todo el litio de todo el salar de Uyuni en una década ni en cien años, ni podemos producir de la nada el petróleo o el gas que están bajo la tierra. Esas son cosas que están dadas, y en torno a esas cosas dadas nos podemos organizar. Entonces el papel creativo y transformador de las sociedades, que es el fundamental, también tiene sus límites, también tiene restricciones técnico-naturales.

Entonces, ni la mirada determinista de lo geográfico sobre lo social ni la de lo social sobre lo geográfico son correctas. Hay una interacción, pero

evidentemente con sobredeterminación. Decía el filósofo Sartre: "Los seres humanos hacen a las circunstancias en la misma medida en que las circunstancias hacen al ser humano". El viejo debate entre el objeto y sujeto de la filosofía que se traduce en los debates sobre el papel de la geografía, el papel de la política y la geografía en las sociedades contemporáneas.

Frente a eso, evidentemente que ya estamos de acuerdo en que hay una mutua influencia: hay elementos geográficos-naturales que influyen en la organización estatal, y hay elementos de la organización estatal, social y económica que van a influir y modificar el ámbito geográfico. Pero claro, aquí decimos con una sobredeterminación. Hay un papel decisivo y fundamental del ámbito social y político sobre el ámbito geográfico.

A esta lectura de lo geográfico *en* el Estado, en un texto que hemos publicado hace un año, lo hemos llamado una *topología del Estado*. Hemos denominado topología del Estado a la manera en que una sociedad recepciona, lee, adopta, socializa, territorializa la geografía. Y evidentemente cuando uno usa esta categoría, que la sacamos de la matemática, y si aplicamos a la geografía esta definición algo arbitraria de la matemática, tenemos un bonito concepto que nos permite articular geografía y Estado, Estado y geografía: la topología del Estado. Todo Estado tiene un tipo de topología, y distintos tipos de Estado en una misma geografía van a dar lugar a distintas topologías de esa geografía. Es decir, la geografía también es viva, también se transforma. En correspondencia, las transformaciones del Estado y determinada forma de organización política, más determinada forma de utilización, ocupación y recepción de la geografía, nos da un tipo de topología estatal, de forma geográfica del Estado o de estructura geográfica del Estado; que es distinto que el mapa, que es solamente una delimitación geográfica, mientras que el territorio es la forma en que la geografía se vuelve política, en que la geografía se vuelve sociedad, o en que la sociedad ocupa, significa, nombra, utiliza, transforma la geografía.

Estamos introduciendo un conjunto de conceptos que pueden ayudar a delimitar un manejo más versátil de la geografía para la lectura del Estado, la economía y la sociedad contemporánea. Con estos conceptos quisiera revisar cómo se ha construido el discurso moderno del medio ambiente; y en particular, del medio ambiente en el ámbito de la amazonía continental. A una misma conformación geográfica y medioambiental que cubre esa geografía pueden corresponderle distintas maneras de interpretar, de utilizar y significar esos recursos, y de darles contenido social. Este es el caso de la amazonía.

Al menos tenemos tres formas de construcción de la lectura del medio ambiente y de la amazonía en los últimos dos mil años en Bolivia. La primera

lectura es la que dieron los pueblos y las naciones indígenas. No se olviden que la amazonía boliviana es uno de los lugares donde se ha dado una de las grandes y más poderosas civilizaciones hidráulicas del mundo. Cuando uno sobrevuela desde Guarayos (la frontera con Santa Cruz) hasta Riberalta y ve los cauces de ríos desviados, los canales que interconectan río con río, las más de seiscientas diez lagunas artificiales (algunas que llegaban a medir hasta 3 km de largo y 1,5 km de ancho), los terraplenes que se construyó en las zonas de Moxos, está claro que ahí quedan los restos de una gigantesca civilización amazónica que entre el año 500 hasta el 1500 se desarrolló en la zona del Beni y parte de Santa Cruz boliviano.

¿Qué tipo de topología le correspondía a esa época? Una topología de carácter homogéneo. Es decir, el conjunto de usos técnicos y científicos de la transformación de la geografía se irradiaban, se extendían a un territorio de por lo menos casi 1000 km, casi la misma extensión de Tihuanaco en uno de sus momentos de expansión, porque iban desde casi Yapacaní hasta Riberalta. Estamos hablando de poco más de 1000 a 1200 km de extensión. Y en esos 1200 km de extensión, una irradiación relativamente homogénea de estos sistemas tecnológicos de ocupación de los suelos, de uso del agua, de control del agua en tiempos de lluvia (los camellones), en tiempos de seca las lagunas y la interconexión entre ríos y lagunas.

Posteriormente a esta topología homogénea, de uso homogéneo de la geografía, vinieron los tiempos de la colonia. En primer lugar, las misiones; luego, las haciendas. En el altiplano, la mina y la hacienda; en el oriente, las misiones y la hacienda. Esto constituye una modificación de la topología del espacio geográfico amazónico, porque vamos a comenzar a tener concentraciones, no solamente de la gente. Las misiones lo que hacen es reclutar a la gente, a la buena o a la mala, para concentrarlas en un lugar y ahí introducir otro tipo de función: se pasa de la tecnología hidráulica simplemente a la agricultura en pequeña escala y a la artesanía concentrada en las misiones; y en el caso de las haciendas, se abandona el uso de los suelos, las lagunas, los ríos y los camellones, para simplemente pasar a la producción a pequeña escala y la ganadería. Eso va a ser del siglo XVI al siglo XX. Ahí hay otra manera de construcción del territorio, cual archipiélagos. Frente a una extensión amazónica que se la va a considerar salvaje, peligrosa e inútil: la concentración de los recursos (la ciencia, el conocimiento y la sociedad) en pequeños núcleos (la hacienda con los patrones, las misiones con los curas y las comunidades reclutadas para vivir en esas misiones).

Entonces, estamos ante el mismo territorio usado de distinta manera. En el primer caso, una irradiación de la tecnología productiva en más de 1000 km. En el otro caso, la concentración en pequeños islotes, microislotes: misiones religiosas y hacendales para abandonar la agricultura, abandonar los saberes hidráulicos y concentrar meramente en saberes artesanales, agricultura a pequeña escala y la ganadería.

A fines del siglo XIX y ya en el XX, en la amazonía boliviana hubo gobernantes que le daban autoridad a cualquier extranjero para poder utilizar y civilizar a las personas que vivieran en las zonas llamadas "tierras baldías" del Estado. Ese es el concepto que tenía el Estado de la amazonía: "tierras baldías", donde no había nada; o, si es que había algo, eran salvajes, que eran reclutados a la fuerza para la extracción de la goma. La mirada que se tenía en el Estado ya republicano en el siglo XIX era la siguiente: la amazonía como "tierra baldía"; y si había gente: salvajes a ser civilizados. De un uso extensivo e irradiante en los siglos X, XI, XII, XIII y XV después de Cristo, a una lectura de tierra baldía, abandonada y sin sociedad del siglo XIX y principios del XX.

Pero luego vino otra mirada de la amazonía, vinculada a toda la lectura contemporánea del medio ambiente. Y el medio ambiente también ha tenido dos o tres lecturas. En las sociedades tradicionales, comunitarias, si la estructura se detiene alrededor de la comunidad como fuerza productiva fundamental, y la transmisión de saberes del mayor al menor como orden de la sociedad, entonces está claro que la forma de vincularse con la naturaleza es una forma dialogante, porque tiene que reproducir a la comunidad y a la futura generación. Que los mayores hereden los saberes a los menores y que los menores con esos saberes heredados mantengan a los mayores construye toda una lógica de la tecnología y ocupación del espacio y el medio ambiente. Todo esto que hablan los filósofos de la Madre Tierra como un ser vivo, corresponde a esta forma de organización de la economía. Hay que mantener a la comunidad como principal fuerza productiva, que transforme la naturaleza; pero esa comunidad solamente existe y tiene sentido en su perdurabilidad en el tiempo (mayores que heredan saberes a los menores, y menores que tendrán que alimentar a los mayores). Y entonces, la lógica con que la comunidad se vincula a través de fuerzas productivas técnicas, asociativas, intelectivas con la naturaleza, es una relación dialógica, de transformación y preservación para la siguiente generación, de utilización de los recursos de la naturaleza y de preservación de esos recursos para la siguiente, la subsiguiente y la subsiguiente generación. Esta relación viva de la Madre Tierra –que la hemos rescatado como Estado plurinacional–, la naturaleza como ser vivo, y la naturaleza como prolongación inorgánica de la subjetividad del ser

humano, esa manera de entender la naturaleza está vinculada con esa forma de producción asentada en la comunidad y en la continuidad de la comunidad en el tiempo. Esta es una manera de leer el medio ambiente: como ser vivo, como lugar donde se recogen los recursos, pero que hay que preservar para la siguiente, la subsiguiente y la subsiguiente generación. Y eso anidado en la lógica comunitaria: los mayores alimentan a los menores, los mayores transmiten los saberes a los menores, y los menores con el tiempo alimentarán a los mayores cuando terminen su vida productiva laboral. Es una lógica comunitaria, que da lugar a una manera de vincularse con el medio ambiente, a leer a la naturaleza como ser vivo, como ser orgánico, y, por lo tanto, las fuerzas productivas como relación dialógica entre ser humano y naturaleza.

Cuando se rompe esta forma de vinculación surge otra manera de leer el medio ambiente, que son las formas contemporáneas de lectura del medio ambiente: el medio ambiente como un valor de cambio. Si el objetivo es generar riqueza, y el fundamento de la sociedad moderna es riqueza para producir riqueza y más riqueza, entonces todo lo que genere riqueza es bienvenido (si la muerte genera riqueza, bienvenida la muerte; si las armas generan riqueza, bienvenidas las armas; si la naturaleza y su destrucción generan riqueza, bienvenida la destrucción de la naturaleza; si la preservación parcial de la naturaleza genera riqueza, bienvenida la preservación parcial de la naturaleza). Es otra lógica la del vínculo orgánico mutuamente vivificante ser humano-naturaleza con respecto al vínculo depredador y utilitario de la naturaleza como un elemento subordinado a la generación de riqueza, de ganancia. Tienen ustedes ahí dos lógicas de producir, de significar, y a la vez de entender el medio ambiente. Entonces, hay varias maneras de significar y de interpretar lo que ahora llamamos medio ambiente. Desde el punto de vista de la civilización comunitaria, el medio ambiente como prolongación viva de uno, y uno como prolongación viva del medio ambiente; en la otra, el medio ambiente como el gran reservorio inerte para generar ganancia y lucro. Entonces, a partir de eso surgen fuerzas productivas técnicas, simbólicas, organizativas que se orientarán a ese tipo de uso: dialógico y reproductivo, o destructivo y meramente acumulativo.

¿Qué es lo que ha pasado en los últimos tiempos con la lectura del medio ambiente como una construcción moderna del capitalismo de los últimos cuarenta años, y en particular, con la amazonía? Doy algunos datos para llamarles la atención. La amazonía abarca cerca de 7 millones de km^2. Es la delimitación geográfica más grande de toda América Latina. En su interior hay más de siete mil ríos pequeños y grandes, es la mayor cuenca hidrográfica del mundo; el 20% del agua dulce se encuentra en la amazonía. Hay setenta mil especies de

plantas, tres mil tipos de peces, un tercio de la madera tropical del mundo está en la amazonía. De toda la amazonía el 67% la ocupa Brasil, el 13% Perú, Bolivia el 11% (aunque en el caso del Perú y de Bolivia la amazonía representa casi el 50% de nuestro territorio nacional), Colombia el 5%, Ecuador el 2%, pero también Venezuela, Surinam, Guayana, Guayana Francesa. Actualmente, la amazonía tiene más de mil áreas protegidas, que abarcan 34 millones de ha: parques nacionales, reservas naturales, reservas biológicas, refugio de vida silvestre, santuarios de fauna y flora.

Hoy por hoy, la amazonía constituye un lugar fundamental, no solamente para entender la biodiversidad del mundo, sino que es un lugar fundamental de la construcción de discursos políticos, económicos y militares. Por eso les traigo estos libros, con la intención de dejar un conjunto de señas de cómo se ha construido el concepto de medio ambiente y el concepto de uso, ocupación y control de la amazonía en los últimos años a raíz de esta nueva manera de entender la naturaleza como mero reservorio inerte de medios para generar ganancias, para generar más capital.

No crean que el discurso del medio ambiente es muy antiguo. Si uno revisa el debate político entre socialistas, marxistas, nacionalistas a principios del siglo XX, el concepto de medio ambiente no era un tema de preocupación de entonces. Había las lecturas sobre geografía y geopolítica casi deterministas prevalecientes en ciertos ámbitos académicos, pero el concepto de medio ambiente no era de uso público, de uso común, como hoy lo es. Hoy el medio ambiente forma parte del lenguaje popular de la gente (rápidamente decimos medio ambiente y ya estamos asociando con naturaleza, bosques, agua, ríos…, con una naturaleza sana).

Uno de los primeros indicios de la construcción política y militar del concepto de medio ambiente, que luego se va a aplicar a la amazonía, se dio en los años 70. La Fundación Rockefeller (ustedes saben que los Rockefeller son una de las familias más importantes e influyentes económicamente del mundo, se formaron a fines del siglo XIX y principios del XX en torno al petróleo y luego difundieron su actividad a otras áreas de la economía) funda en 1973 el Grupo de Trabajo para la agenda ambiental. Y es este grupo Rockefeller el que financia una investigación que se va a volver famosa, y que es uno de los puntos de inicio de todo este concepto de medio ambiente que hoy lo utilizamos a veces sin saber de dónde viene ni qué carga tiene. En ese libro, que aquí lo tienen a la mano, se los traigo para quien lo quiera revisar –la mayoría de estos libros están en inglés–, *La agenda inacabada*, que es un texto fundador del discurso empresarial o transnacional del medio ambiente, se establecen cinco ejes de trabajo,

que en los siguientes años van a irse desarrollando. El primero establece como meta nacional de Estados Unidos la reducción de la población en el mundo. Heredando el viejo debate entre malthusianos y no malthusianos, esta agenda se construye a partir de un renacimiento del malthusianismo. Se acuerdan ustedes la receta de Malthus, ¿no?: la población crece geométricamente, en tanto que los recursos para satisfacer necesidades crecen aritméticamente. Dicho de otra manera: la población crece más rápido que la cantidad de recursos para alimentar esa población. Esta es la lectura básica de Malthus, y este grupo de trabajo para la agenda ambiental, financiada y auspiciada por la Fundación Rockefeller, en esta Biblia de los inicios de los medioambientalistas, establece como primera meta, recogiendo esta herencia malthusiana, proponerse reducir la población en los siguientes años o limitar su crecimiento. En segundo lugar, promover programas de esterilización femenina en el Tercer Mundo. En tercer lugar, imponer fuertes restricciones a la migración a Estados Unidos. En cuarto lugar, vincular la ayuda alimenticia a los países pobres a metas de reducción del ritmo de la natalidad (que lo vivimos en Bolivia hasta 1978, hasta la época de Banzer había esos mecanismos de reducción de la natalidad, especialmente en comunidades campesinas-indígenas). Y en quinto lugar, eliminar el empleo de fertilizantes en la agricultura porque eran los culpables de una supuesta ilusión del crecimiento ilimitado de la producción de alimentos para satisfacer a la gente. La mayoría de estos cinco puntos están retratados en este texto, los hemos seleccionado página por página. El que quiere puede revisar de dónde apuntaban en este inicio de la agenda medioambiental y luego amazónica, especialmente en los Estados Unidos.

En 1972, la Fundación Ford (otra de las fundaciones auspiciadas por una de las empresas más importantes de automóviles del mundo, la Ford) va a impulsar por su lado, en paralelo a los Rockefeller, esta misma lectura de la importancia del medio ambiente, asociado al crecimiento de la población, a la creación de reservorios de uso transnacional. En ese año se da la Conferencia de Estocolmo, financiada por la Fundación Ford y la Fundación Rockefeller, y se difunde un documento en inglés (no tenemos la traducción al castellano): "Plan para la sobrevivencia", o "Cómo vamos a sobrevivir", editado por Edward Goldsmidt. ¿Qué dice este documento? Es necesario e inevitable cambiar radicalmente, porque los aumentos de población y de consumo actuales per cápita, al desequilibrar los sistemas ecológicos y al defraudar los recursos, minan los cimientos de la propia sobrevivencia. Aparecen las primeras señales: hay demasiada población, los recursos no van a ser suficientes, y por lo tanto

hay que establecer múltiples mecanismos para ir reduciendo o ir limitando el crecimiento de la población mundial a futuro.

En 1974, a la cabeza de Henry Kissinger (el entonces canciller de Estados Unidos), se elabora un estudio llamado "Memorándum de seguridad nacional. Consecuencias del crecimiento de la población mundial en la seguridad y los intereses internos de los Estados Unidos" (está acá el texto, desclasificado recién en los años 90, porque es un documento confidencial del Departamento de Estado). ¿Qué dice ahí este estudio firmado luego por Henry Kissinger? En el capítulo 38 se aconseja una significativa expansión de los fondos para la ayuda internacional al desarrollo para programas de control de la natalidad. En el apartado 30 dice: "La asistencia para moderar la población debería dar particular énfasis a los países en desarrollo más grandes y con más rápido crecimiento, donde hay especiales intereses políticos y estratégicos para Estados Unidos". Y menciona los países: India, Bangladesh, Pakistán, Nigeria, México, Indonesia, Brasil, Colombia, Filipinas, Tailandia, Egipto, Turquía y Etiopía. Este es un documento muy sabroso, porque tiene toda esa lectura de los riesgos que va a correr Estados Unidos en las siguientes décadas de permitir que el ascenso de la población rebase los medios disponibles para alimentar a esa población.

En los años 80 va a salir otro informe, este sí es público, firmado por Jimmy Carter (el presidente de Estados Unidos de entonces), llamado "Global 2000" (también el documento está en inglés), que dice: "Si las tendencias actuales continúan, en el año 2000 el mundo estará más dividido, más contaminado, será menos estable en términos ecológicos y más vulnerable a la disgregación de lo que es en la actualidad. En el horizonte se ven con claridad las serias tensiones que envuelven a la población, a los recursos y al medio ambiente. Estados Unidos debe poner en primer lugar la evaluación de su política exterior e interna en lo referente a los asuntos de población, recursos y medio ambiente". Aquí ya explícitamente –se trata de un documento oficial, público– se coloca en la agenda norteamericana que, por temas de seguridad nacional, el control de la natalidad, medio ambiente y el control de recursos naturales, se convierten, y van a comenzar a convertirse, en el eje de la preocupación de la política internacional de los Estados Unidos.

En 1987, sobre esta base, la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo (que no por casualidad se va a fundar después de que se publiquen estos documentos del gobierno norteamericano), va a emitir un documento fundacional para cualquier medioambientalista: "Nuestro futuro común" (hay edición en castellano, porque este es un documento muy famoso), redactado por la primera ministra de Noruega, Gro Harlem Brundtland. Allí se introduce

por primera vez el concepto de *desarrollo sustentable*. Dice: "Las necesidades se determinan social y culturalmente, año a año aumenta el número de seres humanos, pero la cantidad de recursos naturales destinados al sustento de la población, a mejorar la calidad de vida y a eliminar la pobreza permanece finita. El aumento excesivo de la población hace que el reparto de los frutos del progreso se reparta en un número cada día mayor de personas, lo que impide que en muchos países pobres se eleven los patrones de vida. Es imperativo reducir el ritmo actual de población para alcanzar el desarrollo sustentable". El concepto de desarrollo sustentable y de uso del medio ambiente para un desarrollo sustentable está anclado en una mirada malthusiana de la población y de control de la natalidad, especialmente en los países pobres. Pero ¿qué más dice este informe, que es decisivo? Los bienes comunes a todos no se pueden administrar desde un centro nacional. El Estado nacional no es suficiente cuando se trata de lidiar con amenazas a ecosistemas que pertenecen a más de un país; solo es posible lidiar con amenazas a la seguridad ambiental por medio de la administración conjunta y de mecanismos multilaterales.

En esto, que constituye la Biblia del medioambientalismo empresarial y de muchas ONG, surge este rescate de la lectura malthusiana: no debe haber tanta gente en el mundo porque no hay recursos, especialmente en los países pobres, porque si en esos países pobres hay más gente, van a seguir siendo pobres. La pobreza no es un tema de explotación ni de extracción de los recursos por parte de los países más desarrollados, para ellos es un resultado de que hay demasiada población. Pero lo segundo, que es lo más grave: los bienes comunes que nos afectan a todos no pueden ser administrados de manera nacional. ¿Cuáles son esos bienes comunes? Lo van a decir luego: agua, bosques, biodiversidad… Tienen que ser administrados de manera conjunta y mediante mecanismos multilaterales. Surge aquí la teoría de la internacionalización de los manejos de los bosques, que luego va a dar lugar a la propuesta de internacionalización del manejo de la amazonía.

En 1995, siete años después de ese informe, en una institución que parece muy bonita (uno ve el ojito de unos ositos panda… el Fondo Mundial para la Naturaleza –WWF–, ¿quién no se enternece ante un osito panda?), financiada por el Banco Mundial, que hunde sus raíces en la Fundación Rockefeller, exgobernantes y ex primeros ministros de varios países, de Canadá y Europa, dedicados al tema medioambiental con esta mirada malthusiana, redactan un libro titulado *Evaluación de la conservación de las economías terrestres de América Latina y el Caribe* (está en inglés, no se lo puede conseguir en castellano). Están varios autores muy famosos, ¿y qué dice en lo central? Identifica 137

ecorregiones en América Latina que, debido a su situación de conservación medioambiental, no pueden absorber más proyectos de desarrollo intensivo. Y, por lo tanto, recomienda que, en esas 137 regiones, supuestamente sensibles y que pueden poner en riesgo la conservación del medio ambiente, hay que cancelar el desarrollo de este tipo de proyectos intensivos. Es decir que, desde el Banco Mundial, se fue definiendo en qué áreas de América Latina no puede haber agricultura, agua, carreteras, proyectos de desarrollo intensivo; porque desde la lectura de ellos, ponen en riesgo el equilibrio medioambiental de esas regiones. Les he leído este documento inmediatamente después de los anteriores de las fundaciones, porque quiero que vean la línea de continuidad, no de ruptura, sino de continuidad de esta construcción artificiosa del medio ambiente: la protección del medio ambiente, la internacionalización de áreas del mundo de uso común, e inmediatamente la amazonía, donde se detecta que los Estados nacionales no pueden hacer proyectos de desarrollo en 138 áreas sensibles de América Latina.

Más cerca, en 2005, USAID (esa institución que hemos expulsado por meterse en asuntos políticos de Bolivia) redacta otro informe: "Conservación de la biodiversidad en la amazonía". También está en inglés: "Iniciativa para la conservación de la cuenca amazónica". Dicen los de USAID: "Los recursos amazónicos pueden servir como una base sólida para el desarrollo nacional, pero están amenazados por usos no sustentables relacionados con la agricultura, la explotación forestal, la minería, la exploración de petróleo, pesca y carreteras. Al mismo tiempo, esas amenazas –dice USAID– se intensifican por otros factores, como el crecimiento de la población, la construcción de infraestructura, la expansión del mercado de mercancías. Estas tierras, que se ven desde el espacio como un parche verde, como el parche verde más grande de la tierra –dice USAID–, son habitadas principalmente por pueblos indígenas y tradicionales. Esta iniciativa de USAID reconoce que estas personas, con sus profundos lazos a la tierra y el legado de manejo sostenible, ofrecen la mejor esperanza individual para asegurar la conservación y el desarrollo sostenible de la cuenca amazónica. A pesar de que muchos países amazónicos han reconocido que los pueblos indígenas y tradicionales controlan áreas sustantivas de la región, el control de los minerales e hidrocarburos se mantiene en manos de compañías estatales, lo que ha conducido en muchos lugares a una minería descontrolada y a una exploración y transporte destructivo. Un conjunto de otras amenazas, incluidos caminos y represas, se superponen, e incursiones por colonos y constantes conflictos afectan las tierras indígenas en toda la región –¡están preocupados por los indígenas los de USAID!–. USAID lucha por

una cuenca amazónica en la que los pueblos indígenas y tradicionales, otras partes interesadas en la conservación –¡ellos!–, e incluso claves, alcancen el compromiso, la capacidad y la cooperación para ser guardianes efectivos de la diversidad biológica y de los servicios ambientales de importancia global". No hay Estado nacional. Dicen: los pueblos indígenas que están ahí, más nosotros, que estamos interesados en cuidar el medio ambiente, podemos ser guardianes efectivos de la diversidad biológica. Es un discurso muy grave. Es un documento de USAID que desconoce la soberanía nacional sobre los territorios, y que busca construir una alianza con los pueblos indígenas de la amazonía, pero al margen del Estado. USAID (es decir, Estados Unidos) y los pueblos indígenas… el Estado Nacional fuera; discurso de los pueblos indígenas (supuestamente) e instituciones benignas que pueden preservar el medio ambiente de las manos de estos malvados Estados nacionales que no saben cuidar su medio ambiente. Si ustedes se fijan, están identificando la línea discursiva de una buena parte de ONG que hoy están en la amazonía. Claro, dicen: "No a la agricultura, no a los servicios, no a las carreteras"; es decir, que los pueblos indígenas sigan viviendo como han vivido hace mil, dos mil o tres mil años, que sigan llevando en canoa durante quince días a un enfermo al hospital, o que compren el puñado de azúcar o de sal en 10 pesos lo que aquí vale 20 centavos. Porque ellos sí saben cuidar el medio ambiente, al igual que estos organismos benéficos extranjeros, de los Estados Unidos, para cuidar la amazonía, porque el resto, los Estados nacionales, no saben cuidar esto que es un patrimonio común, un servicio ambiental de importancia global. Esto es USAID, y esto es lo que han hecho en muchos países de la amazonía: en Perú, Ecuador, Brasil y hasta hace unos cinco años atrás en Bolivia.

Les leo por último estos cuatro reportes pequeños. El ministro inglés David Miliband en el periódico *The Daily Telegram*. ¿Qué dice este ministro en el año 2006 en una conferencia sobre cambio climático? Señala que la propuesta sobre la amazonía consistiría en la adquisición de grandes áreas de bosques amazónicos por particulares y grupos privados, de modo de crear una vasta área protegida, cuya administración sería confiada a una administración internacional. Es decir, se propone la privatización de la cuenca amazónica. Está aquí el documento, es una nota del *The Daily Telegram* del 1 de octubre de 2006, se puede bajar de internet entrando al periódico (para que no se crea que nos hemos inventado el discurso del ministro de Inglaterra).

En una conferencia de seguridad ambiental del hemisferio occidental organizada por el Pentágono, el 3 de junio de 2007, el señor Timothy Wirth (secretario de Estado para Asuntos Globales) propone: "Si el Pentágono y el Departamento

de Estado se salen con la suya –dice él, son textuales, el texto está en inglés y lo estamos traduciendo–, los soldados estadounidenses vinculados al Comando Sur de Estados Unidos pronto se convertirán en guerreros para el medio ambiente. En al menos 32 países de América Latina y el Caribe, miembros de las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos pronto podrían comenzar a entrenar a los militares locales para proteger las selvas tropicales, las especies en peligro de extinción y llevar a cabo una variedad de otras tareas medioambientales. Entre los deberes que están considerados para los soldados estadounidenses están la vigilancia de las selvas tropicales del Brasil y la colaboración para la creación de un parque internacional en territorio muy disputado a lo largo de la frontera entre Colombia y Venezuela. Este es un asunto legítimamente militar", dice el secretario de Estado para Asuntos Globales, Timothy Wirth.

Por si fuera poco, Pascal Lamy (excomisario de Comercio de la Unión Europea y director de la Organización Mundial del Comercio) el 21 de febrero de 2005 dice textualmente, según un reporte de la BBC de Londres: "que las selvas tropicales sean bienes públicos mundiales para que la comunidad internacional las pueda administrar en forma colectiva". Es decir, la amazonía convertida en un bien público mundial. Desaparece la soberanía nacional, y la amazonía pasa a depender de organismos de carácter internacional.

Por último, tenemos el informe del general Patrick Hughes (director de la Agencia de Inteligencia de Defensa estadounidense) en una charla en el Instituto Tecnológico de Massachusetts en 1998. Dijo: "En el caso de que Brasil decidiera hacer un uso de la amazonía que ponga en riesgo el medio ambiente de los Estados Unidos, tenemos que estar listos para interrumpir ese proceso inmediatamente". Es decir, intervención militar.

[…]

En tantas ocasiones manejamos en la academia, en los medios de comunicación, en los conceptos teóricos, un conjunto de categorías. Y muchas veces las usamos sin saber su función social, su manera de haber sido construidas socialmente. El medio ambiente es una categoría socialmente construida que puede tener distintos significados. El significado que le hemos dado en sociedades comunitarias es de cuerpo vivo que hay que proteger para garantizar la vida de las futuras generaciones, en términos marxistas la naturaleza como valor de uso, no como valor de cambio. O esta otra lectura: la naturaleza como valor de cambio, es decir, como reservorio de medios para generar ganancia. Ambas son lecturas del medio ambiente, pero hablan de él de distinta manera, con distinta connotación, con distinta orientación. Esta otra lectura del medio ambiente como reservorio de ganancias y de intereses, a partir de una mirada

malthusiana de la población, es decir, de una mirada dirigida a controlar el crecimiento demográfico de los países pobres, a explicar que la pobreza se debe a que hay demasiada gente y no a que haya demasiada explotación o transferencia de recursos al extranjero no es compatible con Bolivia: hace diez años teníamos el 40% de gente extremadamente pobre; con los mismos recursos, con la misma naturaleza, Bolivia tiene hoy el 18% de su población extremadamente pobre. Pero en esta lectura que les he leído, está esta mirada fantasiosa y falsa de la pobreza como fruto del excesivo crecimiento de la población. De ahí que, de los 70 a los 80, se pasa del control de la natalidad al control del medio ambiente. Porque controlando el medio ambiente y estableciendo áreas de no presencia y de no crecimiento de sociedades y de no expansión de medios de satisfacción de necesidades, se puede preservar ese medio ambiente. Y de ahí, se remata en la amazonía. Lo planteó la USAID y lo acaban de reafirmar los expresidentes y el jefe de inteligencia: la amazonía como una zona que no debe depender de los Estados nacionales, que no debe estar bajo la soberanía territorial de los Estados nacionales, sino que debe recaer bajo el control de la comunidad indígena local (débil) junto con su gran amigote llamado USAID, Banco Mundial, Estados Unidos o Europa. Y el sector intermedio, el Estado nacional, fuera.

Tenemos un discurso a medida de ir quitando soberanía sobre territorios de los Estados del Perú, de Brasil, de Bolivia, de Ecuador, de Venezuela; un discurso dedicado a sacar al Estado boliviano de la presencia en áreas amazónicas (ya sea con agua, con luz, con carreteras, con agricultura) y crear una alianza entre una comunidad pequeñita indígena con la megaempresa extranjera, con USAID y el gobierno norteamericano (supuestamente aliados iguales) para asumir el control. Y, por último, lo han dicho: los países no debemos ser dueños de la amazonía. Este intento busca convertirla en patrimonio, en bien común de la humanidad, en una internacionalización de su gestión y de su control.

Estamos en medio de esa guerra. Si ustedes se fijan, el uso del medio ambiente, el uso de la geografía, la lectura política de la geografía y la lectura geográfica y política del discurso sobre cierta geografía de nuestro país o de nuestro continente tienen una carga política, económica y militar. Es decir, no hay conceptos inocentes; en cada palabra, en cada esquema interpretativo, está toda una carga de intereses, de intenciones y de objetivos. Y lo que estamos viendo ahora en torno al medio ambiente, en torno a la amazonía, es este riesgo de que en los siguientes años los Estados nacionales vayamos perdiendo soberanía sobre territorio nacional bajo el argumento de la protección. […]

5. El oficio del periodista*

Muy buenas noches a todos y todas. Un saludo muy respetuoso a cada una de las personas que se han hecho presentes en este espacio de diálogo. Quería saludar con mucho cariño al profesor Javier Darío Restrepo que nos ha acompañado estos días y que, el día de hoy, nos ha expuesto sus reflexiones. Tenía entendido que también debía acompañarnos el profesor Ignacio Ramonet. Los organizadores del encuentro lo habían convocado, pero una operación que tuvo en el ojo le ha impedido hacerse presente acá con nosotros para compartir, junto con Javier Darío, estas reflexiones sobre el periodismo. Ojalá que el siguiente año podamos tenerlo a él acá porque es una de las personas de las que queremos escuchar sus reflexiones, especialmente los jóvenes que están en la carrera de periodismo.

Yo quedé muy convocado por la reflexión que hace el profesor en lo referente a cuál es el efecto del nuevo soporte material de la comunicación, el internet, el periodismo y su profesión. He oído con mucha atención la preocupación, los efectos y la esperanza que deposita el profesor en esta revitalización de la profesión del periodista que podía darse a partir de este nuevo soporte material, llamado comunicación digital o internet.

Me llamó la atención la reflexión que hizo al principio en torno al debilitamiento del monopolio. De uno que, hasta antes de la emergencia de este soporte material, de alguna manera lo conservaba el campo periodístico. Quiero reflexionar sobre esto más en diálogo que teniendo certidumbres. Tengo ideas sueltas en torno a esta preocupación que manifestó el profesor.

---

* 5 de noviembre de 2015. Presentación en el XI Congreso Hispanoamericano de Prensa, Banco Central de Bolivia, La Paz, Bolivia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=EUrFo0AhP8I.

Es de conocimiento común de los estudiantes que el campo periodístico trabaja de una manera la realidad, que el periodista y su actividad no simplemente reflejan la realidad, sino que la trabajan. Es un viejo debate sobre la objetividad del conocimiento y la verdad. Ya está claro a estas alturas que, en sentido estricto, la información siempre es una manera de producir la realidad. El periodista, ya sea en la televisión, en el periódico escrito o en el digital y en la radio, involucra parte de su subjetividad en el análisis o la información de un acontecimiento en la medida en la que este siempre es multilateral. Un suceso siempre es multilateral. La manera de expresar y difundir ese acontecimiento va a estar marcada por la inclinación a uno o a otro de los aspectos de esa multilateralidad de un acontecimiento.

Un hecho, acontecimiento o suceso no es unívoco, tienen múltiples aristas y aspectos que lo componen. Múltiples componentes que conforman el acontecimiento. El periodista tiene que seleccionar, escoger y priorizar con base en criterios colectivos, asumidos profesionalmente, pero tiene que recortar y, al hacerlo, jerarquiza. Al jerarquizar, recortar y seleccionar está creando el propio acontecimiento. No inventa el periodista el acontecimiento, hay una realidad objetiva del acontecimiento. Puede ser un accidente, un acto político, una reflexión, una acción colectiva; es una realidad objetiva. Pero el o la periodista tiene que presentar ese acontecimiento. Y al tener que presentarlo en diez segundos en la tele, en cinco minutos en la radio o en catorce mil caracteres en el periódico o en ocho caracteres en Twitter, tiene que haberse fijado en unas cosas y dejar de lado otras. Es decir, ha recortado el acontecimiento. Al haberlo recortado, está visibilizando unos aspectos sobre otros. En eso, está incorporando su propia subjetividad, profesional, pero subjetividad al fin. Al hacer eso la noticia es una mezcla de acontecimiento objetivo con recorte subjetivo, con jerarquización y selección subjetiva. El producto de ese encuentro entre objetividad y subjetividad es la noticia.

Entonces, esa noticia ha sido producida. No está reflejando la realidad, es un producto generado por el periodista a partir de una manera de observar, jerarquizar, visualizar, priorizar un acontecimiento objetivo. La noticia entonces es una producción simbólica pero no es arbitraria. Hay normas, procedimientos, protocolos propios de la profesión que han sido creados a lo largo de los años y que forman parte del bagaje ético y profesional del periodista al momento de escribir.

Hasta ahí tenemos un acuerdo: la realidad noticiosa es una producción, no un simple reflejo. Es una mezcla creativa de objetividad del acontecimiento con una subjetividad profesional en la manera de recortar y seleccionar los aspectos

relevantes de este. Eso es la noticia que vemos en la tele, leemos en el periódico, resumimos en el Twitter y oímos en la radio.

Lo que diferenciaba al periodista de cualquier otra persona que también hace lo mismo es que mientras una persona puede observar el acontecimiento y anotarlo en su diario, en un texto o guardarlo en la memoria, el periodista produce esa realidad y la difunde a través de medios de comunicación masiva. La diferencia entre un ciudadano de a pie interesado por los acontecimientos frente a un periodista es que el primero lo que conoce, lo conoce para sí, mientras que el periodista lo que conoce o la manera en que conoce y produce la realidad noticiosa, lo difunde a través de un medio masivo.

La radio, la televisión y el periódico escrito son soportes materiales de la comunicación costosos. Tener una radio que difunde alrededor de cinco cuadras tiene un precio y una que difunde en toda la ciudad tiene otro (hay que comprar equipos y antenas). Una radio que se escuche en todo el país tiene otro costo y una que se difunde mundialmente tiene otro. No cualquier persona puede acceder a los costos de ese soporte material de la comunicación. Unos pocos pueden hacerlo.

Igualmente, la televisión. Puedo tener mi cámara y mi pequeña antena para producir una imagen en un radio de 100 m, pero si quiero tener una imagen a nivel de todo el municipio necesito antenas y equipos distintos. Y si quiero televisión al nivel de todo el país necesito satélites, equipos de trasmisión directas, consolas, un soporte material más costoso. No toda persona accede al control y la propiedad de ese soporte material.

Igualmente, con el periódico. En la casa con un mimeógrafo uno puede hacer una octavilla. Puede hacer serigrafía y, a mano, sacar una información y poder distribuir mil quinientos volantes. Pero si quiero tener un periódico bien presentado, con producción nacional y regional al día, necesito muchos periodistas, una imprenta, un lugar. Es decir, necesito otro soporte material con otro costo.

Estos tres soportes materiales y sus características han dado lugar a procesos de monopolización de la comunicación. Y el periodista que difunde su información trabaja para uno de esos medios. Entonces forma parte de un monopolio. La diferencia entre un periodista que trabaja en un medio de comunicación respecto de un ciudadano que ve el mismo acontecimiento es que uno lo ve para sí mismo mientras que el periodista lo difunde masivamente.

La difusión masiva es una forma de monopolio de la comunicación y de la información. El periodista, como asalariado, participa en condiciones de contratado y subordinado, aunque manteniendo su autonomía profesional dentro

de ese monopolio. El campo periodístico es un monopolio de la información masiva de la comunicación.

En cuanto monopolio que difunde masivamente la información tiene el poder de producir lo público, lo que es de consumo colectivo. El periodista produce la propia realidad pública, lo que se debate públicamente. De ahí el criterio de que lo que no está en los medios no existe porque los medios crean los públicos. No es el único medio, pero son los principales de la sociedad contemporánea. Hay otras fuentes de creación de lo público: las asambleas, los debates, la academia, las reuniones sindicales. También crean, en menor escala, los consensos y las imágenes públicas. El medio de comunicación, al tener más llegada, tiene más influencia en la construcción de lo público.

Las sociedades democráticas contemporáneas se sostienen sobre la opinión pública. El periodismo participa de un monopolio que produce la información y que crea el ámbito de lo público (conocimiento general, debate común) y, en tercer lugar, tiene también poder de consagrar públicamente. Consagrar la noticia del día, devaluar la noticia que no va a ser la del día, consagrar a la persona que es parte del debate de lo público, de devaluar o dejar de lado a la persona que no forma parte del debate de lo público. Un doble poder: de informar lo público y de consagrar a las personas públicas.

Los medios de comunicación han sido, hasta el día de hoy, medios importantes de las sociedades democráticas: de lo público, sus personajes, sus preocupaciones, sus conflictos. Para bien o para mal. El papel del periodismo es muy importante en la construcción del sentido común de las sociedades.

De ahí esta frontera difusa y conflictiva entre medios de comunicación (campo periodístico) y campo político. Porque la política también, a través de los sindicatos, el parlamento, el gobierno, es otro de los escenarios de lo público. Son los administradores de lo común, de lo colectivo. Entonces hay una relación de mutua alimentación, pero muchas veces conflictiva, entre lo que hace el periodismo y lo que hace lo político. Uno no puede existir sin el otro y se influencian mutuamente. Ambos se desenvuelven en un mismo escenario: lo público de una sociedad, lo que es de interés y conocimiento general.

En este escenario, los últimos cien años han llevado a procesos de concentración en la propiedad de los medios de comunicación. Han dado lugar a un campo periodístico jerarquizado entre soportes y periodistas. Jerarquizaciones que han marcado la capacidad de influencia de información, de seguimiento y de consagración de los temas y los personajes públicos. El periodismo entonces no solo genera noticias, sino que también genera recursos (empresas que

producen dinero) y personajes públicos (liderazgos). Monopolio-creación de lo público-consagración de lo público.

Se trata de un campo muy poderoso que crea información, riqueza y personajes con influencia pública. Lo digo no solamente como provisionalmente funcionario público sino también como profesor en este diálogo que se entabla entre lo periodístico y lo político.

¿Qué ha sucedido últimamente? La emergencia de la comunicación digital a partir de un nuevo soporte material que se llama internet, el cual permite a las personas estar en contacto en tiempo real. En la medida en la que este soporte material (una computadora, el pago por hora de internet) ha abaratado sus costos (de tal manera que ahora uno puede llevar internet en la mano en su celular y en este minuto puede estar *chateando*, *facebookeando* y *twitteando*), se ha dado lugar, en primera instancia, a una especie de democratización de las posibilidades de información.

Es un nuevo soporte material. Primero vino la prensa, en el siglo XVIII y XIX. Luego la radio a principios del siglo XX y más tarde, a mediados, la televisión. Finalmente, a fines del siglo XX y principios del XXI hemos visto un nuevo soporte material: el internet. El abaratamiento de los costos de los celulares, las computadoras y el servicio de internet permite que se democraticen las posibilidades de informarnos.

Creo, profesor, que ahorita estamos en una especie de caos informacional. Todos pueden ser periodistas. Todos se sienten periodistas. Se *twittea* antes de que esté llegando el periodista del periódico de tiraje nacional. Antes de la cámara de televisión o de que llegue el locutor de radio, el ciudadano ya se ha convertido en un informador que retrata el acontecimiento.

Hay una especie de diversificación de las fuentes informativas. Muchas personas, el día de hoy, ya no se informan ni por la tele ni por la radio ni por el periódico. Se informan por el Facebook y el Twitter. Con tres líneas es suficiente para saber lo que pasa en el país. No solamente sé lo que pasa, sino que también me convierto en un informador. Hay una explosión de democratización de un soporte material y, a la vez, una especie de explosión de múltiples fuentes informativas con influencia en determinados segmentos de la población, especialmente en la juventud.

Hay una juventud desinteresada de ver el informativo de mediodía o media noche, que le tiene sin cuidado el periódico de la mañana y que si oye radio prefiere música antes que la noticia. Y se entera del mundo y lo que pasa en el país mediante un meme, un *tweet* o un comentario de unos amigos. Con eso arma su entendimiento del mundo. Esto es un paso positivo.

El celular también se ha convertido en un medio masivo. Si me incorporo a una red, lo que yo pienso y veo lo difundo en mi red e instantáneamente me han leído trescientos amigos, quienes están articulados a otros trescientos. En un minuto, lo que he pensado está llegando a miles de personas. Un periódico tiene un tiraje de diez mil. Una información bien articulada a una red puede llegar rápidamente a treinta, cuarenta o cien mil personas en un día. Es decir, más gente que la que compra el periódico. No más que la que ve la tele, pero sí más que los que oyen radio.

Estamos ante una democratización de un soporte material comunicacional y ante la posibilidad de una comunicación interactiva. No solamente recibo (veo, oigo, leo), sino que puedo aumentar mi propio criterio; yo mismo puedo ser el periodista. Ciertamente ahí hay un debilitamiento del monopolio del anterior campo periodístico. Porque, de alguna manera, intuitivamente, estamos ante diez millones de usuarios. En Bolivia hay diez millones de celulares, dos millones de *smartphones*, por lo que tenemos aproximadamente un 20% de la población boliviana que potencialmente se siente que puede ser periodista; dar y recibir información desde Twitter, Facebook o Whatsapp.

El anterior monopolio de la información, de la producción de sentido y su consagración se ha debilitado, especialmente en los segmentos más jóvenes que tienen a internet como fundamental fuente de lectura e información. Esto va a ir avanzando más en la medida en que las nuevas generaciones ya andan con su *tablet*. No saben lo que es una máquina de escribir. Es interesante la reacción de un niño cuando juega en su *tablet* y luego uno le pasa una máquina de escribir, es un choque generacional y tecnológico del que se ríen.

Mi pregunta es: ¿este acceso al nuevo soporte material de la comunicación, este abaratamiento de los costos, esta posibilidad de interacción que no me permiten otros soportes, en verdad acabará con el monopolio que caracterizaba al anterior campo periodístico? Esa es una posibilidad, pero no estoy muy seguro de eso.

Creo que lo que está pasando ahorita con internet es muy parecido a lo que pasó con la imprenta. En los siglos XVIII y XIX, la posibilidad de publicar un texto dependía de que uno tuviera mucho dinero para comprarse una gigantesca imprenta con sus linotipos y sus prensas hechas de acero labrado. Cuando aparecieron las imprentas móviles, que democratizaron el acceso al soporte técnico, tuvimos el surgimiento de una infinidad de iniciativas de comunicación. Los partidos políticos del siglo XX estuvieron basados en ello con sus octavillas y sus periódicos rudimentarios, pero muchísimo más baratos que las gigantescas imprentas que tardaban un año en imprimir un libro. La

tecnología en el ámbito de la impresión también democratizó la producción, la formación de opinión pública y la emergencia de nuevos centros de formación de opinión pública. Pero con el tiempo esas octavillas de pocas páginas comenzaron a desaparecer y comenzaron a consolidarse los grandes periódicos baratos, de difusión masiva, con periodistas de investigación, con dibujos y propaganda que comenzaron a atraer la atención de quienes buscaban reflexionar e informarse de manera regional. Poco a poco, esos grandes periódicos fueron sustituyendo a los periódicos artesanales.

A la larga, eso fue dando lugar a una pelea por el monopolio de la propiedad de esos grandes periódicos. Un poco pasó lo mismo con la televisión. Hasta los años 80 había dos canales de televisión: el estatal y el universitario. Luego se abaratan los costos de producción y surgen más canales de televisión de influencia local que se hacían en un cuarto, con una cámara y una pequeña antena. Gradualmente, la televisión comienza a lograr programas de distracción, personajes reconocidos, actividad en vivo y compartidas con los televidentes, mayor influencia, y estos pequeños canales comienzan a desaparecer o se adscriben a un canal más grande. Otra vez acontece un nuevo proceso de monopolización.

Me pregunto: ¿No irá a suceder algo así con el internet? Ahorita democratización absoluta; un celular ya es un medio de comunicación y un usuario de internet ya es un potencial periodista. ¿Pero no será que con el tiempo las personas ya no nos contentaremos con leer la información de cuatro líneas del Twitter ni las dos frases del Facebook ni con un meme (que distrae, pero no informa, aunque juega con el sentido común de las personas) y gradualmente los usuarios comenzarán a buscar producciones más reflexivas y elaboradas?

A medida que el usuario se vuelva más exigente, el medio va a tener que ir incluyendo más información como sucede ahora en cualquier periódico digital que incorpora videos, información interactiva, vínculos que permiten llegar a información complementaria. Eso ya es un tipo de actividad empresarial más grande. Gradualmente entonces, se constituirán en este soporte material otros procesos de monopolización de la información. ¿No será que va a suceder eso? Repetir, a escala mayor, el proceso de centralización de la información que vivimos cuando surgieron las radios, los periódicos y la televisión. Esta es una posibilidad.

De ser así (que es lo más probable), el internet también va a devenir en una actividad empresarial porque si comienza a constituirse en monopólica, prioritaria, jerarquizada, inmediatamente se convierte en una empresa que genera ganancia. Al devenir en empresa se garantiza la estabilidad de ese medio, pero comienza a introducirse la lógica del *rating* y la popularidad. Gradualmente

podríamos entrar en los procesos de sensacionalismo y banalización de la noticia que vemos en la televisión.

Pareciera que estamos frente a un círculo vicioso. Primer paso: democratización del acceso al medio de comunicación, proliferación de múltiples fuentes informativas. Segundo paso: demanda del usuario de información mejor elaborada, en profundidad y bien redactada. Tercer paso: centralización de los medios que producen eso. Cuarto paso: empresarización de esos medios. Quinto paso: dictadura del mercado.

Eso ocurrió con la televisión y la radio. ¿No irá a suceder algo similar con internet en los siguientes diez o veinte años? Si la lógica del mercado se mantiene vigente, me atrevo a decir que ese es el destino. La demanda de buena información, a la larga, cae en manos empresariales y, en ese momento, a la vuelta de la esquina, comienza a dictar el régimen de *rating* y eso ya no necesariamente se rige por la lógica de la profundidad. Si la audiencia se atrae más con sexo, sensacionalismo y páginas rojas, entramos en un nuevo proceso de absorción del nuevo soporte material en esta lógica empresarial.

No se ha dado eso todavía, por suerte estamos en el momento previo: democratización de la información y conversión de uno en un potencial periodista, desmonopolización de la información y de la consagración de lo público (personas y temas). Es un momento muy bonito, que no se sabe cuánto durará. Que no caigamos en este círculo vicioso dependerá de los periodistas que asuman el nuevo reto de la comunicación digital y que sean capaces de autorregularse y establezcan nuevos protocolos y procedimientos que elogien el entendimiento por encima de la sensación, la compresión por encima de la atención, el estímulo del pensamiento por encima del estímulo de las sensaciones. Pero, a la vez, va a depender también del consumidor y del usuario. De cómo el usuario, nosotros, que tenemos a la mano el universo en un celular, somos exigentes con nosotros mismos. No nos contentamos con el telégrafo de un *tweet*, buscamos la compresión del acontecimiento, sus fuentes y sus antecedentes. Si se suman las dos cosas podríamos romper ese círculo vicioso, degenerativo del soporte material, en el que la democratización de la comunicación devenga en una banalización monopolizada por los grandes medios y propietarios.

Creo que estamos en un momento de inflexión. ¿Cómo no repetir la experiencia de la televisión y los soportes? ¿Cómo aprovechar este momento para iniciar un nuevo ciclo del proceso comunicacional planetario? Que la comunicación devenga en momento reflexivo y cognitivo. Tarea de los periodistas, pero también de los usuarios. Muchas veces la sociedad reclama que los periodistas se autorregulen, pero nosotros también tenemos que reclamarnos

a nosotros mismos (en casa, en la gestión, en el sindicato, en la escuela) una autorregulación, ser exigentes con nosotros mismos. No contentarnos con la frase ni el telégrafo, buscar la reflexión estética de la propia noticia.

Lo que pasará en los próximos años dependerá del modo en el que interactúen periodistas y pueblo. Muchas gracias.

6. El modelo posneoliberal latinoamericano*

Hermanos y hermanas, muy buenos días. Un saludo cariñoso, respetuoso, fraterno, revolucionario a cada una de las delegaciones, de partidos políticos revolucionarios, de izquierda, progresistas, que se han hecho presentes desde nuestro continente, Europa y Asia. Bienvenidos a esta patria de gente sencilla, luchadora, peleadora, insurgente y revolucionaria que se llama Bolivia, muchas gracias por su presencia acá.

Un saludo al grupo de trabajo que está aquí presente, en la testera. Quiero destacar la presencia de Mónica Valente, nuestra secretaria ejecutiva del Foro de São Paulo, del compañero Jorge Machado, del compañero Jacinto Suárez, del compañero Rodrigo Cabezas, de la compañera Nidia Díaz, a mi compañero Hubo Cabieces, a Fabián Solano, al representante del gobierno de China, a los embajadores de Venezuela, Colombia, Uruguay, Argentina, y a mis hermanos, a mi compañera Leo, a mis compañeros ejecutivos de la COB, a mis compañeros petroleros, a mis compañeros interculturales, al compañero Eber, a nuestras hermanas de las mujeres interculturales, de Santa Cruz, de todo Bolivia que está aquí presente: Beni, La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí, Chuquisaca, Pando.

Permítanme inicialmente hacer llegar de manera muy cariñosa el saludo de nuestro presidente Evo, el compañero Evo que tiene en el corazón al Foro de São Paulo y que manda un saludo muy cariñoso y fraterno a todas las delegaciones.

Hace veinticuatro años, cuando dio a luz el Foro de São Paulo, el mundo en el que vivíamos era otro. Se había derrumbado frente a nuestros ojos la

* 28 de agosto de 2014. Conferencia dictada en el XX Encuentro del Foro de São Paulo, La Paz, Bolivia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=cGJDL3qTT-A&ab_channel=DesdeelSur.

Unión Soviética, se imponía y consolidaba un imperio y una estructura imperial unipolar a la cabeza del poderío económico, ideológico y militar de Estados Unidos. Eran los tiempos de Reagan y de Thatcher en el mundo. Por los medios de comunicación, por las universidades, aun por los medios sindicales, se difundía una ideología planetaria, un modelo planetario llamado neoliberalismo, que comenzaba a cabalgar por el continente y por el mundo de manera aparentemente triunfal. Se hablaba entonces del llamado "fin de la historia", se estaba acabando aparentemente la historia. No había nada más que hacer, había que apagar las luces y resignarse al imperio unipolar, al neoliberalismo, a las privatizaciones, al Consenso de Washington.

En nuestra América Latina las cosas tampoco eran fáciles. Cuba, heroica, resistente, aislada y soportando el bloqueo criminal más terrible de la historia de la humanidad. En Nicaragua perdíamos las elecciones, llorábamos ante la derrota; en El Salvador entrábamos en los procesos de paz y de acuerdos, y en el resto de los países, desde el Río Bravo hasta la Patagonia, en América Latina se imponía el llamado modelo neoliberal: se privatizaban empresas, se entregaban recursos públicos (acumulados durante décadas) a inversionistas privados extranjeros que llegaban a nuestros países y desembarcaban, como en tiempos de Colón, para apropiarse de todo.

Han pasado veinticuatro años y no cabe duda de que el mundo hoy es muy distinto a cuando dio lugar el Foro de São Paulo, ha cambiado. Las cosas, la estructura, las deliberaciones y las luchas que desde entonces se impulsaron, se deliberaron, se propusieron, no han sido en vano. Hoy estamos asistiendo, a veinticuatro años del nacimiento del Foro, a una lenta pero irreversible decadencia del *hegemón* norteamericano. Estados Unidos no es más la potencia imperial dirigente del mundo; sigue dominando, pero tiene que hacerlo utilizando sus cañoneras, sus tropas especiales, su intervencionismo brutal en cada una de las regiones. China y Europa van quitándole el liderazgo económico. No hablamos todavía de un mundo multipolar, pero está claro que el *hegemón* exclusivo, omnipotente y omnipresente de Estados Unidos hoy ya no lo es más; sigue siendo dominante con base en la fuerza, pero no ya con base en el liderazgo, en la convocatoria y en su poderío irrebatible a nivel económico.

Hay una especie de proliferación de micropoderes regionales en el mundo y en América Latina como nunca antes había pasado en la historia de nuestras formaciones nacionales. Estamos asistiendo al surgimiento, a la proliferación, de gobiernos progresistas y revolucionarios por el continente. En poco menos de quince años, el neoliberalismo con sus secuelas de privatización, de desconocimiento de derechos laborales, de entrega de recursos públicos a extranjeros,

de sometimiento a los organismos financieros del Consenso de Washington (Banco Mundial o Fondo Monetario), en América Latina, como nunca, eso se viene desmontando.

Hoy podemos decir que, en América Latina, ha surgido, de manera genérica, un modelo posneoliberal. Hablar de neoliberalismo en América Latina se asemeja a hablar de un arcaísmo, es casi como hablar del Parque Jurásico. Hace quince años el neoliberalismo era la Biblia, hoy el neoliberalismo es un arcaísmo que lo estamos botando al basurero de la historia, de donde nunca debía haber salido.

El mundo es otro, la historia continúa, la ideología y el falso macrorrelato del "fin de la historia" se han derrumbado ante la emergencia de luchas, de proyectos, de insurgencias que se han expandido a lo largo de todo el continente. Quiero mencionar, a raíz de estos sucesos, cinco conquistas y cinco tareas para preservar, para profundizar los procesos revolucionarios, no solamente en el continente latinoamericano, sino en Europa, Asia, África (en general, en el mundo).

La primera lección y el primer logro que quisiera mencionar de esta insurgencia latinoamericana: la democracia como método revolucionario. Hasta antes habíamos asumido a la democracia como una sospechosa etapa previa a la revolución (y nos habíamos preparado para ello) y las circunstancias de dictadura y de dominación colonial habían creado las condiciones para esa visualización de la democracia meramente como una etapa previa de un proceso superior llamado revolución. Lo que América Latina ha mostrado en estos últimos diez o quince años es que la democracia se está convirtiendo, y es posible convertirla, en el medio y en el espacio cultural de la mismísima revolución. Eso es lo que en Bolivia llamamos la revolución democrática. Es decir, la conversión de las facultades de ciudadanía, de los derechos de pensamiento, de organización, de movilización, en una textura y en una red que han permitido a la totalidad de los gobiernos revolucionarios y progresistas de América Latina acceder al poder.

Pero tampoco esta conversión de la democracia como método revolucionario ha venido con una mera apropiación de la mirada mutilada, fragmentada de la democracia de los gobiernos conservadores y neoliberales. Lo que ha sucedido en América Latina es una apropiación social de la democracia como el espacio propicio para la hegemonía. La hegemonía entendida en el sentido gramsciano de liderazgo intelectual, de liderazgo cultural, de liderazgo ideológico, de liderazgo político.

Lo que ha sucedido en América Latina es que a partir de la emergencia de las luchas sociales urbanas y rurales, obreras y campesinas, indígenas y juveniles,

populares, la democracia ha ido transformando y enriqueciendo su contenido. Atrás hemos dejado las democracias fósiles, las del ritual de la elección cada cuatro o cinco años. En nuestros países, donde han triunfado los gobiernos revolucionarios, ha habido una transformación y un enriquecimiento de la democracia, entendida como participación, radicalización y comunidad. Acá le llamamos democracia comunitaria, democracia participativa, y cada país tiene su propio lenguaje; lo importante es que, frente a las democracias fósiles, donde se atrincheraron las fuerzas conservadoras, es la misma sociedad en movimiento la que ha recreado, reconstruido, reinventado y profundizado la democracia como participación, como construcción de identidad colectiva, como lugar de toma de decisiones cada vez más socializada, ampliada y comunitarizada. Esta es la primera lección: la democracia como método revolucionario y no simplemente como etapa de la revolución.

Una segunda conquista de estos catorce o quince años de lucha revolucionaria es la concepción de la gobernabilidad y de la legitimidad a partir de un contenido dual. Hoy las sociedades latinoamericanas y los gobiernos revolucionarios han conseguido su estabilidad y su gobernabilidad no únicamente apegándose a los mecanismos de la victoria electoral y a los mecanismos institucionales del parlamento, del ejecutivo y de sus instituciones, sino que el otro componente fundamental de la gobernabilidad revolucionaria y de la legitimidad revolucionaria es la presencia popular y la movilización social en las calles. No me equivoco al decir que las victorias de la izquierda latinoamericana son frutos de procesos de movilización en el ámbito cultural e ideológico, pero también en el ámbito social y organizativo. El caso de Bolivia es eso. Uno no podría entender la victoria de nuestro presidente Evo sin las luchas, sin la Guerra del Agua, sin la Guerra del Gas, sin la Guerra de la Coca, sin las movilizaciones populares que fueron creando un tejido denso de participación, de movilización social, que garantizó no solamente la victoria electoral, sino también la estabilidad del gobierno revolucionario y la capacidad social para enfrentar las intentonas golpistas, las conspiraciones de derecha, que se han sucedido a lo largo de los últimos años.

Tenemos entonces que la conquista del poder, en nuestros países, puede ser vista como una prolongación electoral de la capacidad de movilización y de resistencia colectiva. La legitimidad en nuestros países viene entonces por victoria electoral, pero también por movilización permanente y por acción colectiva de los distintos movimientos sociales. En Bolivia le llamamos, o eso se ha traducido, en la existencia de un "gobierno de movimientos sociales". Hoy en Bolivia tenemos más que un partido, tenemos más que el Movimiento al Socialismo

(MAS). Y aquí quiero citar la hermosa frase del compañero Damián Condori de la CSUTCB, que decía: "Nosotros, como Confederación Campesina, no somos del MAS, el MAS es nuestra criatura, es nuestro hijo". Y en ese sentido, controlan la dirección, el comando y las líneas estratégicas del partido. Este es un aporte continental: la organización social, las estructuras sociales diversas como fuerzas y bloques de poder, se traducen electoralmente en partidos políticos, en organizaciones políticas, que entran a la victoria electoral en las elecciones.

El tercer logro de estos catorce años: el desmontamiento del neoliberalismo. Aún vemos con pena cómo en países de Europa prevalece todavía esta ideología y este mecanismo de succionamiento de las capacidades humanas para depositarlas en un puñado de manos privadas. Y cuando vemos las decisiones que se toman en Grecia, en Italia, en España o en Francia, uno ya conoce el libreto porque lo vivimos aquí hace diez o veinte años: empobrecimiento de los trabajadores, debilitamiento del Estado, enriquecimiento de unas cuantas empresas, pérdida de derechos. Eso que aún, todavía, cabalga en algunos países y algunas regiones del mundo, en América Latina lo venimos desmontando.

¿Qué ha significado el desmontamiento del modelo neoliberal y lo que se ha denominado el posneoliberalismo? En primer lugar, la recuperación de empresas estratégicas, aquellas empresas del Estado donde se genera el excedente económico, porque si una revolución no tiene excedente económico, ¿cómo va a lograr consolidar su liderazgo y su estabilidad en medio de la carencia? Es imprescindible, se juega la vida una revolución y un proceso revolucionario en contar con un excedente económico capaz de generar procesos de distribución. El desmontamiento del neoliberalismo en Bolivia y en América Latina ha significado la recuperación de empresas estratégicas para que las controle el Estado.

En segundo lugar, la ampliación de los bienes comunes, de los recursos que pertenecen a todos y no a unos cuantos.

En tercer lugar, la continua redistribución de la riqueza. Si el Estado ha de concentrar los excedentes fundamentales de un país, no es para generar un nuevo empresariado, sino para redistribuirlo en el conjunto de los sectores más excluidos. En ese sentido, se ha producido la reconstitución y ampliación de derechos laborales desconocidos en tiempos neoliberales.

Los procesos posneoliberales en América Latina no han significado procesos de autarquía y de alejamiento de los circuitos de la economía mundial. La diferencia es que, ahora, la inserción en los circuitos de la economía regional y mundial se los hace de manera selectiva y en función de las necesidades de cada país y no en función de las necesidades de una empresa (como sucedió en los tiempos del neoliberalismo).

Un cuarto componente histórico conquistado en estos catorce años es la construcción, dificultosa pero ascendente, de un nuevo cuerpo de ideas, de un nuevo sentido común movilizador. No olvidemos, compañeros, que la política es fundamentalmente la lucha por la dirección de las ideas-fuerza, de las ideas dirigentes, de las ideas movilizadoras de una sociedad. Y el Estado (y todo revolucionario lucha por el poder del Estado) es mitad materia y mitad idea. Todo Estado (el conservador y el revolucionario, el que está establecido y el que está en transición) es materia, es institución, es organización, es correlación de fuerzas, pero también es idea, sentido común, fuerza movilizadora en el ámbito de la ideología. Los pueblos no solamente luchan porque sufren, los pueblos luchan y están dispuestos a entregar la vida porque saben y porque creen que hay una esperanza de acabar con el sufrimiento. Y cuando la izquierda, en estos catorce años, ha sido capaz de crear una esperanza, una posibilidad de victoria, una posibilidad de transformación de la vida cotidiana, lo ha logrado en la mente y en el corazón y, a partir de ese momento, ha convertido esa fuerza, esa idea, en fuerza electoral, la fuerza electoral en fuerza estatal, la fuerza estatal en fuerza económica.

¿Cuáles son los componentes de estas ideas-fuerza que se están reconstruyendo y expandiendo en el continente de una manera renovada en esta última década? Primero, la pluralidad de identidades. Hemos aprendido a comprender que las identidades colectivas no son rígidas, tienden a ser más flexibles. Hay un nuevo movimiento obrero, que no es el movimiento obrero que conocieron nuestros padres y abuelos (de gran fábrica, de gran industria, sindicalizado y con la jerarquía establecida). Ha surgido un nuevo movimiento obrero, fragmentado, disperso, mayoritario y joven, pero que tiene una estructura más difusa. La habilidad de los partidos políticos tiene que ser cómo entroncar y habilitar espacios de articulación de este nuevo movimiento obrero, más fragmentado materialmente, pero más fuerte y más numeroso que antes.

En cuanto al surgimiento de la identidad indígena campesina como fuerza transformadora de nuestros países, en Bolivia el movimiento indígena campesino es el eje articulador de lo popular. Ha sido en torno a lo indígena campesino que lo obrero, lo fabril, lo vecinal, lo estudiantil, los intelectuales, los profesionales, han encontrado el centro para articular expectativas, demandas y crear un frente único frente a la derecha y los sectores neoliberales. Frente a la juventud y las formas complejas de organización urbana, citadina, los partidos de izquierda deben tener la apertura y la habilidad de sumar fuerzas, de comprender sus necesidades y de crear espacios de deliberación, de participación

y de movilización en torno a los ejes nucleares del movimiento obrero y del movimiento indígena campesino.

Un segundo elemento de estas nuevas ideas-fuerza es el antiimperialismo y el anticolonialismo. El antiimperialismo entendido no como un rechazo al pueblo norteamericano (nunca se rechaza a los pueblos), sino como un rechazo y resistencia a las estructuras de dominación de otros países: de Estados Unidos o de Europa respecto a nuestras decisiones. América Latina es para nosotros, nosotros sabremos qué hacer con nuestro continente y no tiene que venir nadie a decirnos ni a darnos lecciones de cómo producir o pensar mejor. El antiimperialismo es el reconocimiento de nuestras propias fuerzas y es el amor a que seamos nosotros los que decidamos nuestro destino. El antiimperialismo es autodeterminación, la capacidad de los pueblos de darse su destino sin patrones, sin reyes y sin jerarcas.

Pero también, en estos últimos quince años, ha surgido lo que podríamos denominar una especie de "pluralismo socialista". Unos partidos, unos países, con mayor intensidad, otros con menos, unos entendiendo a su modo, otros comprendiendo de otro modo, producen una reflexión colectiva de lo que tiene que ser y de lo que significa el socialismo. Hay un pensamiento (renovado) socialista y, en el caso de Bolivia, comunitarista, respecto a la construcción de una sociedad que vaya más allá, no solamente del neoliberalismo, sino del propio capitalismo.

Por último, un quinto logro es un renovado internacionalismo y una expectativa de integración nacional. El ALBA, la UNASUR, la CELAC son construcciones inéditas en la historia de nuestro continente. Hace veinte, treinta, cuarenta, cincuenta años se creaban estructuras continentales, pero todas eran dirigidas, organizadas, financiadas y administradas por Estados Unidos. Estas estructuras se constituyen en estructuras en las que los latinoamericanos decidimos cómo comenzar a construir nuestra unidad. No necesitamos a Estados Unidos para tener una economía sólida. No necesitamos a Estados Unidos para ser democráticos. No necesitamos a Estados Unidos para tener crecimiento. No necesitamos a Estados Unidos para crecer y mejorar las condiciones de vida. CELAC es eso, es la autorreflexión de América Latina sobre la necesidad de unificar sus fuerzas para construir un Estado continental que será plurinacional, con estructuras financieras, productivas y tecnológicas que permitan pasar de la unificación y la integración política e ideológica a la integración económica, material y tecnológica, que es el gran reto que tenemos los latinoamericanos en este siglo XXI.

Estos son los cinco logros, pero ahora quedan cinco tareas. Hemos avanzado bastante aquí. El mundo ha cambiado, Latinoamérica ha cambiado; pero ni el mundo ni Latinoamérica han cambiado lo suficiente, y el objetivo es que se transformen de manera más radical. Desde nuestra experiencia, aquí en Bolivia, consideramos que los revolucionarios, las organizaciones sociales, los sindicatos, las comunidades, los gobiernos progresistas y revolucionarios tenemos, al menos, cinco metas hacia adelante.

La primera: defender y ampliar los logros obtenidos hasta el día de hoy. No es posible (y sería terrible para los procesos de emancipación revolucionaria) que se viera un retroceso. Es deber de cada revolucionario, de cada persona que piensa en su país, en su patria, en los humildes, en los pobres, en la unidad latinoamericana, defender lo avanzado hasta aquí. ¿Es insuficiente? ¡Claro que es insuficiente lo que se ha avanzado! Pero no se conquistan más logros retrocediendo a las garras del neoliberalismo ni a la presión del chantaje imperialista. Si queremos avanzar más, hay que preservar lo conseguido hasta aquí. Una revolución, si se detiene, retrocede. Una revolución, para consolidarse, tiene obligatoriamente que profundizarse. Para ello requerimos, en función de las necesidades y posibilidades de cada país, de cada gobierno y de cada Estado, ampliar los bienes comunes, distribuir más riqueza, expandir la soberanía y, ante todo, irradiar esta experiencia, esta ideología, esta fuerza a otros países del continente que aún están, lamentablemente, bajo las garras de la intervención imperial y bajo la ideología de los modelos neoliberales.

Una segunda necesidad: ampliar los logros económicos y estabilizar el modelo de desarrollo hasta aquí conquistado. Antes de ser gobierno, ¿qué era lo fundamental? Tener proyecto y capacidad de movilización. Cuando se está en gobierno, ¿qué es lo decisivo? Mejorar la economía, mantener y profundizar el proyecto y garantizar capacidad de movilización. Las condiciones de lucha, antes de ser gobierno, en parte se modifican cuando uno es gobierno. La movilización tiene que ser perpetua, esa es la garantía de cualquier resistencia, de cualquier victoria y de cualquier defensa frente a la derecha y las fuerzas conservadoras. El proyecto tiene que permanentemente retroalimentarse y enriquecerse. Una revolución siempre es un proyecto, es un porvenir. Siempre tiene que haber, ante la sociedad y con la sociedad, nuevos horizontes, nuevos objetivos, que movilicen el espíritu, el alma, el esfuerzo, la inteligencia y el sacrificio de una sociedad. Pero en gobierno se suma un nuevo tema, que es garantizar crecimiento económico, mejora económica, aumento de la felicidad de cada una de las personas, especialmente de los más débiles, de los más oprimidos, de los más abandonados.

Toda revolución en el mundo, desde los tiempos de Marx, siempre ha tenido una cualidad: siempre es por oleadas, nunca es un proceso ininterrumpido de ascenso social. Es por oleadas, va y viene, va y viene. En Bolivia sucedió eso. En el año 2000 la primera oleada: Guerra por el Agua. Reflujo. Nueva oleada: 2003, Guerra del Gas. Reflujo. Nueva oleada: 2005, victoria electoral. Reflujo. Nueva oleada: 2008, asamblea constituyente y derrota política y militar de la derecha golpista. Toda revolución es por oleadas. El momento del ascenso social es el momento de la comunidad heroica, del sacrificio pleno; el momento de repliegue y de leve descenso social es el momento de la satisfacción de las necesidades. El valle: satisfacción de necesidades. La cresta de la ola: el momento heroico. Todo revolucionario y todo partido revolucionario tiene que saber moverse en ambas dimensiones, en ambos momentos: el del gran flujo ideológico, cultural, heroico y espiritual y el de reflujo donde la gente va a reclamar y pedir satisfacción de necesidades básicas. Luego vendrá un nuevo flujo y un nuevo reflujo, y todo proceso revolucionario y todo Estado revolucionario tiene que saber conducir y administrar esas dos lógicas de la acción colectiva.

Una revolución es también (y eso estamos aprendiendo hoy) capacidad de gestión económica. Tenemos que compartir las experiencias entre nuestros países. Hay gobiernos revolucionarios y progresistas en América Latina y tenemos que compartir los logros, qué se puede hacer y qué no. Y tenemos que compartir esos logros con las otras organizaciones sociales que aún no son gobierno, pero que tienen que irse preparando para serlo. Prepararse para gobierno no es solamente tener la capacidad para contestar y para resistir, sino la capacidad de proponer y de gestionar. Esta es una lucha de largo aliento, es una lucha que va a durar décadas y tenemos que estar preparados para los momentos de enfrentamiento y para los de gestión, para los momentos de irradiación ideológica y espiritual y para los momentos de satisfacción de necesidades básicas.

La tercera tarea que tenemos los revolucionarios: reforzar las tendencias comunitarias y socialistas de la experiencia cotidiana. Hoy estamos en un período de transición al que hemos llamado posneoliberalismo. Pero el posneoliberalismo tiene, a su vez, dos opciones: a la larga convertirse en un capitalismo más humano, más social, más participativo (pero capitalismo al fin) o ser el tránsito o el puente hacia una sociedad poscapitalista. No va a ser fácil y no se decide ni en un día ni en una elección, sino que serán décadas en las que este tránsito posneoliberal definirá si se convierte en uno o en el otro. Los revolucionarios estamos aquí no para administrar un buen capitalismo, sino para cabalgar el capitalismo en la transformación y en la negación hacia una sociedad socialista, comunitaria.

Ahí son dos los elementos claves para este potenciamiento de las tendencias socialistas, de las tendencias comunitaristas. Una es ampliar la participación de la sociedad en la toma de decisiones. En la medida en la que se amplía la participación de la sociedad a partir de mecanismos institucionales, organizativos y de movimientos sociales, estamos potenciando la tendencia socialista, la tendencia comunitarista, la tendencia poscapitalista. La segunda clave es que, a medida que avanzamos (y esto es lo más difícil del mundo) hacia proyectos, hacia estructuras productivas en las cuales la gente produce en común y decide la utilización de esas ganancias comunes para el común de la sociedad, estamos construyendo socialismo. En la medida en que comenzamos a hacer prevalecer la necesidad por encima de la ganancia, que más personas participan en la construcción de redes productivas, tecnológicas, asociativas (no solamente para la política y la demanda, sino para producir riqueza material), estamos potenciando la tendencia socialista y comunitarista. En el fondo, el destino de América Latina y del mundo se decide en este ámbito: participación y producción. Participación cada vez más democrática en las decisiones estatales, construcción cada vez más comunitaria de bienes materiales y de producción al servicio de todos. Creo que ahí se reduce y se resume el concepto de *Estado integral* con el que Gramsci definía la construcción del socialismo y el comunismo hacia el futuro.

La cuarta tarea que tenemos los revolucionarios, los partidos y los gobiernos progresistas de América Latina: tener la capacidad de remontar las tensiones que emergen de un tipo de revolución emergente de procesos democráticos. Este tipo de problemas no podían presentarse en el caso de la Revolución bolchevique, ni en la Revolución China y quizás tampoco en la revolución cubana, porque emergieron de guerras revolucionarias. Cuando una revolución triunfa de procesos democráticos la cosa es más difícil, dura y complicada, pero hay que afrontar lo que viene. Una de las tensiones que tenemos que saber cabalgar: ¿Cómo se construye hegemonía? Hegemonía en el sentido revolucionario y gramsciano no es abuso, sino que es liderazgo, dirección moral, política, cultural y espiritual sobre el resto de las fuerzas sociales. Una revolución tiene que permanentemente ampliarse, irradiarse a otros sectores. Pero si se irradia demasiado, se debilita el núcleo y pierde su esencia. Pero si se concentra en su núcleo, este queda aislado y, entonces, a sus alrededores pueden surgir otros liderazgos que atraigan a las clases sociales en contraposición a la revolución. Uno tiene que saber medir entre consolidar el núcleo fundamental obrero, campesino, popular, indígena y saber irradiarse a los otros sectores. No olviden: siempre hay que sumar a Lenin con Gramsci. Al adversario hay que derrotarlo (eso es Lenin), al adversario hay que incorporarlo (eso es Gramsci). Pero no

se incorpora al adversario en cuanto adversario organizado, sino en cuanto adversario derrotado. Un liderazgo es derrotar e incorporar.

Una segunda tensión, propia de un movimiento revolucionario: Estado y movimientos sociales. Todo Estado tiende a ser concentración de decisiones, por eso es Estado: hay que tomar decisiones, ejecutar; y todo movimiento social es desconcentración y democratización de decisiones. Si me concentro solamente en el Estado para ser eficiente y ejecutivo, ya no soy un Estado revolucionario; soy eficiente, pero allí ya no hay democracia comunitaria y participativa. Si solamente me concentro en la participación y la deliberación y pierdo la capacidad ejecutiva, entonces ese gobierno no tendrá resultados, y nuestra propia gente demandará resultados y la derecha puede aparecer ahí como la que sí ofrece resultados con eficiencia y darse un giro ideológico en la sociedad. Entonces, un gobierno revolucionario tiene que cabalgar las dos cosas: la ampliación de la deliberación y la participación del movimiento social y la capacidad ejecutiva para tomar decisiones. Son uno y el otro, uno y el otro. Ahí se juega su condición y su destino revolucionario.

Por último, la tercera tensión revolucionaria de estos tiempos es la que aparentemente confronta desarrollo y defensa de la Madre Tierra. Es nuestra experiencia en Bolivia a partir de la herencia y de la fuerza identitaria cultural del movimiento indígena. Hay que generar riqueza, hay que satisfacer necesidades, pero para hacer eso hay que producir, hay que sacar gas y minerales, crear industrias. Y al hacer eso, afectamos a la Madre Tierra. Pero si no la afectamos y solamente nos fijamos en preservarla, ¿con qué vamos a satisfacer la necesidad? ¿Con qué dinero vamos a construir el hospital?, ¿con qué dinero mejoramos las escuelas?, ¿con qué dinero mejoramos los ingresos de los obreros? Es una tensión, y la habilidad de un gobierno revolucionario (y donde se define como tal) está en la capacidad de articular uno y lo otro. Producir, pero a la vez no afectar la estructura del medio ambiente ni depredarla. Preservar la naturaleza, pero a la vez generar espacios tecnológicos y creativos para generar nueva riqueza. Hay países que quieren que América Latina se convierta en un parque nacional de Europa o de Estados Unidos. No lo vamos a permitir. Hay gente que quiere que los latinoamericanos vivamos como hace trescientos años atrás. Claro, mientras ellos tienen carros, refrigeradores, televisores, internet, no les falta la comida, que unos cuantos "indios" (como dicen ellos) deberían proteger los bosques para ellos. No señores. Los bosques vamos a protegerlos, pero para nosotros, no para ellos, no para esas empresas. Pero esta es una tensión complicada, propia del proceso revolucionario latinoamericano y que poco a poco se convierte en agenda de otros procesos revolucionarios en el mundo.

Por último, la quinta tarea: avanzar en procesos de integración técnica y productiva. Hay voluntad: nos reunimos los presidentes, nos reunimos los asambleístas, se reúnen las organizaciones sociales del continente. Estamos aquí presentes, se reunieron anteriormente los sindicatos. Colaboramos política e ideológicamente entre los gobiernos. Bolivia derrotó un golpe fascista contra el presidente Evo en colaboración con la UNASUR y el ALBA, que pusieron un freno internacional contra la intentona golpista contra nuestro presidente Evo. Hay colaboración ideológica y política, hay integración organizativa, pero donde fallamos es en la integración económica, que es la base material de cualquier integración. En tanto tardemos y tengamos dificultades en la integración económica, la integración continental va a mostrar limitaciones. Este es el reto: pasar de la integración política, ideológica, cultural, a procesos de integración económica, material y tecnológica. Tenemos que hacerlo, ahí nos estamos jugando la vida. Ninguna revolución ni ningún país de América Latina va a salir solo adelante; salimos todos juntos, o no sale nadie.

Hermanos y hermanas, esta es nuestra experiencia, sencilla. Esta es nuestra experiencia de un proceso revolucionario, dirigida por nuestro presidente Evo y los movimientos sociales. Hasta ahí hemos avanzado, depositamos esta experiencia y estas preocupaciones para el resto de las organizaciones sociales hermanas del continente y del mundo. Y también venimos aquí a oír, a aprender de sus experiencias, porque juntos tendremos la capacidad de construir un nuevo mundo, comunitario y socialista. Muchísimas gracias.

7. ¿Qué está pasando en América Latina? Horizontes en el siglo XXI*

Muy buenas noches a todas las personas presentes. Un saludo muy cariñoso a Raúl Sendic (vicepresidente de la República de Uruguay), a Javier Miranda (presidente del Frente Amplio), a los organizadores de la Fundación Líber Seregni, a embajadores que se han hecho presentes, a autoridades, a compañeros dirigentes sociales, profesores, académicos, a todos los que están acá.

Me acuerdo de que me llamó Raúl para preguntarme cómo estaba mi disposición de tiempo, y yo dije: "No, pues esto es lo central". Un revolucionario, un izquierdista, tiene ante todo como principal patrimonio la fuerza de las ideas. Independientemente de la gestión económica o administrativa que uno puede tener eventualmente como autoridad, si no tiene la fuerza de las ideas no sirve para nada. Cuando Raúl me dijo que estaban organizando un ciclo, yo dije: "Me anoto". Y cuando me preguntó: "¿cómo vas a llegar?", yo le respondí: "aunque a nado, pero yo voy a llegar a hablar con ustedes". Porque de eso se trata, de intercambiar ideas para la construcción de nuestro horizonte en el siglo XXI, en tiempos muy difíciles y por eso también muy exigentes.

He hecho un conjunto de cuadritos para ir precisando algunas ideas, y voy a usar el viejo estilo de la militancia, que cada vez que se reunía en la clandestinidad, decía: primero situación internacional, luego situación nacional y finalmente tareas. Quiero comenzar así: con la situación internacional (¿qué está pasando en el mundo?, ¿qué es lo que creo que está pasando en el mundo?), luego la situación latinoamericana y finalmente rematar con algunas de las tareas que yo creo fundamentales del horizonte de izquierda, socialista, comunista, comunitario, emancipativo de este siglo XXI.

---

* 12 de mayo de 2017. Presentación en el ciclo "Ser de izquierda en el siglo XXI", organizado por la Fundación Líber Seregni-Frente Amplio, Montevideo, Uruguay. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=aublgOORBfs.

La primera hipótesis que quiero compartir con ustedes es que estamos atravesando hoy un momento de crisis general del modelo de globalización imperante en los últimos treinta años. No es el mejor momento en el mundo en esta narrativa, en esta lógica globalizadora que se impuso allá por fines de los años 80, cuando sucedieron dos cosas muy importantes para el mundo y su historia. La primera fue el derrumbe de los regímenes de socialismo de Estado (en Rusia, Alemania del Este, Hungría, Checoslovaquia), porque fue un momento de conmoción para todos los que compartíamos, distante o cercanamente, las ideas de izquierda. La segunda, que sucedió en los mismos meses, fue el Consenso de Washington. Entonces, derrumbe de los regímenes de socialismo de Estado y constitución del Consenso de Washington fueron momentos que, de alguna manera, marcaron la época de los siguientes veinte o veinticinco años en el resto del mundo.

El derrumbe de la Unión Soviética significó para la izquierda (en general) el derrumbe de la esperanza. Muchos de la izquierda nos habíamos organizado a veces distantes o críticos de la Unión Soviética, pero a pesar de eso la Unión Soviética era la concreción práctica de que algo de nuestras creencias, expectativas o propuestas podía hacerse realidad. Independientemente de lo que pasaba en la Unión Soviética, para el resto del mundo en Occidente, la Unión Soviética era la constatación probable de que el esfuerzo, el sacrificio, la clandestinidad, la persecución y la lucha podían concretarse en un régimen distinto al capitalismo (independientemente de las críticas que uno pudiera hacerle). Y cuando se derrumba eso, nuestra generación queda huérfana. De alguna manera somos una generación huérfana, que le quitaron el norte, el horizonte, el porvenir. Muchos de los de este lado se fueron para la derecha; excomunistas, exsocialistas, extrotskistas, exautonomistas, se pasaron al lado de la derecha, se convirtieron en administradores, teóricos o propagandistas de derecha, porque había muerto el socialismo. Porque si se ha muerto el socialismo, ¿qué había que hacer? Muy pocos quedaron en su nicho, atrincherados, reinventando nuevamente la utopía, buscando reinventar y rehacerse nuevamente desde los intersticios en lo que podía ser un horizonte poscapitalista. Y por lo general quedamos en la marginalidad, la izquierda fue marginal. A fines de los 80, los 90, hasta 2000, la izquierda era una palabra fuera de moda que hacía recuerdos a épocas pasadas, que no seducía y que no se presentaba como una alternativa viable y real de poder. Y en paralelo a esto surgió el Consenso de Washington, encabezado por el gobierno norteamericano, el FMI, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, quienes crearon una especie de receta de lo que ellos consideraban la vía del desarrollo para los países. Muerto

o derrotado el socialismo (por colapso interno o abdicación), no había más que un solo destino histórico. Pues bien: ¿cuál era la receta para que ese único destino histórico alcanzara los objetivos deseados?

El Consenso de Washington estableció un conjunto de recetas que se aplicaron por igual en muchas partes del mundo, en particular en América Latina:

- Liberalización del comercio y ruptura de las barreras arancelarias.
- Libre circulación de capitales y de productos.
- Protección y libertad de circulación de la inversión extranjera directa sin control.
- Régimen de privatizaciones: todo el conjunto de recursos generacionales que se habían construido en América Latina desde los años 40 con las distintas formas de gobiernos populares o de Estado de Bienestar y que se habían objetivado en empresas estatales (ahorro generacional de alguna manera) se privatizó, había que privatizar.
- Reducción de costos laborales: los sindicatos se presentaban como un estorbo social y político, como algo que ahuyentaba la inversión, que encarecía la actividad económica, entonces había que desregular, reducir sindicatos, reducir derechos, establecer un nuevo régimen de pensiones, establecer mecanismos de contención del alza salarial y de nomadización de la fuerza laboral, producir una ruptura del gran sindicalismo, fragmentar la condición obrera imperante hasta entonces, dispersar las relaciones laborales. Mayor obrerización social, pero menor sindicalización; mayor ampliación de la fuerza laboral asalariada, pero menor capacidad de negociación frente al Estado y la patronal.
- Reducción del gasto público: el Estado no tenía por qué meterse en temas productivos, era un administrador ineficiente, incapaz, corrupto, entonces debía dedicarse en el mejor de los casos a la educación y a crear infraestructura pública, de servicios, que luego iba a ser pagada por los usuarios mientras el Estado tenía que reducirse, comprimirse. Decían en mi país: "Agrandar la nación, empequeñecer el Estado".
- Liberalización de las tasas de interés de la banca.

Este fue en general el esquema que estableció el Consenso de Washington. Y desde entonces, en toda América Latina, en países de Asia y África, se implementó como una especie de recetario que garantizaba el encarrilamiento de las

naciones y de los Estados en lo que se creía el nuevo modo de desarrollo y de bienestar de las sociedades.

¿Cuál era el objetivo de este Consenso de Washington, que era una especie de modelo de desarrollo? Promesas, es decir, utopías y creencias; y ustedes saben que la creencia es lo que moviliza a la gente. La creencia o la promesa movilizadora, el relato conservador, era que de esta manera íbamos a conseguir un crecimiento ilimitado. Si privatizábamos empresas, si permitíamos que el capital extranjero entre a nuestros países sin ningún tipo de control, si reducíamos costos laborales, íbamos a establecer las bases para un crecimiento ilimitado para las siguientes décadas.

La segunda promesa era que, mediante esta forma de acumulación, de generación de riqueza, de concentración de la propiedad, íbamos a obtener una reducción de la pobreza "por goteo": los ricos ganan mucho, y como ganan mucho, gotean a los de más abajo, y estos se saturan, y luego gotean a los de más abajo, y al final, en una especie de cascada virtuosa, los pobres iban a salir de la pobreza porque los ricos iban a ser suficientemente ricos.

La tercera promesa y utopía que nos plantearon en el relato del Consenso de Washington, que luego lo hemos llamado aquí el modelo neoliberal, era que íbamos a asistir a una especie de homogeneización del mundo. Iban a desaparecer gradualmente las fronteras y las diferencias entre países; los del Sur íbamos a acceder a la tecnología del Norte, los del Norte iban a acceder a los recursos del Sur (porque todo iba a circular libremente), y gradualmente íbamos a construir un mundo plano, donde las diferencias entre Norte y Sur iban a desaparecer, las diferencias entre los países más desarrollados y menos desarrollados se iban a extinguir y todos íbamos a ser una especie de hermandad planetaria. Esta era la narrativa, la utopía, la ilusión neoliberal promovida por el Consenso de Washington.

Y, por supuesto, el último: el "fin de la historia". Había colapsado la Unión Soviética, no había opción al capitalismo y Margaret Thatcher decía de manera muy clara: "no hay otra opción". Y con esa frase lapidaria cerraba cualquier tipo de discusión en cuanto a cómo mejorar las condiciones de vida de las personas.

Este era el esquema ideológico movilizador que creó el Consenso de Washington, la utopía neoliberal: mundo plano, crecimiento ilimitado, pobreza que se reduce porque los ricos tienen suficiente ingreso y no hay alternativa al modelo globalizador en marcha.

¿Qué significó todo esto?, ¿qué significó en términos del ordenamiento del mundo? En primer lugar, que la globalización, vía Consenso de Washington o vía neoliberalismo, significó un proyecto económico. No es que inauguró la

globalización. La globalización en verdad surge en los momentos en que Toledo y Colón llegan con su gente a América del Sur, colonizan, dominan, imponen, y establecen un régimen de mercado interno: plata para las Indias, plata para la China, productos industrializados de Europa hacia América Latina, mercado interno y vinculación con el mercado continental europeo y chino. Es decir, es en los años 1530, 1535, 1550 que se globaliza el mundo, que se crea la base del mercado mundial. Después de eso han venido procesos de tupimiento (subsunción real hasta alcanzar la propia fuerza de trabajo) del mercado mundial. Marx lo estudia cuando reflexiona sobre el descubrimiento de las minas de oro en California, y dice que el futuro del capitalismo está en el Pacífico y que con eso se estaría completando el tupimiento del mercado capitalista. Es decir que la globalización ha tenido distintos momentos épicos y cumbres de desarrollo y de expansión: el desarrollo de la tecnología de la comunicación, el transporte que acorta los viajes de seis meses a seis horas y permite que nos podamos desplazar de un lugar a otro (de un continente a otro), el desarrollo del internet. En fin, son mecanismos de tupimiento económico del mundo. Sin embargo, la globalización se presentó como un proceso de intensificación, como un proceso de condensación de esta lógica económica de quinientos años, convertida en proyecto apoyado, reforzado y consolidado como norma en el mundo.

Pero también la globalización, vía Consenso de Washington, fue un proyecto político. No solamente fue el desarrollo de algo que venía aconteciendo hace quinientos años (tupimiento de eso), sino que a la vez se convirtió en un proyecto político. La globalización ya no solamente como proyecto económico, sino como proyecto político, como horizonte, como creencia, como proyecto de sociedad, cuyos componentes eran: la expropiación de los recursos públicos para entregarlos a lo privado, la desdemocratización de la política (la concentración de la política en élites partidarias, acuerdos partidarios, sociedad desmovilizada y desorganizada), la neutralización de las clases peligrosas vía desindicalización y castigo al sindicalismo, y un tipo de imperialismo cultural en el cual una lógica, un discurso, una ideología, unos consumos globales se irradian en el resto del mundo. Este fue un proyecto político. La globalización existe desde hace quinientos años, pero la globalización como proyecto político es un hecho reciente, de no más de treinta años. Quiero diferenciar estas dos dimensiones: la globalización como hecho material, económico, y la globalización como una ideología, como un proyecto, como una propuesta organizativa de la vida de la sociedad, de la cultura y de lo cotidiano.

Esto se inaugura a fines de los años 80: derrumbe del campo socialista, Consenso de Washington, ideología globalizadora. América Latina se suma de cabeza a todo ello. En Bolivia se privatizó el agua, la electricidad, los ferrocarriles, las líneas aéreas, las telecomunicaciones, el petróleo, el gas, la minería, la tierra, absolutamente todo. Y algo parecido sucedió en el resto del continente.

Luego de veinte años de este Consenso de Washington, de este "fin de la historia", ¿cuáles fueron los resultados de esta ideología globalizadora y de este proceso material de globalización?

- La concentración geográfica de la riqueza. Esta idea de que el mundo iba a convertirse en una estructura plana, donde todos íbamos a disfrutar de todo, es falsa. La riqueza se concentra en ciertas regiones geográficas y la pobreza en otras; la tecnología, el comercio y el comercio mundial se concentran en ciertas zonas geográficas, mientras que el resto simplemente juegan un papel colateral, secundario y de simple apoyo.
- La concentración oligárquica de la riqueza. La riqueza siempre está concentrada, desde hace quinientos años. Lo que han hecho el Consenso de Washington, el neoliberalismo y la ideología de la globalización es concentrarla aún más. El texto del profesor Thomas Piketty, que lo voy a citar luego, es un monumento estadístico a la concentración de la riqueza de los últimos treinta años.
- El deterioro de las condiciones de vida del pueblo.
- Y, por supuesto, el aumento de la precariedad laboral, la casi extinción del pleno empleo, la extinción del empleo estable con sindicalización, seguridad social y estabilidad laboral.

Veamos algunos datos:

- Un compendio que salió hace tres años en *Le Monde diplomatique* nos da el número de cuántas multinacionales tienen Estados Unidos, Japón, China, Francia, Alemania, Reino Unido: concentran el 90%. Y luego otros países emergentes concentran mínimamente algunas, mientras que el resto no tiene ninguna.
- Datos de *Le Monde diplomatique* establecen cómo está concentrada la riqueza: el 91% en los países más ricos, el 8% en los segundos, y la gran mayoría de los países poseen solo el 0,07% de la riqueza planetaria.

- La inversión de los grandes capitales: la principal inversión está concentrada en América del Norte, Europa y parte del sudeste asiático; y mínimamente en América Latina (Brasil es el que más sobresale) y parte de África (los países de mayor desarrollo capitalista de ese continente), pero igual, frente a Europa y Estados Unidos su dimensión es mínima.
- La capitalización bursatil está igualmente concentrada en los países del Norte y en los países del sudeste asiático, Japón, China, Taiwán, Hong Kong y Australia.
- El flujo del comercio mundial: en primer lugar, aparece Europa; en segundo lugar, Estados Unidos junto con Asia; en tercer lugar, América Latina, y en cuarto lugar, África. Asia (que involucra a China y Japón), más Europa y Estados Unidos concentran solos casi el 85% del comercio mundial.
- Relación entre PIB y población: los de mayor coeficiente son Estados Unidos, Japón y Europa, mientras que los de menor coeficiente son China, India, África y América Latina. Es decir, los lugares donde la riqueza tiene mayores volúmenes respecto de su población nuevamente están concentrados en el Norte, mientras que los lugares en donde está invertida la relación entre pobreza y riqueza son América del Sur, África y parte de Asia.
- Una encuesta muy interesante establece la relación del PIB respecto de la población: en esa construcción, el Norte aparece gigante, América Latina enflaquecida o anoréxica, y África literalmente no existe.
- La descripción de los principales puertos del mundo, por donde transitan los mayores volúmenes de mercancías, muestra el predominio del vínculo de Estados Unidos-Asia, Estados Unidos-Europa, además Estados Unidos con Japón y con las zonas industriales de China, Corea y los países del sudeste asiático; ahí nosotros participamos, pero con una importancia mínima si comparamos con la dimensión del comercio concentrado en los grandes núcleos. Lo mismo ocurre si tomamos en cuenta los aeropuertos y el transporte por toneladas: el notorio predominio de Norteamérica, Europa y la parte asiática que concentra los puertos de China, Japón, Hong Kong, Singapur y Bangkok.
- Inversión en presupuesto militar (que no es solamente inversión en la muerte, sino también en ciencia y tecnología, porque los principales descubrimientos en lo militar luego se traspasan a la parte civil): sobresalen Estados Unidos, Europa y Japón, mientras que el resto del mundo es simplemente receptor de tecnología militar. Lo mismo ocurre con el transporte

de carga aérea y de pasajeros: los circuitos son en el Norte, mientras que el Sur aparece simplemente como destino turístico final.

- Una encuesta les ha preguntado a estudiantes de varios países del mundo la representación mental de cómo se imaginan la dimensión de los países: Estados Unidos y Canadá, una grande; Francia, España, Italia y Suiza aparecen agigantados; China más o menos reducido; Japón gigante; América Latina y Egipto escuálidos frente a la representación mental de la importancia y las oportunidades que uno puede encontrar en los países.
- Desde 1988 a 2001 (en veintitrés años) el 46% del incremento del ingreso total del mundo fue a parar al 10% de la población más rica, mientras que el 10% más pobre del mundo solo ha recibido el 0,6% de ese incremento de la riqueza. Ese es básicamente el esquema y no se modifica si tomo al 20% más pobre o al 30%, al 40%, al 50%, al 60%, al 70%, o al 80% más pobre. Es decir que el 80% de la población del mundo tiene menos que el 10% de la población del mundo; esa ha sido la forma de concentración de la riqueza (esta información es de un cuadro de la ONG Oxfam del año 2016).
- Otro cuadro de Oxfam muestra cómo ha ido evolucionando el acaparamiento de la riqueza mundial del 1% más rico y del 99% más pobre del mundo. En el año 2010, el 1% más rico tenía el 44% de la riqueza, en 2015 el 48% y está proyectado que para 2020 acapare el 54%. Mientras que el 99% más pobre tenía el 56% en 2010, ha bajado en 2014 al 52% y está pronosticado para 2020 que baje al 46%.
- Un cuadro muy bueno de la UNESCO muestra que hace cien años el 20% de la población más pobre del mundo tenía una séptima parte frente a la riqueza del 20% más rico. En los años 60, el 20% más pobre tenía 1 frente a 30 del 20% más rico; en los 80, el 20% más pobre tenía 1 frente a 60 del 20% más rico; y en los años 2000, el 20% más pobre tiene 1 frente a 80 del 20% más rico. Es decir que en cien años la relación entre los más ricos y los más pobres ha pasado de 1 a 7, a 1 a 80, lo que significa que estamos asistiendo a una concentración escandalosa de la riqueza en menos de cien años.
- Un dato de la consultora McKinsey del año 2006, que nos va a ayudar a entender ciertas cosas que están pasando en Europa y Estados Unidos, muestra qué porcentaje de la población en los últimos diez años (2005-2014) ha estancado o decrecido sus ingresos: en Italia un 97%, en Estados Unidos

> un 81%, en el Reino Unido un 70%, en Holanda un 70%, en Francia un 60% y en Suecia un 20%. En promedio, en esas economías desarrolladas, en los años que van de 2005 a 2014, un 70% de la población ha tenido estancamiento de sus condiciones de vida o, en algunos casos, reducción de sus condiciones de vida. Por lo tanto, entre 1993 y 2005 el estancamiento de los países desarrollados solo afectaba al 2% de la población, mientras que entre 2005 y 2014 el estancamiento ha afectado al 70% de la población.

Entonces tenemos un doble juego: 1) concentración de la riqueza, el comercio y la tecnología en países del Norte (y el Sur sigue siendo Sur, no hay tal homogeneización del espacio planetario), o sea que la globalización no ha traído una igualación de las condiciones de vida, sino al contrario, una diferenciación vergonzosa de las condiciones de vida, y 2) al interior de los países desarrollados, igualmente alta concentración de la riqueza en oligarquías y un estancamiento o debilitamiento de las condiciones de vida de la población laboriosa.

Es decir que es un doble proceso, que afecta al mundo y a los propios países más desarrollados.

El profesor Piketty, en su libro *El capital del siglo XXI*, establece que en los últimos cincuenta años ha habido una mayor concentración de la riqueza. Hace sus gráficas, que yo no voy a repetir porque son un poco cansadoras, pero las uso como respaldo para reforzar lo que decía al principio: no hay tal homogeneización planetaria, hay excesiva concentración de la riqueza y el Consenso de Washington y el neoliberalismo han traducido (de manera práctica, material, objetiva) una mayor concentración de la riqueza en pocas manos; en pocos países, y dentro de los países, en pocas manos.

Todo este escenario de concentración de la riqueza geográfica y social ha tenido que engendrar malestares sociales. Y el primer escenario donde el malestar social se ha manifestado es en América Latina en 2000, con levantamientos y sublevaciones. También se presentó en África a partir del año 2005, mediante invasiones y levantamientos, no siempre bien conducidos; lo que también ocurrió en España, Grecia, parte de Inglaterra y, de alguna manera, en Estados Unidos. En mi lectura, la victoria de Trump es una manifestación de este *malestar de la globalización*. Es un gobierno conservador, pero que ha recogido las frustraciones de un pedazo de la sociedad norteamericana, de los desplazados de la globalización. Que no haya habido una fuerza de izquierda que haya logrado canalizar, ese es otro problema. De hecho, Sanders (y su fuerza) es el primer candidato que habla abiertamente de socialismo, mientras que su par de Inglaterra está hablando de nacionalizar los ferrocarriles. Es decir que son

candidatos que están expresando un malestar social que se ha presentado en el Norte. En el caso de Grecia se produjo la emergencia de Syriza, pero solamente que no tenía las herramientas de políticas públicas para poder llevar adelante sus iniciativas y tuvo que rendirse ante la presión de Merkel, del Bundesbank y de Alemania básicamente. España con la presencia de Podemos ha tenido un excelente desempeño electoral, con más del 20% de los votos.

Estos son los primeros síntomas de este malestar de la globalización. Yo diría: malestar de la globalización en el Norte, levantamientos en el Sur. Comienza en las extremidades del cuerpo capitalista, se expande a las extremidades del centro capitalista y por primera vez llega a Estados Unidos y a Inglaterra conducido por fuerzas conservadoras, canalizado por un discurso racista, xenófobo, machista y ultraconservador, pero ahí hay una base social de descontento que está manifestando que las cosas no marchan bien en el mundo.

¿Cuáles son los efectos de todo esto, de esta globalización jerarquizada, oligarquizada, concentrada en pocas manos y en pocos países? En primer lugar, la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea. Este es un golpe muy duro para toda la idea europea de expansión, de disolución de las fronteras, de creación de una única unidad política y cultural europea como el punto de partida de una unificación del mundo. Es un retroceso. Gran Bretaña dice: "No, yo no voy con ustedes y retrocedo, voy para atrás, me concentro en mis fronteras". En segundo lugar, estancamiento del comercio mundial. Desde 2014, 2015 y 2016 por tercer año consecutivo el comercio mundial crece a menor velocidad que la producción. Entre 2000, 2005 y 2010 el comercio mundial crecía 30%, 40% o 17%, y la economía real 3%, 4% o 5%. A partir de 2014, 2015 y 2016 el comercio mundial crece en un índice menor que la propia producción. Hay un estancamiento en el comercio mundial, y esto era la punta de lanza del proceso de globalización (los tratados de libre comercio, etc.). En tercer lugar, Estados Unidos ha salido del Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (TTP), que era la opción de armar un régimen de libre comercio en toda el área del Pacífico (Estados Unidos, México, Colombia, Ecuador, Perú, Chile, Nueva Zelanda, Australia, Corea, Japón, etc.). Estados Unidos se ha retirado, se ha ido, no va más. En cuarto lugar, está renegociando el tratado de libre comercio con México y Canadá. Y, en quinto lugar, se ha planteado crear una muralla, un muro hacia el sur. Es decir, un muro hacia nosotros, una especie de enfeudalización en tiempos de globalización.

En otras palabras, no es el mejor momento para la globalización, para la ideología globalizadora, para el horizonte globalizador. Ya no solamente Bolivia, Argentina, Uruguay o Ecuador, sino Estados Unidos e Inglaterra (potencias

mundiales) dicen: "Señores del libre comercio, los dejo a un lado y regreso a políticas proteccionistas". Hoy estamos asistiendo a una especie de equilibrio entre políticas de libre comercio y políticas de protección. Comentaba con el compañero Sendic la paradoja: en el último encuentro del G77, Estados Unidos quiere incorporar en la resolución final la palabra "proteccionismo", y quienes salen en la defensa de la globalización son los comunistas; China aparece como abanderado de la globalización y Estados Unidos como el defensor del proteccionismo. Es decir, no están bien las cosas, algo ha pasado en la globalización, hay un proceso de ralentización.

Económicamente estamos asistiendo a una ralentización de la globalización. Vamos a presenciar políticas de libre comercio atravesadas con políticas proteccionistas de algunos países, que puede desatar guerras comerciales: Estados Unidos-China, Estados Unidos-Europa, Estados Unidos-México. Los pequeños siempre van a ser los que más van a sufrir, en este caso México o América Latina. ¿Dónde va a estar la pelea grande? Estados Unidos-China o Estados Unidos-Europa, que son los dos países o regiones con los cuales Estados Unidos tiene un déficit comercial (con China de más de 200 000 millones de dólares, con Europa de más de 60 000 millones de dólares). Ahí se van a concentrar los problemas de esta batalla entre proteccionismo y libre comercio.

El segundo efecto es el que a mí más me importa: las fuerzas conservadoras del mundo, y también las continentales, se han quedado sin proyecto político hegemónico. ¿A quién van a hacer caso las fuerzas de la derecha?, ¿a Merkel con su libre comercio?, ¿a Trump con su proteccionismo?, ¿a Xi Jinping con su globalización comunista? ¿Qué onda? ¿Cuál es ahora el norte del mundo? Cuando se presente un candidato, ¿qué va a decir?, ¿ahora políticas proteccionistas?, ¿políticas de libre mercado?, ¿alianza con China?, ¿cuál es el norte? Hace diez, quince o veinte años, había un solo norte: Consenso de Washington, privatizaciones, libre comercio, libre tránsito, desregulación. ¿Ahora cuál es el norte? La derecha mundial ha perdido el norte; no digo que lo ha perdido para siempre, sino temporalmente. Es un momento de caos general, proposicional, organizativo. No es el mejor momento para la derecha; no es bueno para nosotros, pero tampoco para ellos, porque no tienen un norte con el cual seducir. Un norte es algo que seduce, que convoca, que articula, que unifica. ¿Pero ahora qué?, ¿cuál será el discurso? Yo les decía a los parlamentarios de la derecha, a compañeros que durante veinte años decían que había que privatizar todo, que liberalizar todo, que había que traer inversión extranjera: ¿ahora qué me van a decir? El Banco Mundial duda, el FMI no sabe qué hacer; Trump dice que hay que ser proteccionistas, entonces los de la derecha tienen que volverse

comunistas porque ahora los únicos que reivindican la globalización son los comunistas de China. Entonces, es un mundo paradójico, este momento es paradójico a nivel de los proyectos y los horizontes de sociedad para el propio capitalismo. Para mí lo central es el derrumbe del proyecto político hegemónico global unificado. De alguna manera, renace ese viejo debate entre libre cambio y proteccionismo que Marx retrató muy bien en un resumen del libro de Friedrich List (Marx, 2018). En 1847, Marx hace un resumen de ese libro y comenta este debate. List era proteccionista y Marx lo que hace allí es debatir la lectura proteccionista, debatir la lectura librecambista prevaleciente y traza su propio horizonte.

Ahora sí, si este es el mundo, si en el mundo estamos asistiendo a un momento de fraccionamiento de las direcciones, de los horizontes, de los proyectos de sociedad, me atrevo a decir que vamos a asistir a una pelea duradera, de varios años, entre liberalismo y proteccionismo, entre retracción de la globalización y nuevo esfuerzo para relanzar procesos de globalización. Va a haber una tensión territorializada, geográficamente localizada.

¿Qué está pasando en América Latina?, ¿qué ha pasado en América Latina? Me atrevo a hacer la siguiente periodización de los últimos cincuenta años. De los años 60 a 80: tiempos de la dictadura; de los 80 a 2000: neoliberalismo; y de 2000 a 2015: progresismo. De 2015 en adelante es una incógnita qué va a pasar: ¿continuará el progresismo?, ¿retrocederemos a una especie de neoneoliberalismo?, ¿retroceso dictatorial? Es difícil saber. Este es un momento de incertidumbre estratégica en el ámbito continental.

Sin embargo, quiero hacer un breve resumen que nosotros tenemos que recoger como punto de apoyo para apuntalar el horizonte a partir de lo que se ha hecho en estos últimos diez años, en lo que califico como "la década de oro" de América Latina:

- Ampliación de los bienes comunes: procesos de nacionalización y de recuperación de los bienes públicos estatales de varias empresas que anteriormente fueron privatizadas;
- ampliación de los derechos laborales: se han ampliado los procesos de sindicalización nuevamente, se han mejorado los salarios junto con el acceso a la salud y a la jubilación de los trabajadores (simplemente doy un dato en el caso de Bolivia: el salario mínimo diez años atrás era de 40 dólares, hoy son 260 dólares, sigue siendo bajo si comparamos con Uruguay que está por los 400 o un poco más, pero si comparamos en una década, de

40 a 260 o 280 habla de una modificación sustancial de los derechos, lo mismo en cuanto al tema de acceso a la jubilación, a derechos laborales, a trabajo estable);

- amplia reducción de la pobreza;
- distribución mejorada de la riqueza;
- incremento de la clase media (en el caso de Bolivia, en diez años el 20% de la población ha pasado a la clase media), y
- una ampliación de la democracia, en la medida en que los gobiernos progresistas han establecido una dualidad institucional: partidos políticos-parlamento-elecciones y organizaciones sociales-movimientos sociales. Se gobierna en el parlamento, pero también se gobierna con la fuerza de la calle y de la organización social. Esto en sí mismo constituye un enriquecimiento sustancial del hecho democrático, con la mayor participación en la toma de decisiones.

El Informe de Desarrollo Humano del PNUD del año 2016 (que se puede bajar de internet) muestra una comparación del año 1993 (plena vigencia del neoliberalismo) y el inicio del ciclo progresista. Analiza la pobreza extrema, la pobreza moderada y la pobreza por ingreso total. En tiempo neoliberal, la pobreza extrema se encuentra estable, tiende a crecer para 2000-2001 y a partir del año 2004 comienza a retroceder y a achicarse. Igual es la gráfica de la pobreza moderada: años 90 (tiempos neoliberales) se incrementa y luego a partir de 2004 tiene una franca caída. Se puede establecer fácilmente un corte entre el período neoliberal y el del fin del neoliberalismo latinoamericano, según el cual el tiempo neoliberal significa un sostenimiento e incremento de la pobreza y la extrema pobreza, mientras que el inicio del ciclo progresista significa una reducción creciente de la pobreza.

Más datos del PNUD: podemos comparar la evolución de la pirámide de ingresos de 1993 (inicio del Consenso de Washington y las privatizaciones) con 2002 y luego con 2013. En porcentaje de población, entre 1993 y 2002 la clase media pasa del 20% al 21%, la clase media "a medias" (sectores vulnerables) del 34% al 35%, los pobres del 16% al 17% y los extremadamente pobres del 20% al 24%. Esta es la fotografía del neoliberalismo latinoamericano: estancamiento de la clase media e incremento de la pobreza. Ahora veamos la fotografía que va de los tiempos neoliberales a los tiempos progresistas (de 2002 a 2013). Tenemos un incremento sustancial de la clase media del 21% al 34%, la clase media "a medias" del 35% al 38%, los pobres caen del 17% al 12% y los extremadamente

pobres caen del 24% al 11%. Si alguien me pregunta: "Oye Álvaro, ¿qué han hecho ustedes en diez años?", yo les mostraría este cuadro. Resume de alguna manera lo que hemos hecho: hemos reducido la pobreza, aumentado la clase media y reducido la concentración de la riqueza.

Más información, de otro cuadro del PNUD, muestra el crecimiento de los ingresos en términos salariales de los extremadamente pobres, de la pobreza moderada, de la población vulnerable y de la clase media. Los que mejor han visto evolucionar su condición de vida en estos diez años de progresismo son los que estaban en la extrema pobreza, en la pobreza moderada y la población vulnerable. En el mismo sentido, podemos ver el coeficiente de Gini en los tiempos neoliberales y una caída en picada en tiempos progresistas (cuanto más abajo estás, mayor igualdad obtenida en el continente).

En el caso de Bolivia, la pirámide de ingresos en tiempos neoliberales muestra una reducción de la clase media, reducción de los inestables y un incremento de la pobreza. Como contracara, en tiempos progresistas la fotografía muestra un incremento de la clase media, un incremento de la clase media "a medias" y una reducción de los extremadamente pobres. En el caso de Uruguay, en tiempos neoliberales la clase media pasa del 64% al 42%, la clase media "a medias" del 26% al 25%, la pobreza del 2,9% al 10% y la extrema pobreza del 0,8% al 7%; mientras que de 2004 a 2014, en tiempos progresistas, la clase media pasa del 42% al 60%, la clase media "a medias" del 25% al 28%, la pobreza cae del 10% al 4% y la extrema pobreza del 7% al 1,6%. Esto es, de alguna manera, el resultado de los diez, doce, trece años de gestión.

La segunda característica de esta década progresista ha sido la construcción de espacios de integración regional: UNASUR, CELAC, ALBA. Con problemas, con dificultades, quizá más con buenos deseos que con acciones prácticas en lo económico, pero de alguna manera estos tres espacios nos han dado una especie de comunidad de afectos y de protecciones mutuas. La anterior vez yo comentaba al vicepresidente que cuando nosotros tuvimos problemas con un golpe de Estado, el apoyo que nos dieron UNASUR y CELAC fue decisivo. Sin ningún tipo de intervencionismo, simplemente generar un espacio de seguridad y de debate interno para que entre nosotros resolvamos nuestros problemas democráticamente. Antes no había eso, para resolver un problema en Bolivia venía el embajador norteamericano, el embajador de la Unión Europea o el embajador brasileño y nos decía qué teníamos que hacer, ahí se decidía qué había que hacer. Con este espacio, con esta comunidad de afectos y de protecciones mutuas, América Latina ha dado un paso enorme de madurez que antes nunca lo habíamos tenido.

Viene el debate ahora: "Está bien Álvaro, fue una buena década, pero ahora en Argentina y en Brasil ha entrado un gobierno conservador, en Chile le está yendo muy mal a Bachelet, en Venezuela tienen unos problemas internos terribles en lo político y en lo económico. En Ecuador evidentemente ha ganado Lenin Moreno, ganó también el FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) en El Salvador, ganó en Nicaragua también el compañero Ortega, pero en general los países más grandes y más influyentes del continente (en este caso Argentina, Brasil y Venezuela) tienen problemas". No es el mejor momento para el progresismo latinoamericano, no cabe duda. Entonces ahí ha surgido un debate: ¿fin de ciclo? Ha surgido todo un discurso de intelectuales, narradores e investigadores que dicen que es el fin del ciclo progresista y que ahora vendrá un nuevo ciclo conservador, o no se sabe qué. Yo me niego a hablar de un ciclo progresista, porque cuando uno habla de ciclo ya está definiendo una trayectoria, independientemente de lo que hagamos las personas. Es una filosofía teleológica: ¿se acuerdan cuando leíamos los manuales de la Unión Soviética, cuando nos decían que el capitalismo estaba inevitablemente condenado a desaparecer y que iba a venir el socialismo (haga lo que haga, las leyes de la historia empujaban al mundo al fin del capitalismo)? Pues esa lectura teleológica de los años 60 y 70 (que hemos criticado, que la hemos tenido y de la que nos hemos desprendido) ahora se repite con este otro discurso, aparentemente cientificista, que habla de un "fin de ciclo". ¿Qué significa el "fin de ciclo"? Que los ciclos son de ascensos y descensos, ascensos y descensos. Entonces si es un fin de ciclo, hagamos lo que hagamos los uruguayos, los bolivianos, los argentinos o los brasileños, esto es irreversible, porque estamos en el ciclo de la caída. Y yo me niego a creer eso, porque le quita al ser humano el papel de constructor de historia, le quita el papel activo al sujeto humano, y encima justifica y legitima lo que es un proceso de neoconservadurismo. Por eso yo preferí colocar un interrogante.

Hay un retroceso del progresismo y uno no tiene que cerrar los ojos, y tiene que explicarse el porqué. ¿Pero continuará esa caída? Bueno, hubiera perdido entonces Lenin Moreno. Si era el fin de ciclo, ¿entonces por qué Lenin Moreno está ahí de presidente en Ecuador? Es un contrasentido, es contra historia. Si esto fuera así, si el fin de ciclo fuera la explicación, entonces no hay nada que hacer, solo cruzarse de brazos, la derecha va a gobernar y hagamos lo que hagamos no va a pasar nada de aquí hasta veinte o treinta años. Y no es cierto, Lenin Moreno es un contraejemplo de que esto no es así y de que necesitamos otra figura explicativa para entender lo que está pasando en el continente. Hay un momento de retroceso evidentemente, pero ¿qué vendrá después? ¿Quién

sabe? Por eso yo recupero una figura de Marx que es la de los procesos "por oleadas"; yo prefiero hablar de oleadas más que de ciclos, porque en el ciclo ya no hay nada que hacer y hay que esperar simplemente la debacle y la derrota total, mientras que en la lógica de las oleadas no se sabe lo que irá a pasar, estas dependen de la acción humana.

De alguna manera, lo que ha pasado en el mundo ha sido un momento por oleadas: primero América Latina (1999, 2000, 2005, 2006), luego Europa del sur (Grecia, España) y por último otra oleada en el Norte (más difusa, más compleja, en Gran Bretaña y Estados Unidos, sin liderazgo progresista). Las tres oleadas reflejan procesos de malestar, de desencanto con los procesos de globalización imperantes: en América Latina conducida por gobiernos de izquierda, en Europa que no tuvieron la fuerza todavía para convertirse en gobierno y tomar decisiones que modifiquen la lógica económica, y en Estados Unidos malestar canalizado por fuerzas conservadoras (pero malestar social al fin).

En este proceso de retroceso temporal, de repliegue temporal del impulso progresista, ¿cómo explicarlo?, ¿cuáles son las causas de ello? Sin duda, la primera de las causas es un grupo de *estrategias de contrainsurgencia*:

- Mediatización de la política: los medios de comunicación se han convertido en los partidos políticos actuales, en verdad la lucha no está tanto entre partidos, sino entre sociedad y medios de comunicación altamente concentrados en su propiedad.
- Manipulación de las redes: son una nueva tecnología (como lo fue la televisión en los años 40 o 50, la radio a principios del siglo XX o la imprenta a principio del siglo XV), son soportes tecnológicos nuevos a los cuales las izquierdas no hemos tenido la capacidad de adecuarnos. Hoy por hoy quien más lo aprovecha es la derecha, básicamente para generar campañas de desprestigio, para horadar la moral de las fuerzas progresistas. Una mentira o un meme en las redes, sin comprobar, repetido a la siguiente semana, y otro la siguiente semana, y otro la siguiente semana, ¿qué hace uno frente a eso? Inicialmente, no le hace caso, pero luego genera una especie de susceptibilidad colectiva que no estamos sabiendo cómo contrarrestar con lo que tiene que ser la verdad. Ahí estamos atrasados, tecnológicamente la izquierda está atrasada frente a los nuevos soportes tecnológicos de la lucha política.
- Y, evidentemente, el debilitamiento económico a nuestras democracias. Tengo aquí un texto, que lo cita el profesor Žižek en su libro *Tiempos*

> *interesantes* (tengo la versión completa). Es una entrevista al secretario de Estado de George Bush, padre (Lawrence Eagleburger), de 2007, en la que el periodista le pregunta por la preocupación que tiene Estados Unidos sobre Venezuela. David Asman, el periodista, y Lawrence Eagleburger hablaron sobre la posibilidad de que Venezuela se convirtiera en una base de operaciones adelantada para las armas nucleares iraníes. Eagleburger dijo que era una posibilidad real y, sobre todo, cómo la caída del precio del petróleo probablemente perjudique la capacidad de Venezuela para pagar sus cuentas. Asman le pregunta si eso pone a Chávez en riesgo. Esta respuesta del secretario de Estado de George Bush es reveladora: "Claro que sí, pero puede durar algún tiempo, su capacidad para atraer al pueblo venezolano solo funciona mientras el pueblo venezolano vea alguna habilidad para mejorar su nivel de vida; si en algún momento la economía realmente se vuelve muy mala, la popularidad de Chávez caerá, dentro del país se reducirá sin duda, y es la única arma que tenemos en su contra, y debemos utilizar los instrumentos económicos para tratar de empeorar la economía y que su atractivo como país y en la región se reduzca". Es una definición de contrainsurgencia económica clarísima. Y sigue. Asman, el periodista, dice: "¿Solo esperamos a que la economía se derrumbe o la empujamos en esa dirección?". Y el secretario del Departamento de Estado responde: "Creo que tenemos que presionar, cualquier cosa que podamos hacer para que su economía sea más difícil para ellos en este momento es algo bueno, pero hagámoslo de alguna manera que no nos pongamos en conflicto directo con Venezuela".

Las estrategias de contrainsurgencia en los años 60 y 70 fueron la represión, los encarcelamientos, las detenciones, las torturas, para debilitar sindicatos, fuerzas progresistas. Ahora son más sofisticadas. En lo cultural son más gramscianas, y en lo económico son más encubiertas (y las económicas son muy fuertes).

Buena parte de este retroceso tiene que ver con un conjunto de acciones encubiertas en lo económico para debilitar las economías progresistas. Y ante eso uno no puede cerrar los ojos. Sin embargo, como revolucionarios no nos podemos contentar con esto porque tendríamos una mirada conspirativa de la sociedad ("las cosas pasan porque alguien hace algo en contra nuestra"). El imperio siempre lo va a hacer, siempre va a actuar, eso no es novedad; es más, hemos ganado elecciones enfrentándonos a esas conspiraciones. Nunca hemos sido objeto bien visto por las fuerzas conservadoras planetarias. Entonces, hay algo más que tiene que ser tomado en cuenta, y eso es algo sobre lo que quiero

reflexionar. Lo coloco como debilidades de nuestra gestión de los gobiernos progresistas y, a la vez, como necesidades, como tareas.

La primera es la económica. He pensado en tres citas que me parece que resumen toda la idea que quiero expresar. La primera cita es la de Clausewitz, que la conocemos: "la guerra es la continuación de la política por otros medios". Pero ¿qué es la política? Invirtiendo la fórmula de Clausewitz, Foucault nos dice: "la política es la continuación de la guerra por otros medios". ¿Qué nos está queriendo decir Foucault? Que la política también es correlación de fuerzas. No es que todo es guerra, sino que la política es lucha, son estrategias, tácticas, idas y venidas, acciones envolventes, acciones ofensivas… Es correlación fluida de fuerzas. Y la última, la cita de Lenin: "La política es economía concentrada". Guerra y política, en el fondo todo se reduce a economía. Entonces, si junto a Clausewitz con Lenin, la política y la guerra son fundamentalmente economía, acciones económicas, decisiones económicas, iniciativas económicas. Si junto a Foucault con Lenin, la economía es guerra, es decir, es estrategia, táctica, ofensiva, contraofensiva, avances y retrocesos (es decir, es fluido de correlación de fuerzas).

¿Por qué he hecho esta cita? Porque después de once años acompañando al presidente Evo, he leído sobre las revoluciones lo más que he podido, estoy muy atento a lo que pasa en América Latina, a los países hermanos; y si alguna lección saco de todo lo que he leído, de todo lo que he aprendido, de todo lo que he conocido, es que la clave de la estabilidad o inestabilidad de un gobierno progresista o revolucionario radica en su gestión económica. Ahí va a decidirse su destino. La ideología, el ímpetu y el compromiso que vemos cuando emergen los gobiernos progresistas no es duradero. El ímpetu social, la capacidad de sacrificio de los compañeros para aceptar restricciones se da, y es una generosidad extrema, pero no se puede gobernar ni se puede uno estabilizar solamente contando con el sacrificio, con el voluntarismo. Es necesario, obligatorio, imprescindible que, más pronto que tarde, apoyándose en ese ímpetu de sacrificio, de esfuerzo, de generosidad, de universalismo plebeyo que emerge en nuestros procesos, los gobiernos establezcan un régimen de gestión económica relativamente estable y benéfico a la población.

He escrito un artículo sobre la Revolución Rusa, revisando los artículos de Lenin y de los historiadores contemporáneos, y hay algo que no nos contaron en la historia que leíamos en los años 60 y 70 (en mi caso en los 80, soy un poco sobrino tardío de ustedes los más antiguos). Comunismo de guerra: los obreros entran a las fábricas, gestionan la economía, se extingue el dinero, se establece requisa en productos, desaparecen los mercados, se comienza a vender

por distribución estatal. Es una medida de socialización, fuerte y hermosa, una iniciativa de trabajadores de la ciudad y del campo, los comunistas. ¿Cuánto dura eso? Dos años. ¿Los resultados? La economía rusa cae a una capacidad de producción menor a 1903 (es un retroceso de quince años). ¿Número de muertos? De dos o tres millones de muertos. Destrucción de la economía agraria, surgimiento del mercado negro, corrupción de los funcionarios bolcheviques que controlan la distribución de alimentos (que entregan a unos, que no entregan a otros, o que revenden en el mercado negro). ¿Qué hace Lenin? La NEP (Nueva Política Económica): gestión de las empresas por resultados; salario y administración de las empresas por ganancias (si no dan ganancias, se las pueden entregar a otras personas o se las puede privatizar); concentración en el Estado soviético de los principales rubros de la economía, de las fábricas más grandes (las demás las deja a negociación entre empresarios privados y trabajadores); concesiones petroleras, mineras, forestales (porque no tenía ni tecnología, ni dinero, ni alimentos). Y le preguntan: "¿Estamos dando cosas al capitalismo?". Sí, dice, pero nosotros no tenemos esa tecnología que nos van a dar ellos. Y le plantean a Lenin: "Pero ellos van a comenzar a dominar el país". Y en ese debate sobre las concesiones mineras y petroleras, Lenin les responde: si nosotros mantenemos el poder político y logramos una fuerza de movilización social, no debemos tenerle miedo a estas concesiones temporales a los capitalistas que nos permiten mejorar la producción, acceder a tecnología y ampliar fuentes laborales. Les acabo de resumir el debate de los Tomos XXXI, XXXII, XXXIII y XXXIV de las *Obras completas* de Lenin. Este es el debate.

¿Por qué reflexiono sobre eso? Porque nos afecta a nosotros, que venimos de la izquierda. Oigan: ¿hay que dar paso o no hay que dar paso a la inversión extranjera? Y hay todo un debate interno. ¿Debemos o no debemos gestionar y mejorar el salario? ¿Debemos impulsar políticas de nacionalización total o restringirlas? Este es un debate muy actual, muy nuestro de la izquierda. Y para mí la reflexión de Lenin en torno al paso del comunismo de guerra a la NEP se me hace como la mejor lección y orientación para ubicarnos en este debate actual en América Latina.

Considero que las claves de un gobierno progresista son cuatro cosas. La primera es el control de las palancas de la política económica. Un gobierno progresista, con más o con menos nacionalizaciones, debe tener el suficiente poder para controlar la ejecución de políticas económicas: tasas de interés de la banca, aumentos salariales, etc. En el caso de Bolivia, es el control de ciertas áreas de los recursos naturales (petróleo, litio, algo de minería), porque ahí se ha concentrado la generación de excedente en los últimos doscientos años y va

a concentrase en los siguientes cien años (en el litio fundamentalmente y también en gas), y el Estado no puede quedarse al margen de ello. Eso no significa estatizarlo todo, porque si lo estatizas todo el Estado no tiene la capacidad de generar toda la riqueza que controla, tiende de manera normal a un proceso de burocratización. Estaba un compañero, lo cambias, entra otro, y no hay una memoria de la gestión de la producción, y uno está ahí por una función o por convicción (lo hago mal, me botarán, entrará otro, pero ya la economía de ese sector se fue al diablo). Ciertas áreas de la economía deben estar bajo control del Estado, otras no tienen por qué estarlo.

Por eso, como segunda clave hablo de un desarrollo plural. Un gobierno progresista tiene que saber potenciar distintos sectores. ¿Inversión extranjera? Sí, pero controlada, con buenas tasas de impuestos. ¿Inversión privada nacional? Sí, en ciertas áreas, tienen mayor capacidad de gestión, saben encontrar mercados. También debe haber pequeña producción, producción artesanal, campesina, comunitaria, y la producción estatal regulando, interviniendo, retrocediendo, direccionando en el conjunto de esta orquesta de iniciativas económicas.

La tercera clave es distribuir riqueza. El horizonte de la izquierda hace cien años, hoy y dentro de cien años, es la igualdad. La igualdad no significa que todos comamos lo mismo o que todos tengamos el mismo ingreso, sino que en términos de acceso a condiciones de vida o a oportunidades de desarrollo personal y grupal, todos tengamos condiciones cada vez más iguales; en accesos y oportunidades, no necesariamente en ingresos. ¿Pero qué vas a distribuir si no generas riqueza? Y ese es uno de los problemas de nuestros gobiernos. Para distribuir hay que generar, porque si solo distribuyes lo anterior, te alcanza para cinco años, y luego entras en un proceso de que ya no tienes nada que distribuir, porque acabaste de distribuir lo que fue producido anteriormente. Tiene que haber un proceso continuo de generación de nuevas riquezas, un proceso de crecimiento general de la economía que te permita mayores procesos de distribución y de igualación social en acceso a servicios básicos, a tecnología, a educación, etc. La igualdad es lo que define a la izquierda en el mundo: la conquista de las igualdades en los salarios, en la economía, en los servicios básicos, en la tecnología, en el conocimiento, en la salud, en la jubilación…, procesos permanentes y crecientes de igualación de la sociedad.

Este tiempo de control de políticas económicas lo digo a partir de la experiencia de Grecia. Los compañeros de Grecia me invitaron en los momentos más duros del combate frente a la Unión Europea, frente al Banco Central Europeo, y me contaban: "Oye Álvaro, estos compañeros de la Unión Europea nos han cerrado el grifo, se va a acabar el dinero de los cajeros automáticos y

no tenemos nada que hacer". Yo me preguntaba, ingenuo: pero ¿y ustedes no tienen dinero en el Banco Central? No, el Banco Central no existe en verdad. El dinero no está en el Banco Central de Grecia, no administra ningún dinero, es simplemente un cajero; quien administra esto es el Banco Central Europeo. Estaba la pelea con Merkel, que amenazaba. Y yo les pregunté: ¿no tienen la manera de presionar a Merkel con la inversión extranjera alemana en Grecia? Los compañeros me respondieron: "Sí, tenemos, podríamos hacerlo, pero no controlamos nada, porque no sabemos de dónde son las inversiones y quiénes son los propietarios, y hay un seguro de inversión extranjera en Grecia". Entonces: era romper con todo ello o retroceder. Si rompían, quién sabe lo que hubiera pasado. Los compañeros retrocedieron, y al final se tuvieron que someter a las medidas establecidas por el Banco Europeo y la presidenta Merkel.

Entonces yo decía: en el caso de Bolivia, ¿qué resorte tenemos? El Banco Central. Está habiendo demasiado dinero circulante: se emiten bonos y se saca dinero. Hay que dinamizar la economía: se saca dinero del banco para emitir, para que haya más circulante, haya más movimiento, se caliente un poco más la economía y se genere una mayor actividad de consumo interno. Hay reservas internacionales, queremos hacer una planta de litio, guardamos un promedio (un 20% o un 30% de reservas respecto al PIB) y el excedente lo podemos utilizar con créditos blandos a cinco, diez, veinte o treinta años para implementar procesos de industrialización de alta rentabilidad (litio o petróleo, por ejemplo). Es decir que el Banco Central te permite regular inflación, incrementar el circulante, recoger circulante, usar reservas internacionales. Si un gobierno no tiene de alguna manera ese tipo de resortes está muy limitado para tomar decisiones y terminan siendo otros los que toman las decisiones por un gobierno progresista. Entonces, es importante que un gobierno mínimamente tenga ciertos resortes que le permitan gestionar la economía. Si la economía es el núcleo de una gestión económica, Lenin te dice: la política es economía concentrada. Y si tú eres político y tienes el poder de Estado, pero no tienes los resortes económicos, no estás ejerciendo la fuerza de tu capacidad de gestión. Buena parte de la debilidad de nuestros movimientos y procesos se ha gestado en la economía: porque fueron muy radicales, o porque no fueron lo suficientemente radicales, o porque no controlaron, o porque no generaron la suficiente riqueza, o porque no distribuyeron de la mejor forma. Pero, para mí, buena parte de nuestra debilidad que comienza a aflorar en estos diez años tiene que ver con temas de gestión económica. No estoy descartando la conspiración (ya les he leído la entrevista al secretario del Departamento de Estado) ni el tema de los sabotajes, porque eso está ahí. Pero esos sabotajes y conspiraciones tienen

efectividad si nosotros tomamos malas decisiones, especialmente en lo económico. Es entonces en lo económico donde tenemos que garantizar estabilidad y donde tenemos que mirar hacia futuro. Si los gobiernos progresistas se van a perseverar como gobiernos a futuro, la clave de esos gobiernos va a radicar en qué cosa dicen y qué cosa proponen sobre los temas económicos. Porque la gente al final del día, después de la emoción de la campaña, de la marcha y del apoyo moral, te cobra cuenta: ¿cuánto recibo?, ¿cuánto gano?, ¿cuánto consumo? Y si al finalizar la noche, en la suma de esfuerzos y de obtenciones, el resultado es negativo, el gobierno lo va a pagar; si al finalizar la noche, la suma de acciones emotivas con la suma de acciones materiales es positiva, ese gobierno es estable, puede remontar las siguientes dificultades.

He subrayado como cuarta clave el tema de ganar tiempo. Dirán: "Oye Álvaro, estás planteando como progresista, como socialista, o como comunista, un tema de gestión económica que genere bienestar y que distribuya, ¿y dónde está tu horizonte de socialización de la riqueza? Eres comunista, ¿dónde está tu horizonte de gestión democrática, cada vez más comunitarizada de la economía? No me has planteado comunitarizar la banca y la industria, no me estás planteando eso, ¿dónde está?". Lo que pasa es que, en función de la lección de la Revolución de Octubre, de Cuba, de nuestras experiencias, yo llego a la siguiente conclusión: un proceso progresista o un proceso revolucionario, a nivel nacional no puede cumplir por sí mismo todas las metas de democratización y socialización de la economía que se plantea. Es Lenin teniendo que pactar con Estados Unidos para que traigan sus perforadoras; somos nosotros, Bolivia, teniendo que pactar con unas petroleras para que traigan su tecnología para hacer perforaciones, que trabajen para nosotros, pero es su tecnología y es su capital (el gas será de nosotros, nosotros fijaremos el precio y pagaremos por esa tecnología, pero sin esa tecnología no podemos perforar). Es decir, hay un conjunto de limitantes estructurales de la acción en un solo país, en una sola región: tecnología, conocimiento, capital, mercados. Y entonces, ¿qué necesitas? Tiempo, ganar tiempo, obtener tiempo. ¿Para qué? Para que algo parecido a lo que tú estás haciendo aquí suceda en el país vecino; para que algo parecido, mejorado o enriquecido suceda en algún lugar de Europa; para que algo parecido o mejorado suceda en México; para que algo parecido o mejorado suceda en otro lugar del mundo. No se le puede pedir a un gobierno progresista que en su país construya el comunismo, como muchas veces nos critican. Vienen los compañeros y nos reclaman: "Ustedes son unos traidores, han bajado sus banderas porque no han hecho el comunismo, no han nacionalizado hasta el aire ni han establecido el socialismo por decreto". ¿Cómo vas a hacer eso en un

solo país? Y ¿dónde voy a vender mi gas?, ¿quién va a comprar mi gas si me aíslo del mercado mundial? ¿Dónde voy a comprar el celular de los jóvenes que si no están twitteando me van a tirar una piedra en la cabeza?, ¿dónde consigo el celular si yo no tengo tecnología para hacerlo? Aprenderé, haré estudiar a mis jóvenes, los haré formar en ciencia y tecnología, usarán el litio de Bolivia, luego harán *software*. En fin, los iré formando, pero necesito tiempo para mejorar mi mercado, para prepararme para producir tecnología, para tener una mejor relación de intercambio con Argentina, Brasil o Uruguay… Necesito tiempo para esperar a que las cosas vayan concatenándose en el mundo. ¿Cómo consigo tiempo? Como comunista, mejorando las condiciones de vida, distribuyendo la riqueza, produciendo más riqueza y distribuyéndola, ampliando procesos de participación y de organización social. Tiempo, tiempo, tiempo, a la espera de que otros procesos se vayan concatenando, en abastecimiento de tecnología, en consumo, en aprovechamiento, en modificación del humor, del horizonte y de la cultura colectiva menos consumista. Tú solo no puedes hacer la revolución, ni solo puedes hacer la Comuna, ni el comunismo, ni el socialismo. No lo puedes hacer solo en tu país, esa es para mí la enseñanza leninista: tienes que lograr tiempo para conseguir apoyo y esfuerzos de otros países. Entonces, tenemos que ganar tiempo, obtener tiempo produciendo más riqueza, distribuyendo la riqueza, organizando la distribución de la riqueza, generando nuevas disponibilidades subjetivas de la población, nuevos sentidos comunes.

La clave de las luchas sociales que hemos ganado nosotros y que ustedes han ganado es que tuvieron la capacidad de sembrar en la mente de las personas un sentido común, esperanza y creencia. Y la esperanza y la creencia movilizó, y la movilización se tradujo en voto, y el voto se tradujo en gobierno. En el fondo, en el sentido común se juega un partido en oposición, un partido en gobierno, un frente en gobierno. Aquí se juega: ¿qué capacidad tenemos de crear nuevos sentidos comunes en la población? Quisiéramos un sentido común más solidario y menos individualista, más asociativo, más comunitarista y menos individualista, más internacionalista y continentalista y menos localista; quisiéramos un sentido común de esperanza, de creencia y de renovación. Y aquí yo creo que está, después de la economía, la segunda gran tarea de los gobiernos progresistas: sedimentar en la mente de las personas los logros hasta aquí alcanzados, junto con la esperanza y la creencia de que es posible avanzar más, no retrocediendo, sino radicalizando, mejorando y organizando de mejor manera. Me preguntaba el compañero Sendic: ¿cómo logramos desde la izquierda volver a movilizar los espíritus para los siguientes años? Yo en verdad no lo sé, porque cada país tiene su propia dinámica, sus propias cualidades. Yo no creo que haya

un modelo común, como decir "bueno, la tarea es esta, esta y esta". Claro, como socialistas, igualdad, democratización y participación constituyen ejes irrenunciables y transhistóricos de la ideología de la izquierda. ¿Qué significa hoy eso en Uruguay después de casi trece o catorce años de gobierno?, ¿qué significa comunidad, igualdad y participación en Bolivia después de once años? Cada país va a tener su manera de reenfocar, recogiendo errores y conquistas, y proyectando hacia el futuro. Entonces, es cada experiencia local, a partir de la cultural local, que tiene que saber construir este nuevo sentido común, estos nuevos ejes movilizadores, que tienen que volver a despertar el entusiasmo.

Un paréntesis aquí. A veces yo debato con compañeros que me dicen: "Oye Álvaro, hace diez años estábamos todos movilizados y había gran ímpetu, hoy ya no, estamos retrocediendo". No necesariamente es así. Porque el estado de ánimo de la gente no siempre es ascendente. Ahí sí hay ciclos: de pasividad, de despertar, de organización, de irradiación, de universalismo y de heroísmo total, de estabilización, apaciguamiento, desorganización. La gente no se moviliza permanentemente, no hay movilización permanente. Después de movilizar la gente va a su casa, tiene que cuidar al hijo, dar de comer, ahorrar para su vivienda, pagar la cuenta del carro… Es su vida cotidiana. En un momento de heroísmo, sale, marcha, se sacrifica, se hace despedir del trabajo, pelea por sus convicciones. Pero eso no es permanente, ese estado de movilización no es perpetuo, tiene sus ciclos. Y ahora, después de casi diez años de movilización, hemos entrado en un momento de un repliegue corporativo, a lo local, a lo individual. Uno tiene que saber entender el espíritu de la época, la disponibilidad colectiva de la época, y no esperar que hoy sea lo mismo que hace diez años. Hoy hay nuevas formas de movilización y de articulación, nuevos discursos que uno tiene que saber encontrar para despertar el interés, la atracción, la seducción ideológica y política para afrontar el futuro.

Por último, parte de la habilidad de los gobiernos progresistas para mantenerse, y parte de las fuerzas progresistas y revolucionarias para remontar la adversidad en la que se hallan, radica en cómo van a gestionar algunas dualidades. Una de ellas es la dualidad entre Estado y movimientos sociales: el Estado es concentración de decisiones, movimientos sociales es democratización de decisiones. Si solo me concentro en el Estado, concentro decisiones, es eficaz la decisión, pero he perdido participación; si solo me concentro en la acción social, en la democratización de decisiones, en el participacionismo generalizado, es muy democrático, pero estoy perdiendo eficacia. Si solo creo que la clave de la estrategia de la izquierda es el Estado, el monopolio de decisiones, del sentido común, de lo universal, entonces soy eficiente, pero me he vuelto

un partido estatalista que sustituye un monopolizador por otro monopolizador. Si digo no al Estado porque es la causa de los males y solamente me concentro en el movimiento social y en las acciones de transformación autónomas frente al Estado, estoy dejando que el Estado lo manejen otros, y que otros manejen el presupuesto, y que otros decidan las leyes, y que otros definan los derechos laborales y las inversiones; es decir, he dado campo libre a que otros sigan imponiendo decisiones sobre el propio movimiento social. Entonces, es un falso debate esto de tomar el poder o no tomar el poder. Como socialistas, comunistas, progresistas, revolucionarios, está claro que apostamos a la democratización, pero se requiere del control de resortes de decisión para que esta democratización no se estanque. ¿Cómo moverse en el justo equilibrio entre Estado y movimiento social? Ese es el arte de gobernar. Ahí se va a definir si te conviertes en una nueva élite monopolizadora o te conviertes en un activista social pero impotente estatalmente. ¿Cómo cabalgas los dos? Movimiento social, Estado; Estado, movimiento social. Yo creo que ese es uno de los debates importantes en la izquierda.

La segunda dualidad es base social y nación, lo que comentábamos con el compañero vicepresidente. Venimos del movimiento social, de los sindicatos urbanos, rurales, obreros, del transporte, del comercio, de la comunicación, de los maestros. Muy bien, esa es nuestra base, esa es tu fuerza, ahí te consolidaste, creciste, desde ahí irradiaste discurso movilizador y sedujiste a la sociedad. Perfecto. Llegas al gobierno, eres gobierno, ¿qué haces? Si te concentras en tu base social, consolidas tu núcleo duro, pero pierdes irradiación, pierdes otros sectores sociales (urbanos, de clase media, intelectuales, artistas, académicos, del comercio) que comienzan a ser articulados por las fuerzas opositoras. Y si te irradias demasiado ("hay que hablar con los empresarios, cederemos todo a los empresarios"), dejas a tu base social, es más, quizás hasta tomes decisiones en contra de tu base social. Al final, los empresarios te van a dejar, te van a abandonar. Y cuando vayas a tu base social, te van a decir: "Oye, pero si tú nos atacaste, ¿cómo vienes a pedirme ayuda si ayer me has golpeado?". Pero si no hago algo con los empresarios, voy a generar procesos de endurecimiento de ellos frente a mí. Entonces ahí aparece esta combinación entre Lenin y Gramsci: Gramsci irradia, Lenin golpea, Lenin derrota, Gramsci incorpora (derrotar, incorporar, derrotar, incorporar, derrotar, incorporar…). Derrotar no es maltratarlos, es debilitarlos en su núcleo organizativo, quitarles las banderas de su proyecto de sociedad e incorporarlos desorganizadamente. Aquí hay una dialéctica de la gestión del gobierno: ¿cómo mantienes este equilibrio entre conservar tu núcleo duro, que nunca lo puedes perder, pero a la vez debes tener

políticas de irradiación, de acuerdos, de incorporaciones, de negociaciones con los que no son tu núcleo duro? Pero ¿cómo haces para que en esas políticas de negociación e incorporación no pongas en duda, no arriesgues tu núcleo duro? Porque al final, cuando pase todo, volveremos al núcleo duro; cuando no seamos gobierno, volveremos al núcleo duro; y cuando haya que salir a las calles, será con el núcleo duro. Entonces, es con el núcleo duro que tendrás que mantenerte en este proceso de irradiación.

Una tercera dualidad, que es ahora un debate propio de la izquierda: producción material, generación de riqueza y defensa de la Madre Tierra. El tema ecológico es un tema que la izquierda dejó de lado, y es un tema que hoy la izquierda no puede dejar de lado; porque forma parte, en primer lugar, de la sensibilidad social, de la juventud, de las nuevas generaciones. El tema de la naturaleza, de la ecología, del medio ambiente forma parte del humor colectivo, del humus social, está presente en las sensibilidades políticas de la gente. En segundo lugar, porque es un tema acuciante. Cada vez más estamos asistiendo a ser receptores de los efectos de catástrofes ambientales que no han sido generadas por nosotros. Entonces, la incorporación de la temática ecológica y medioambiental forma parte del horizonte de la izquierda y de los procesos revolucionarios del siglo XXI. Ahora, la cosa es cómo incorporarla. Tiene que haber todo un proceso de crítica, en el sentido marxista. Hay una lectura medioambientalista conservadora, que disocia el medio ambiente de la sociedad: preocuparte por los bosques, por el dióxido de carbono, por las contaminaciones, pero despreocuparte por los derechos de los pueblos, por los derechos sociales de la gente, de los trabajadores, de los migrantes, de los campesinos, de los indígenas, de los negros. Eso es un tipo de medioambientalismo conservador. Buena parte del medioambientalismo dominante separa la naturaleza de la sociedad. Entonces, las políticas medioambientales de la izquierda tienen que volver a unir la defensa del medio ambiente con la defensa de los derechos sociales. Hay un medioambientalismo que, de alguna manera, se ha convertido en parte del reciclaje de la acumulación capitalista: destruir el medio ambiente genera plata, protegerse del medio ambiente mediante seguros y bonos catástrofe genera plata (hay un mercado gigantesco de seguros contra las catástrofes) y proteger la naturaleza mediante "bonos verdes" (proteger un bosque en el sur para que en el norte las empresas sigan depredando y contaminando) también es un negocio. Entonces, tenemos un medioambientalismo totalizante de la naturaleza, y la política de izquierda tiene que recoger la temática medioambiental, pero diferenciándose de esa temática medioambientalista que ha subsumido la naturaleza.

Es complicado. Mis primeras ideas son juntar lo natural con lo social, la temática medioambiental con la temática social, que tienen que ir de la mano. Luego, un medioambientalismo que recoja otro conjunto de principios, basados en lo que decía Marx en *El capital*: una relación dialógica, de metabolismo entre naturaleza y ser humano. Como gobiernos queremos producir más para distribuir más: ¿cómo hacemos eso sin generar colapsos medioambientales, sin generar catástrofes medioambientales? Habrá que invertir más para políticas de reparación, habrá que redireccionar los procesos de industrialización en función de aminorar los efectos medioambientales; eso se puede hacer. Se requiere más inversión, reparaciones y gradualmente formar generaciones que vayan preparándose para la producción de riqueza, ya no tanto en función de la transformación de la naturaleza material, sino en función de la creatividad y del conocimiento. Eso va a requerir una o dos generaciones, pero por ahí se encuentra una salida.

Nos han criticado: "Los gobiernos progresistas son extractivistas". ¿Y qué quieren que hagamos en diez años para cambiar lo que se ha hecho en quinientos?, ¿con qué recursos? ¿Cómo hago yo para que los compañeros en el altiplano tengan una escuela, tengan la salud, no se mueran los niños por los parásitos del agua sucia, tengan una carretera que haga que en vez de llegar caminando en dos horas a su colegio lo puedan hacer en diez minutos? ¿Cómo hago para que no se sienten en sillas de barro ni tengan una pizarra de barro blanco? ¿Con qué dinero? ¿Dejo de producir gas? Si dejo de producir gas, ¿cómo construyo la carretera?, ¿cómo construyo la escuela?, ¿cómo le doy una computadora a ese joven para que aprenda el manejo de las nuevas tecnologías?, ¿con qué dinero? Es muy fácil decirnos que somos gobiernos extractivistas, claro, porque no se colocan en la situación del 60% de la gente, que no tiene una escuela, que no tiene salud, que no tiene una buena alimentación, que no tiene un buen medio de comunicación. Entonces, nuestro objetivo no es ser extractivistas, sino salir rápidamente del extractivismo. Pero para salir necesito que mis niños acaben el colegio, que los jóvenes tengan sus libros, su buen colegio, su desayuno escolar, su acceso a una computadora, que puedan entrar a la universidad. Muy bien, para eso necesito una generación, para salir del extractivismo; que no dependa del litio, ni de los minerales, ni del petróleo, que pueda depender gradualmente del conocimiento y de la asociatividad, pero requiero formar una generación. Y mientras forme esa generación del conocimiento y la tecnología, tengo que usar temporalmente un extractivismo gradual; tengo que atemperar sus efectos, gastar más plata para que no se destruya el medio ambiente, para hacer

mitigaciones medioambientales. Pero necesito una transición extractivista para pasar a una etapa no extractivista.

Y, por último, un tema que se presenta como angustia a los gobernantes: corporativismo democrático, universalismo. ¿Qué es esto de corporativismo democrático? Cuando gobernaba la derecha, había corporativismo, solo que era corporativismo de las grandes empresas, de las embajadas del Norte, de los organismos financiadores. Ellos definían los decretos, las leyes, los procedimientos. Pasa esa etapa, hay una emergencia de lo popular, de lo social, lo urbano, de trabajadores, de maestros, de jóvenes, de profesionales, que también forman estructuras corporativas, sindicales, que presionan (forma parte de la organización social). Pero cuando uno está en gobierno, la clave de la hegemonía (en sentido gramsciano) y del horizonte revolucionario a futuro son las temáticas universales. Sin embargo, no siempre la sociedad se mueve con temáticas universales, sino que por lo general se moviliza con temáticas corporativas. Entonces, ¿qué hace un gobierno?, ¿hasta dónde cede a la presión democrática corporativa?, ¿hasta dónde defiende intereses universales? Habíamos pensado que ser gobierno era siempre estar impulsado, jalado, empujado por la sociedad, que demanda cosas universales. Pero resulta que, en ciertos momentos, la sociedad no demanda cosas universales, sino cosas corporativas. ¿Qué hace un revolucionario en ese momento? Es una crisis existencial. Porque uno está donde está, como presidente, vicepresidente o ministro, en esa concepción de impulsar lo universal; pero en un momento determinado la sociedad no impulsa lo universal sino lo corporativo. Y uno se pregunta: ¿qué hago yo aquí? Yo no he venido a ser gestor de un gobierno más, soy un revolucionario, un socialista, un comunitarista. Pero hay que entender que hay momentos en que la sociedad tiene esos procesos de repliegue corporativo que no deben durar mucho, porque si no el Estado va a quedar como el monopolio absoluto de lo universal. Y cuando el Estado se convierte en el monopolio absoluto de lo universal, este Estado ya no es de transición, ya es un Estado que se ha diferenciado de la sociedad civil y difícilmente vuelva a entrelazarse con ella. ¿Cómo hacer que nuevamente la sociedad civil vuelva a despertar procesos de universalismo? Esa es la salvación de un Estado progresista: que haya una sociedad nuevamente lanzada a iniciativas universales, comunes, colectivistas. Entonces, uno como gobernante, en sus procesos de gestión y de administración que nos ocupan diez o veinte horas al día, nunca debe perder su esfuerzo por permanentemente ligarse y regresar a la base, desde abajo, como lo hacíamos antes. Antes de ser gobierno, ¿qué hacíamos? Estábamos en los sindicatos, en las comunidades, en las universidades. ¿Qué estábamos haciendo? Promoviendo universalismo.

No podemos perder ese hábito. Si nos apoltronamos como gobernantes, como burócratas, se ha perdido todo el espíritu de lo que es este proceso. Debemos regresar, volver a reinsertarnos.

Para cerrar, quiero centrarme en dos cosas muy importantes. Los revolucionarios tenemos tres fuerzas, tres capitales indispensables que nos han permitido atravesar derrotas, persecuciones, cárceles, detenciones y torturas. La primera: la fuerza de nuestras ideas. Un revolucionario es un hombre o una mujer de ideas, fundamentalmente; ideas, propuestas, que buscamos tengan la capacidad de movilización. Somos un manojo de ideas en movimiento, una fábrica de ideas. La segunda fuerza de un revolucionario es su capacidad organizativa. Comenzamos de abajo (en una universidad, en un centro laboral, en un barrio) e irradiamos. A la idea la comenzamos a convertir en fuerza material, organizando un pequeño núcleo, grandes núcleos, la sociedad. Y la tercera fuerza es nuestra entereza moral. Es lo que somos: gente de a pie, trabajadores, gente que vive de su propio trabajo.

Cuando uno de esos tres pilares se quiebra, el revolucionario se pierde y el proceso progresista o revolucionario entra a la deriva. Idea, organización e incorruptibilidad para mí constituyen tres pilares inquebrantables. Y es algo que no lo podemos negociar, que nos coloca por delante de la historia y que nos da una superioridad moral, ética e ideológica frente a cualquier adversario de la derecha. No tenemos dinero, no somos de transnacionales, no tenemos plata para comprar redes. ¿Qué tenemos? Nuestras ideas, nuestra capacidad organizativa y nuestra entereza ética y moral. Entonces, algunos me dicen: "Álvaro, eso está bien para la formación ideológica básica del militante". No, eso incluso y fundamentalmente es importante en el gobierno. ¿Cómo nos están atacando hoy a los procesos progresistas? Intentando debilitar nuestra capacidad de crear horizonte, de organizar la sociedad y, fundamentalmente, poniendo en duda nuestra entereza moral. Nos dicen que somos corruptos y eso es algo que no lo podemos aceptar. Si hay un compañero nuestro así, hay que apartarlo, porque eso nos hace mucho daño. No hay peor derrota que la derrota moral; ustedes han demostrado que los pueden derrotar físicamente, pero no los derrotaron moralmente. Por eso, veinte años después, los guerrilleros son gobierno aquí en Uruguay, porque nunca fueron derrotados moralmente. Pero una derrota moral dura cincuenta años. Podemos perder todo, menos nuestra fuerza moral, porque de la derrota moral no nos recuperamos generacionalmente. Es nuestra principal riqueza.

Entonces, en oposición, en el movimiento social, en el movimiento urbano, en el gobierno, estos tres tienen que ser los pilares de los gobiernos progresistas.

Necesitamos una renovación del espíritu militante, de la mística militante generada hace treinta o cuarenta años, que sigue siendo fuerza de futuro y de porvenir. Hay que usar redes, medios de comunicación, marketing. De acuerdo. Pero nada de eso sirve si no tiene esos tres pilares de sustento que la gente los ve, te los cobra, los mide. Podrá haber miles de redes, pero al final lo que cuenta es lo que ha visto con sus ojos: ¿Cómo se comporta este compañero?, ¿cómo vive siendo gobernante y sin ser gobernante?, ¿cuál es su propiedad?, ¿cuál es su espíritu? Eso la gente al final lo valora, lo premia. Para mí, este es un elemento fundamental para blindarnos contra los ataques de la derecha y para orientar nuevamente hacia el futuro este proceso de revolución moral.

Estamos en una encrucijada. Lugares del continente están retrocediendo, otros se están afianzando: ¿qué va a pasar? Una de las opciones es una especie de neo-neoliberalismo. Ya su mismo nombre suena fosilizado, anquilosado: neo-neoliberalismo; es decir, una reedición deslucida, desteñida, de las políticas de los años 80 y 90, que se está dando en algunos países de América Latina. ¿Es una probabilidad? La es. ¿Cuál es mi punto de vista? No es una probabilidad irradiante, no es un horizonte seductor, sino un horizonte o una opción por defecto. Son los defectos o debilidades de nuestras acciones lo que está dando pie a esta especie de neo-neoliberalismo. Pero es distinto el neo-neoliberalismo de hoy (de 2017), al de los años 80. En los 80 se caía la Unión Soviética, salíamos de los gobiernos dictatoriales, nos decían que no había más horizonte, el mundo entero se había puesto de acuerdo para caminar en una misma dirección. Hoy el mundo entero no está de acuerdo en nada, cada cual camina por su lado, el mundo entero no sabe por dónde ir. Y nosotros tenemos una herencia, una serie de antecedentes y credenciales de lo que hemos hecho; con problemas, errores y debilidades, pero eso lo podemos mostrar como algo que usamos como punto de partida para avanzar, no para retroceder. Si uno ve lo que está pasando en Argentina o en Brasil, en verdad estamos ante un proceso de retroceso social (en términos de derechos, de oportunidades, de mejoras sociales). Entonces, este proyecto neo-neoliberal no es un proyecto irradiante, que encuentre en el ámbito internacional un consenso generalizado como única posibilidad. Por eso, no es un proyecto vencedor, sino un proyecto por defecto.

¿En qué confío? No puedo decirles que eso va a suceder de aquí a un año ni a dos años. Sin embargo, en términos lógicos, es posible prever un nuevo ascenso social, una nueva oleada social en el continente y en otras partes del mundo. Es nuestra esperanza; quizá se dé, quizá no se dé, quizá sea en otro país, quizá sea aquí cerca. En todo caso, en estos momentos de turbulencia mundial, de reestructuración general de la acumulación, de reestructuración general de

la distribución geográfica de la acumulación capitalista, de reorganización de la ideología dominante, de reorganización de los procesos de movilización social, las fuerzas de izquierda tienen un reto y una posibilidad. Buena parte de lo que vaya a pasar en el mundo y en América Latina va a depender de lo que hagamos nosotros mismos; en particular, de lo que los gobiernos progresistas puedan hacer para consolidar lo avanzado hasta acá y para plantearse nuevos retos hacia futuro. Muchísimas gracias.

Bibliografía

Marx, K. (2018). "Borrador de un artículo acerca del libro de Friedrich List, Das Nationale System Der Politischen Oekonomie [El sistema nacional de la economía política]", en Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/m-e/selecciones/marx-comunidad-nacionalismos-capital.pdf.

8. Reaccionarismo y fascismo en el siglo XXI*

Quiero inicialmente agradecer la amabilidad que nos brindan de su tiempo, de su interés, para estar en esta hermosa y extraordinaria universidad, y en esta aula, que me trae recuerdos. Saludar, por supuesto, al vicepresidente de España y a la rectora. Es para mí un orgullo, un privilegio, un honor, estar sentado al lado de estas dos personalidades. Y no deja de ser emotivo que estén aquí la profesora y el estudiante, ahora eventualmente autoridad y también profesor, y los estudiantes de aquí, que también eventualmente serán autoridades, que le devuelven a la universidad su capacidad de pensar y de ser laboratorio de los cambios. En cierta manera nuestras universidades y las áreas sociales (en el mundo, en América Latina y en Europa) se están convirtiendo en lugares donde se están gestando parte de las ideas de la transformación social. Y eso en el caso de España, está clarísimo.

Reaccionarismo y fascismo. ¿Por qué hablar de esta temática hoy, cuando parece ser que nos estamos refiriendo a algo que pasó hace décadas (cuando uno estudia los regímenes fascistas en el mundo, se refiere a Europa en los años 30, 40; y en América Latina en los años 60 y 70, y que fueran parte de la historia)? Pues porque parece ser que la lógica fascista de la acción política no hubiera muerto. Estamos asistiendo a un creciente nacimiento de lo que algunos llaman neofascismo, otros posfascismo. En fin, pero que evoca a una repetición, en nuevas condiciones, de formas de acción, lucha política, pensamiento político y de organización política que tuvieron una historia nefasta, terrible, en el siglo XX.

¿A qué nos estamos refiriendo? Comencemos de forma simple: intolerancia ante el diferente. Los regímenes fascistas en el siglo XX se caracterizaron por ser

* 4 de marzo de 2020. Conferencia dictada en la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=sjKN7LNy0E4&ab_channel=FacultaddeCienciasPol%C3%ADticasySociolog%C3%ADa.

intolerantes, por identificar al diferente, al adversario, al opositor y al enemigo como una persona que debería carecer de derechos. En el caso extremo, que había que eliminarlo; en el caso medio, que había que encarcelarlo y silenciarlo; en el caso normal, que había que marginarlo. Es una manera de entender al otro, el pensamiento del otro, el comportamiento y la presencia del otro, caracterizado por la intolerancia. Llega hasta el exterminio físico, pero no es exclusivamente eso. Es el modo en que me vinculo con el adversario: ¿quién es el adversario?, ¿es un sujeto de derecho, o es un sujeto que carece de las prerrogativas que uno se atribuye a sí mismo? La lógica fascista parte de arrebatarle al otro los derechos, la categoría de ciudadanía que se atribuye a uno mismo. En diferentes gradaciones, el momento extremo es el exterminio.

Un segundo elemento es la manera maniquea de dividir los roles y las funciones sociales de las personas en la sociedad. Mujeres para una cosa, hombres para otra, niños para otra, ancianos para otra cosa. Es decir, la construcción de un conjunto de encasillamientos del comportamiento social que, por el bien de la sociedad, por su bienestar, por su pulcritud, como quiera llamarse, tiene que mantenerse, respetarse y, si es necesario, imponerse. En el siglo XX: los varones, a la producción y a la guerra; las mujeres, a la casa y a la procreación; los niños, a las guarderías de formación y de adoctrinamiento político; los ancianos, al descanso y mejor, la despedida rápida. El fascismo instituye y encasilla funciones que se deben imponer, por todas las vías posibles, para que la sociedad cumpla una función específica en la cual las personas no puedan intercambiar de roles, ni de posiciones, ni de funciones.

Una tercera característica es la descalificación, la intolerancia del otro, a partir de una devaluación de su condición social: su fisonomía, su origen, su lengua, su color de piel, sus tradiciones, lo que sea…, el racismo. Son formas de clasificar a otros, y al clasificarlos, de devaluarlos en cuanto a persona que pueda aportar al destino del país, de la humanidad, de la sociedad en su conjunto. El racismo: seres superiores, seres inferiores; seres más calificados, seres descalificados; triunfadores, perdedores.

Y otro elemento importante es el uso recurrente de la violencia para disciplinar, encasillar o devaluar al adversario, al opositor, al distinto. El uso de la coerción, de la violencia como un método de resolución de diferencias, aparece en sus distintas gradaciones: grupos de choque, confrontación social, exterminio si fuera necesario.

Estos cuatro ingredientes (podemos sumar más: su actitud frente al trabajo, su actitud frente al conocimiento), este tipo de comportamientos vuelven a renacer en la sociedad contemporánea, en la sociedad en que vivimos hoy

nosotros, en la que ustedes van a enfrentar una vez que terminen la universidad. Y la pregunta es: ¿por qué está renaciendo esta manera de la lucha política, de la confrontación política? No soy un estudioso de lo que está pasando en Europa, por tanto, prefiero referirme fundamentalmente a lo que veo que está ocurriendo en América Latina.

Un elemento gatillador de este tipo de comportamientos está relacionado con los procesos de igualdad social. Y parece paradójico. La igualdad social, que es el gran horizonte de lucha del siglo XXI, se presenta como una forma de democratizar la sociedad. Gobiernos progresistas, que denuncian los regímenes de alta concentración de la riqueza, se plantean generar procesos de igualdad social que distribuyan de mejor manera la riqueza. Y eso con distintas variantes. ¿Qué significa igualdad social? Igualdad social en el acceso a la riqueza material (recursos, bienes), igualdad social en cuanto al reconocimiento (derechos), en cuanto a soberanía sobre la decisión en torno a uno (las relaciones de género). Es una demanda social cuando vemos sociedades que están concentrando la riqueza en pocas manos. El libro de Thomas Piketty (pero no solo el de él, también el de Branko Milanovic, o el del Premio Nobel Joseph Stiglitz) es fabuloso para mostrarnos los procesos de excesiva concentración de la riqueza en pocas manos y el estancamiento del acceso al bienestar de sectores mayoritarios. Frente a ello, se plantea la necesidad de distribuir la riqueza de mejor manera. Pero ¿qué sucede cuando este objetivo moral, este proyecto social, este proyecto político, comienza a generar efectos importantes? Que los sectores más empobrecidos mejoran sus condiciones de vida; que los sectores pobres o extremadamente pobres, que tienen un ingreso de 5 hasta 10 dólares por día, mejoran y suben de 15 a 20, o de 20 a 25 dólares. Es una mejora social, es una movilidad social ascendente. Y en sociedades de mucha pobreza, es un objetivo inevitable, es una necesidad política irrenunciable para transformar la sociedad. Un gobierno progresista, de izquierda, socialista, o como quieran llamarle, que piensa en la justicia social, tiene que hacer eso. Pero al promover movilidad social, lo que se está promoviendo es igualdad social. Y al promover la igualdad social, se está promoviendo que los que antes tenían algo, ahora sean una mayor cantidad de personas que también tienen lo mismo que ellos. ¿Es justo? Claro que sí. Pero la pregunta es: ¿cómo reaccionan los que antes tenían esos privilegios?

¿Cómo reaccionan? Voy a poner el ejemplo de Bolivia. En una década se ha sacado de la extrema pobreza y la pobreza al 30% de la población boliviana. Somos una sociedad muy pobre y, en una década, sales de la extrema pobreza. Es un hecho de justicia, un hecho económico, moral, político. Y entonces se incrementa el espacio de clase media de consumo o de ingreso. Y al incrementarse la

clase media de consumo, hay más personas con servicios básicos, más personas con educación gratuita hasta el bachillerato, más personas en la universidad que antes eran obreros, hijos de campesinos, de pequeños comerciantes, y ahora son ya estudiantes de universidad, son profesionales de primera generación. Y entonces el bloque intermedio de clase media de ingresos se ensancha (como quien dice una "sociedad moderna"). Siempre nos colocan como un triángulo, y nos convertimos en un rombo: unas élites más o menos enriquecidas, pocos pobres y cada vez menos pobres, y una clase media de ingresos más ampliada. ¿Pero qué pasa con los que antes eran clase media? Ven que el espacio, los privilegios y los recursos que antes eran exclusivamente para ellos, ahora tienen que compartirse o ampliarse a otros sectores.

En Bolivia logramos sacar al 30% de la población de la extrema pobreza. ¿A quiénes? Básicamente indígenas, hijos de campesinos, hijos de obreros. Y eso da lugar a una movilidad social ascendente y a la formación de una nueva clase media. Debería darse una articulación y una porosidad entre clases medias tradicionales y clases medias ascendentes. ¿Pero qué sucede cuando las clases medias tradicionales se encostran? Se encierran. Y más aún, en sociedades poscoloniales como las nuestras (en América Latina, África, seguramente en partes de Asia), cuando la etnicidad, la jerarquización de las personas por su condición étnica, también se devalúa. En sociedades poscoloniales la condición de clase de las personas tiene el componente étnico como una variable más…, tus recursos económicos, tu propiedad, tus ingresos, tus titulaciones y tu etnicidad. Y es un bien, un bien intercambiable. La etnicidad legítima, blanca, tiende a ser un bien que se intercambia por favores económicos, relaciones, vínculos y posibilidades de ascenso social, empleo, contratación. Y la etnicidad indígena se convierte en una etnicidad negativa, que te devalúa en el intercambio de bienes a la hora de buscar trabajo, buscar un empleo, o acceder a un puesto. Los procesos progresistas lo que hacen es afectar también este segundo elemento. No solamente aumentan la cantidad de personas que ingresan a la clase media, sino que a la vez devalúan el elemento de la etnicidad, de la identidad étnica, como un elemento de valor. Porque promueven la igualdad. Es decir, tienen la opción de entrar a la universidad las personas, sin importar el apellido, la vestimenta, el idioma…, todos tienen derecho a la universidad. Entonces, el bien étnico, heredado de los antepasados, se devalúa. La etnicidad tiende a devaluarse. Y eso es lo que está pasando en varios países de América Latina. Los procesos de movilidad social están generando un proceso de reacción de sectores medios frente a la igualdad. Los procesos de construcción de igualdad (no sé en Europa, hay que estudiar cómo se ha dado y se está dando ahora),

en el caso de América Latina, generan resistencia y reacción. Tienen un costo social. Antes, para un puesto laboral competían veinte jóvenes graduados de la facultad. Ahora tienen que competir sesenta jóvenes para el mismo puesto. Y quizá los otros, con las mismas oportunidades, y/o más oportunidades, si es que los procesos de devaluación de la etnicidad como capital son efectivos (es decir, si se revaloriza lo indígena en detrimento de una identidad más mestiza-blanca). Bolivia es una sociedad mayoritariamente indígena, como es Guatemala, en parte Perú y en parte México. Pero también eso está presente en el resto del continente. Y este es un elemento importante para entender cierto tipo de comportamientos sociales.

Bien, ¿a dónde quiero llegar? Los procesos de igualdad social tienen costos sociales. Y esos costos sociales pueden, aunque no necesariamente, generar reacciones sociales. ¿Y qué sucede cuando las clases medias tradicionales, que tenían privilegios y cierto tipo de oportunidades por apellido, por tradición, también por mérito universitario o académico, se ven confrontadas con otra clase media que no comparte los mismos apellidos, que no tiene las mismas tradiciones familiares, el mismo idioma, los mismos hábitos culturales ni las mismas estéticas? La opción primera es el fusionamiento: los intercambios matrimoniales que permiten diluir las diferencias étnico-culturales. Pero ¿qué sucede cuando estas clases medias no aceptan el entrelazamiento sino que prefieren encostrarse?, ¿qué sucede cuando estas clases medias ven la igualdad como un agravio? Y esta palabra es clave: agravio. La igualdad también genera agravios. Curioso. No significa que retrocedamos frente a ellos. Haz tu trabajo, impulsa la igualdad, pero date cuenta de que la igualdad va a generar agravio y ve la manera de diluir, de encauzar para que ese supuesto agravio por la igualdad no se convierta en una actitud de rechazo. En el caso latinoamericano, y en el boliviano específicamente, lo que hemos asistido es a una clase media tradicional agraviada por los procesos de igualdad indígena. Y en vez de buscar la forma de ascenso social por otras vías (ya no fundadas en el apellido, el color de piel, la vestimenta), lo que han hecho es encostrarse, atrincherarse, porque se han sentido agraviadas moralmente frente a este proceso. Y eso da lugar entonces a los comportamientos que hemos visto: la intolerancia racista ("¡indios igualados!", "¿qué hacen estos indios igualados en el colegio donde llevo a mi hijo?", "¿qué hacen estos indios igualados en la universidad donde mando a mi hijo mayor, en los *shoppings* donde voy a comprar mi ropa, en los cines donde voy a compartir mis helados o mi película preferida, o en los barrios donde todos nos conocíamos y todos éramos gente decente, y ahora ya

no somos todos decentes los que estamos allí?"). La descalificación por el color de piel, el racismo y la intolerancia…

Cuando se da el golpe de Estado en Bolivia, un general va a colocar la banda presidencial a la señora, y lo primero que entra a la Casa de Gobierno es una Biblia y se quema la whipala. Son símbolos muy fuertes. ¿Qué está significando esto? Se están llevando la Biblia para escenificar la huida, el rechazo a los salvajes, de los cuales se piensa, como en el siglo XV o XVI, que no necesariamente tienen alma. ¡Los idólatras! Y se quema la whipala porque se está quemando el objeto de la igualdad. La whipala es la bandera en la que se identifican los pueblos y movimientos indígenas. Y lo que hacen es quemarla. Están intentando exorcizar, con la Biblia y la quema de la bandera, este proceso de igualación social en cumplimiento de estos cuatro elementos: intolerancia, patriarcalismo, racismo y violencia.

Entonces, el resurgimiento de los neofascismos en el mundo, en América Latina y en Europa, ¿en qué medida tiene que ver, por un lado, con rechazo a los procesos de igualdad social, o rechazos, canalizados de una cierta manera, a la desigualdad? Porque parece ser que en otros países se está dando un rechazo y una activación de comportamientos políticos y morales en relación con que se está estancando la condición social. Y en vez de que esa demanda por mejorar la condición social sea canalizada por la vía progresista de mayor igualdad, se canaliza por la vía conservadora. Ahora, ya no es el rechazo al indígena que vive al lado, sino que es el rechazo al migrante, al extranjero. Siempre va a haber un sujeto culpable de tu condición social. En un caso, a los indios y los pobres que ahora ya no son pobres y quieren ser igual que nosotros; en el otro, a los migrantes, los extranjeros, que nos quitan empleos, que nos quitan espacios laborales, que nos invaden con sus costumbres.

Si ustedes se fijan, en la hipótesis que quiero manejar ante ustedes, el resurgimiento de este comportamiento neofascista (intolerancia, racismo, patriarcalismo y violencia creciente en la resolución de los conflictos) está marcado como respuestas de distinta modalidad a los procesos de igualdad y desigualdad social. En el primer caso, como una respuesta al éxito de los procesos de igualdad; en el siguiente, como una respuesta a las fallas de los procesos de igualdad. ¿A qué quiero llegar? A que los procesos de fascistización de la lucha política no son solamente un problema latinoamericano. Es un problema que va a tender a darse a nivel mundial. A medida que avancen los procesos de estancamiento de las clases trabajadoras en sus condiciones de vida, de excesiva concentración de la riqueza, se acumula una parte de la población agraviada en su condición social. Y si no hay una respuesta progresista en la lucha por la igualdad dentro,

habrá una respuesta conservadora, reaccionaria, que incentivará el odio, la intolerancia, como modo de entender y buscar resolver la injusticia que se está viviendo. En cierta medida, la salida fascistoide por el lado de las sociedades donde hay un estancamiento de la movilidad social, es el resultado de un fracaso de la izquierda. Los fracasos de la izquierda para promover movilidad social de las clases populares pueden habilitar la emergencia de propuestas fascistas o fascistoides al interior de los sectores populares agraviados por su estancamiento en las condiciones de vida.

Por otra parte, los procesos de igualdad social, de movilidad social ascendente exitosos, si no hay políticas de fusionamiento social de clases medias emergentes y tradicionales, también pueden dar lugar y promover procesos de renacimiento de formas fascistas, fascistoides o neofascistas del comportamiento político.

Pero justamente lo que sabemos es que la sociedad contemporánea está atravesada por los problemas de desigualdad. El gran debate en el mundo entero, desde los economistas hasta los sociólogos y los políticos, es cómo hacemos para resolver los temas de la desigualdad: es la gran agenda del siglo XXI. Pues esto va acompañado, paralelamente, a la emergencia, con distintos grados y distintos formatos, de estos proyectos neofascistas. ¡Ojo! Estos fascismos no toman la forma de los fascismos de los años 30 y 40. Es un neofascismo modificado, que tiene la capacidad de utilizar en lo posible instituciones representativas, o apelar, cuando ya no hay más remedio, a estados de excepción y de uso de la violencia estatal (como en el caso de Bolivia). Tiene la capacidad de promover movilización social y acción colectiva, como anteriormente lo hacía la izquierda. La movilización colectiva no es un patrimonio de las izquierdas ni de los programas progresistas. También comienza a convertirse en una posibilidad de acción de los sectores neofascistas. En el caso latinoamericano, proteger los privilegios de élite y dar respuesta al pavor de la pérdida de estatus; en el caso de Europa y Estados Unidos, respuesta al estancamiento por una vía de atribuirle los males, no a la injusta distribución de la riqueza que se está dando en las estructuras institucionales del país, sino al temor al extranjero, al extraño, al que no es igual a nosotros. Este neofascismo comienza a emerger como una salida política a los procesos de igualación exitosos por parte de los agraviados por la igualdad, o como una respuesta al estancamiento de los procesos de igualdad y de movilidad social en las sociedades más desarrolladas. Y entonces parece ser que la política contemporánea de las siguientes décadas va a estar marcada por formas modificadas, mutadas, de algún tipo de neofascismo, que en el fondo son maneras de entender la construcción de la igualdad: una rechazándola, otra

promoviéndola, pero por el lado de la promoción de mayores desigualdades. La desigualdad vivida como agravio la descargo en la desigualdad hacia otros. En vez de vivir la desigualdad como una búsqueda para transformar hacia la igualdad frente a las estructuras de poder dominantes, lo que hago es descargar toda la rabia, el odio y la responsabilidad hacia los otros que están fuera.

¿Hay un remedio frente a eso? Con esto quiero cerrar. En el caso de América Latina, sí. Porque resulta paradójico: ¿cómo es eso de que emergen proyectos neofascistas contra la igualdad? La clave es que los gobiernos progresistas y los proyectos de transformación social no deben preocuparse solamente por los más pobres, los más humildes, los necesitados de siempre, sino que también deben tener en cuenta mecanismos de movilidad social de los sectores medios. No basta con promover la igualdad de los sectores populares hacia arriba, sino que también hay que promover mecanismos de movilidad social más lentos, pero movilidad social de los sectores medios; y crear mecanismos de interpelación, de diálogo, de recepción de la demanda que pueda venir de los sectores medios hacia los gobiernos. Es más difícil, porque no son organizados, no son sindicatos, no son comunidades campesinas, no son comunidades urbanas; son ciudadanos, objeto de un proceso de individuación largo, de una o dos generaciones. Y los mecanismos de diálogo y de intermediación con ellos, ¿con quién son?, ¿cómo negocio con pequeños empresarios, profesionales que desempeñan individualmente su actividad por cuenta propia?, ¿cómo se negocia si no tienen sindicato, no tienen gremio?, ¿cómo dialogo con ellos? Pues es una necesidad para los gobiernos progresistas crear mecanismos de diálogo y de articulación de esta demanda que pueda venir de los sectores de clase media más tradicional.

Y en las sociedades norteamericana y europea, mi hipótesis es que hay un resurgimiento del neofascismo a medida que los proyectos de izquierda, los proyectos progresistas, abandonan su razón de ser de preocuparse por los pobres, por los humildes, por los trabajadores, para preocuparse más por las élites. Entonces, cuando eso sucede, alguien sí interpela a los pobres, a los trabajadores… ¿Quién interpeló a los trabajadores de las fábricas de las zonas industriales norteamericanas? No fue Hillary Clinton, que estaba preocupada con los temas de la globalización y los mercados financieros. Trump, el más rico, tuvo la habilidad de interpelar a los trabajadores, a las zonas donde se iban cerrando las fábricas, porque es más barato llevar una fábrica a México, a Brasil, a Singapur, o a China. Entonces, Trump gana en las zonas obreras tradicionales norteamericanas. ¿No estará pasando algo parecido en algunos países de Europa, donde el fracaso de un proyecto progresista que interpele a las clases subalternas de las sociedades europeas es el punto de partida para la

emergencia de proyectos conservadores y neofascistas que sí interpelan a las clases empobrecidas, para proponerles una salida ilusoria de su condición social apelando al extranjero, al que está afuera del país, al que quiere invadir el país, y no a la injusta manera de organizar la distribución de la riqueza internamente?

Este va a ser un problema que vamos a enfrentar permanentemente. Es un fenómeno creciente, que puede usar las elecciones o puede usar la violencia para buscar imponer sus criterios. La única vacuna contra ello es mayor movilización social, mayor movilidad social interna y capacidad de los partidos, las organizaciones sociales, del mundo intelectual, social y académico de promover el debate para impedir estas salidas ilusorias. La salida a la desigualdad no es más desigualdad. La salida al estancamiento de las clases medias tradicionales no es que solo los pobres mejoren su condición de vida, es que también las clases medias mejoren otro tanto su condición de vida. La salida de los trabajadores que están perdiendo sus empleos no es colocando murallas para que no vengan los migrantes, o castigando o devaluando el valor de la fuerza de trabajo del migrante (en el fondo, los racismos son una forma de devaluar el valor de la fuerza de trabajo de las personas), sino promoviendo una mejor distribución de la riqueza que se genera por todos en la propia sociedad en movimiento.

Pues, ahí está la gran labor de la academia, del pensamiento social, de los partidos políticos (como núcleos de elaboración de propuestas, de interpretaciones y de sentido de la realidad) para impedir que esto que se presenta ahora puntualmente, pero transversalmente en las sociedades del mundo, pueda prosperar. No me imagino un mundo en que el enemigo sea el indio, el negro, el pobre… Ese es el riesgo: que el enemigo de tu condición, de tu estancamiento o de tu malestar sea el más indefenso, el más necesitado o el subalterno. El riesgo es que vayamos a ese tipo de búsquedas. Y justamente ahí está nuestra obligación: abrir vías de interpretación y de propuesta para que la salida no sea agraviar más al agraviado, sino distribuir de mejor manera lo que se tiene en todo el país para que nadie se sienta agraviado. Muchas gracias.

9. El agravio a los muertos*

Ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si este vence…

Walter Benjamin

Un multitudinario cortejo fúnebre recorre las calles de El Alto y La Paz. Por delante van dos féretros, detrás miles y miles de dolientes. Son gente humilde; pobladores de El Alto, artesanos, campesinos, vecinos, madres, indígenas de las provincias de La Paz, de Potosí, Cochabamba y Oruro. Han caminado con su dolor cerca de 10 km y a su paso salen trabajadores, comerciantes y estudiantes llorosos que se persignan, aplauden y entregan agua y pan a los que marchan. La ciudad está paralizada, y la gente de los barrios populares está de luto. Ayer, en la zona de Senkata, del Distrito 8, los pobladores fueron asesinados con armas de fuego militar, más de un centenar fueron heridos de bala, llegando a treinta y dos los muertos en los últimos nueve días del golpe de Estado en Bolivia.

Han bajado desde El Alto para reclamar justicia por sus muertos, han caminado tanto para que las personas vean lo que está pasando, ya que los medios de comunicación amordazados no hablan de la tragedia sufrida, marchan horas y horas para decirle al mundo que no son terroristas ni vándalos; que ellos son el pueblo.

Y es que desde el día del golpe de Estado todas las movilizaciones de sectores populares y campesinos que salieron a defender la democracia y el respeto al voto ciudadano fueron objeto de una feroz campaña de desprestigio que desbordó las redes y los medios de comunicación. No se hablaba de obreros, ni de vecinos, ni de indígenas. Se trataba de "peligrosas hordas", de "vándalos" que amenazan la paz social. Y cuando los habitantes de la valiente ciudad de

* 1 de diciembre de 2019. Texto publicado en la cuenta de Facebook de Álvaro García Linera. Disponible en https://www.facebook.com/notes/727588674508554/.

El Alto, los indígenas y campesinos bloquearon carreteras, un rabioso lenguaje se apoderó de los golpistas y medios de comunicación: "terroristas", "narcotraficantes", "salvajes", "criminales", "turbas borrachas", "saqueadores", y otros adjetivos fueron utilizados para descalificar y criminalizar la protesta de las clases menesterosas.

Desde entonces, mujeres de pollera con hijos en la espalda, niñas escolares que acompañan a sus padres, jóvenes universitarios, obreros soldadores, campesinos de poncho, vendedores de helados son el nuevo rostro de los "peligrosos sediciosos" que quieren incendiar el país. Esta estigmatización de la plebe sublevada, especialmente si son indios, no es nueva. Durante la colonia, en el siglo XVI, Fray Ginés de Sepúlveda comparó a los indígenas con los monos, el cura Tomás Ortiz los calificó de "bestias"; en el siglo XIX se hablaba de "razas degeneradas" y las dictaduras del siglo XX mutaron hacia la delincuentización del indio insurrecto calificándolo de "subversivo", "sedicioso" que quiere poner en riesgo la propiedad, el orden y la religión.

Ahora, las clases medias tradicionales realizan una vergonzosa fusión verbal entre el lenguaje colonial con el de contrainsurgencia. Ni sus intelectuales orgánicos educados en universidades extranjeras pueden escapar a este llamado de la sangre y el prejuicio racial. Para ellos, las marchas de vecinos son reunión de "delincuentes borrachos", los bloqueos de caminos de campesinos son actos de "terrorismo" y los asesinados por la bala militar son ajustes de cuentas entre "maleantes". La forzada mesura con la que todos estos años los escribanos conservadores habían calificado a los indios empoderados, hoy se desbocan como un torbellino de prejuicios, insultos y descalificaciones racializadas. Habían aguardado toda una década mordiéndose los dientes para no escupir sobre los indios y mostrarles su desprecio; y ahora amparados en las bayonetas, no dudan en descargar todo su odio de casta. Es el tiempo de la venganza y lo hacen enfurecidos. Es como si quisieran borrar no solo la presencia del indio que los derrotó y por eso son capaces de matar con tal de que Evo no sea candidato; sino que además desearan arrancar su huella en la memoria de las clases humildes asesinando, encarcelando, torturando, amenazando a quienes pronuncien su nombre. Por eso queman la wiphala que Evo introdujo en las instituciones del Estado, por eso queman las escuelas que él hizo construir en los barrios populares, por eso aplauden y brindan por la militarización de las ciudades. Ya no hay espacio para la dignidad ni el decoro de una clase que se revuelca frenéticamente en el lodo del autoritarismo, la intolerancia y el racismo.

Y es contra ello que marchan las clases humildes de El Alto y las provincias. Bajan por miles, doscientos mil, trescientos mil. El número ya no importa. El

poder que ellas defienden no es el de una persona ni el que Weber teorizó como capacidad de influir en el comportamiento de otro.

Para las clases populares, la experiencia de poder de estos últimos catorce años es el de ser reconocidas como iguales, el de tener derecho al agua, a la educación, al trabajo, a la salud en similares condiciones que el resto de los ciudadanos. El ejercicio del poder para el pueblo ganado en las urnas, más que la de una capacidad de mando ha sido la de una experiencia corporal diaria de poder mirar de frente a los demás sin tener que avergonzarse del color de piel o la pollera de madre, es haber sido tomados en cuenta como seres humanos, es el poder vender en el mercado, labrar la tierra o ser autoridad sin ninguna barrera de apellido. De ahí que, si bien la experiencia del poder estatal para las clases subalternas, como lo vio Gramsci, es en primer lugar la construcción práctica de su unidad como bloque social, la manera de verbalizar y comprender moralmente ese poder ha sido la conquista de la dignidad, es decir, su experiencia de pueblo como cuerpo colectivo autodignificado.

Por eso la mujer de pollera y el obrero lloran cuando el fascismo quema la wiphala, lloran cuando Evo es expulsado, lloran cuando son impedidos de entrar a las ciudades. Lloran porque están despedazando el cuerpo simbólico y real de su unidad y de su poder social. Y cuando llevan sus muertos por delante en medio de miles de crespones y boleros de caballería fúnebres, lo hacen para pedir a las clases pudientes el respeto a sus muertos, a esos muertos que son el umbral último donde los vivos, sea de la clase o condición social que sean, deben detener su orgía de sangre y odio, para venerar la virtud de la vida.

Pero la respuesta de los golpistas será atroz, inmoral y dantesca. Disparan gases lacrimógenos, disparan balas, desplazan sus tanquetas, y los féretros quedan en el piso, envueltos en una nube de gases escoltados por gente que se arrodilla y se arriesga a la asfixia antes que abandonarlos.

"No respetan ni a los muertos", grita la gente. No es una frase de protesta, es una sentencia histórica. La misma que pronunciaron los padres de los agredidos de hoy, cuando otro golpe militar en el fatídico noviembre de 1979 ametralló desde unos aviones norteamericanos Mustang a los dolientes que rezaban y hacían ofrendas a los familiares difuntos en el día de los muertos o "todos los santos". Los aventureros del golpe militar de entonces, después de su efímera borrachera de victoria, quedaron aparcados en la cloaca de la historia, lugar en el que con toda seguridad estarán pronto los golpistas de hoy. No se puede agraviar impunemente a los muertos porque, en la cultura del pueblo, ellos forman parte de los principios básicos reguladores del destino de los vivos.

La brutalidad de los golpistas hoy obtiene el miedo de la gente, pero ha abierto las puertas de un resentimiento generalizado. Las suturas con las que las seculares grietas clasistas, regionales y raciales habían sido cerradas han estallado por los aires dejando unas heridas sociales sangrantes. Hoy hay odio por todos lados de unos contra otros. Las clases medias tradicionales quisieran ver el cadáver de Evo arrastrado por las calles, como el del expresidente Villarroel en 1946. Las clases plebeyas quisieran ver a los ricos cercados en sus barrios padeciendo de hambre por la falta de alimento. Una nueva guerra de razas anida en el espíritu de un país desgarrado por la felonía de una clase que halló en el prejuicio colonial de superioridad la defensa de sus privilegios.

Ya lo dijimos, la fascistización de la clase media tradicional es la respuesta conservadora a su decadencia social fruto de la devaluación de sus aptitudes, capitales, oportunidades y saberes legítimos frente a la "invasión" de una nueva clase media de origen popular e indígena con repertorios de ascenso social más eficaces en el Estado indianizado de la última década. No es que han tenido una depreciación de su patrimonio, que de hecho aumentó pasivamente debido a la expansión económica generalizada del país, sino de sus oportunidades y apuestas sociales de mayor ascenso social aprovechando el crecimiento exponencial de la riqueza nacional.

Pero esto no ha limitado un hecho relevante de las estructuras de clases sociales y de los procesos de hegemonía política. La irradiación estatal de las clases medias. En sentido estricto el Estado es en su regularidad el monopolio del sentido común de una sociedad; en tanto que el poder político es con mucho la creencia y convicción de unos del poder de otros. Se trata del espeso mundo de las narraciones profundas con efecto estatal. La "opinión pública", esto es, las narrativas, símbolos y sentidos de comprensión de la legitimidad que pugna por realinear el sentido común político, en gran parte es concentrada por las clases medias tradicionales por disposición de tiempo, recursos y especialización laboral. En Bolivia, el ascenso social de nuevas clases medias indígena-populares ha venido acompañado por nuevas narrativas y sentidos de realidad, pero no con la suficiente solidez para irradiarse o contraponer la racialización del discurso de las clases conservadoras y ser soporte de una nueva "opinión pública" predominante. Las clases medias tradicionales poseen la experiencia en las formaciones discursivas y los sedimentos históricos del sentido común dominante, lo que les ha permitido expandir retazos de su modo de ver el mundo más allá de la frontera de clase, incluso en partes de las nuevas clases medias y sectores populares. De hecho, la nueva clase media más que una clase

social con existencia pública movilizada es una clase estadística, es decir, aún no es una clase con irradiación estatal.

De ahí las dramáticas formas con las que las fuerzas indígena-populares intentan escenificar y narrar sus resistencias. Se trata de otras maneras de construcción de opinión pública y de articulación del sentido común que se irradia a otros sectores sociales, pero a raíz del hecho de fuerza del golpe de Estado, ahora subalternizadas, fragmentadas.

Mientras tanto, el fascismo cabalga como un jinete enloquecido al interior de las murallas de los clásicos barrios de clase media. Ahí, la cultura y las razones han sido erradicadas sin disimulo por el prejuicio y la revancha. Y parece ser que solo el estupor fruto de un nuevo estallido social o de la debacle económica que asoman en el horizonte, producto de tanto odio y destrucción, podrá agrietar tanta irracionalidad escupida como discurso.

Tercera parte
Teoría política: paradojas estatales y democratización

1. La construcción del Estado*

Muy buenas noches a todos ustedes, permítanme agradecer su presencia, su tiempo, su generosidad. En verdad me hallo profundamente emocionado por la presencia de cada uno de ustedes. Quiero saludar respetuosamente a Sergio Caletti, decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, y a Hugo Trinchero, decano de la Facultad de Filosofía y Letras, que han tenido la amabilidad de invitarme, primero a la entrega de este honor como profesor y como investigador, como luchador, del *honoris causa*. Quiero saludar también a las representantes de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, madres, no solamente de los desaparecidos, sino de todos, de todos los que luchamos, de todos los que amamos la patria, de todos los torturados, de todos los perseguidos, de todos los comprometidos en esta América Latina. Por ustedes estamos aquí, de ustedes sacamos la energía para hacer lo que hacemos. Quiero saludar a los dirigentes, a los representantes de las distintas organizaciones sociales, a los embajadores presentes, congresistas, y en particular a mis compatriotas.

Es el inicio de un ciclo de conferencias del posgrado de la universidad, y como tal, por respeto a la universidad y a las personas que han sido tan amables de invitarme, voy a moverme parcialmente en un lenguaje académico, en un esfuerzo por brindar elementos académicos para nuestros profesores y estudiantes. Pero está claro que voy a hablar de lo más profundo que tiene el ser humano, de sus compromisos, de sus convicciones, de sus amores y de sus pasiones sociales. Voy a hablar de mi pueblo, de Bolivia y de su revolución, de Evo Morales, del movimiento indígena. Voy a hablar de lo que hoy estamos haciendo en la patria para transformar las condiciones de opresión.

---

* 8 de abril de 2010. Exposición en la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Disponible en http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/Clase-Magistral-Garc%C3%ADa-Linera-en-Sociales.pdf.

He elegido para esta conversación trabajar el concepto de Estado, en sus características y en sus definiciones. Luego voy a pasar a definir este concepto en momentos de transformación revolucionaria. Y voy a rematar en el horizonte de las transformaciones sociales, en el Estado, por encima del Estado y por fuera del Estado.

En la actualidad, no cabe duda de que, en el ámbito de las ciencias sociales, del debate en los movimientos sociales, en las organizaciones sociales, en la juventud, en los barrios, en los sindicatos, en los gremios y en las comunidades, hay un renovado interés por el debate, por el estudio, por la discusión en torno al Estado, al poder.

Hay, por lo general, dos maneras de acercarse al debate en torno al Estado en la sociedad contemporánea, latinoamericana y mundial. Por un lado, una lectura que propone que estuviéramos asistiendo a los momentos casi de la extinción del Estado, casi a la irrelevancia del Estado. Se trata de una lectura no anarquista (lindo sería que fuera una realidad el cumplimiento del deseo anarquista de la extinción del Estado). No, al contrario, es una lectura conservadora que plantea que en la actualidad la globalización, esta interdependencia planetaria de la economía, la cultura, los flujos financieros, la justicia y la política, estaría volviendo irrelevante el sistema de Estados contemporáneo. Esta corriente interpretativa, académica y mediática, dice que la globalización significaría un proceso gradual de extinción de la soberanía estatal debido a que los Estados tienen cada vez menos influencia en la toma de decisiones de los acontecimientos que se dan en el ámbito territorial, continental y planetario; y emergería otro sujeto de los cambios conservadores que serían los mercados con su capacidad de autorregulación. Esta corriente también menciona que, a nivel planetario, estaría surgiendo un gendarme internacional y una justicia planetaria que debilitaría el papel del monopolio de la coerción, del monopolio territorial de la justicia que poseían anteriormente los Estados. Permítanme disentir sobre esa lectura, porque si bien existe claramente un sistema superestatal de mercados financieros y un sistema judicial de derechos formales que trasciende las limitaciones territoriales del Estado, hoy en día lo fundamental de los procesos de privatización que ha vivido nuestro continente, nuestros países, y los procesos de transnacionalización de los recursos públicos (que es en el fondo lo que caracteriza al neoliberalismo contemporáneo), no lo han hecho seres celestiales ni fuerzas transterritoriales, sino que quienes han llevado adelante estos procesos son precisamente los propios Estados. Esta lectura extincionista del Estado olvida que los flujos financieros que se mueven en el planeta no se distribuyen por igual entre las regiones y entre los Estados, que

los flujos financieros no por casualidad benefician a determinados Estados en detrimento de otros, a determinadas regiones en detrimento de otras. Y que esta supuesta gendarmería planetaria encargada de poner orden y justica en todo el mundo no es nada más que el poder imperial de un Estado que se atribuye la tutoría sobre el resto de los Estados y sobre los pueblos del resto de los Estados. Esta lectura extincionista, por último, olvida, como lo están mostrando los efectos de la crisis de la economía capitalista de 2008 y 2009, que quienes al final pagan los platos rotos de la orgía neoliberal, de los flujos financieros y del descontrol de los mercados de valores son los Estados y sus recursos públicos. En otras palabras, frente a esta utopía neoliberal de la extinción gradual del Estado, lo que van demostrando los hechos es que son los Estados los que al final se encargan de privatizar los recursos, de disciplinar la fuerza laboral al interior suyo, territorialmente constituido, de asumir con los recursos públicos del Estado los costos, los fracasos o el enriquecimiento de unas pocas personas.

Frente a esta lectura falsa y equivocada de una globalización que llevaría a la extinción de los Estados, se le ha estado contraponiendo otra lectura que hablaría de una especie de petrificación también de los Estados, sería como su inverso opuesto. Esta otra lectura argumenta que los Estados no han perdido su importancia como cohesionadores territoriales. La discusión de la cultura, el sistema educativo, el régimen de leyes, el régimen de penalidades, cotidianas y fundamentales, que arman el espíritu y el hábito cotidiano de las personas, siguen siendo las estructuras del Estado. A su favor también argumentan que el actual sistema mundo, en el fondo, es un sistema interestatal, y que los sujetos del sistema mundo siguen siendo los propios Estados, pero ya en una dimensión de interdependencia a nivel mundial. Sin embargo, esta visión, defensora de la vigencia del Estado como sujeto político territorial, olvida también ciertas decisiones y ciertas instituciones de carácter mundial que se dan por encima de los propios Estados: regímenes de derechos, ámbitos de decisión económica y ámbitos de decisión militar. Incluso varios procesos de legitimación y construcción cultural, en otros países, exceden a la propia dinámica de acción de los Estados.

Podemos ver entonces que ni es correcta la lectura extincionista de los Estados, ni es correcta la lectura petrificada de la vigencia de los Estados. Lo que está claro es que tenemos una dinámica, un movimiento y un proceso. La globalización significa evidentemente un proceso de mutación, no de extinción de los procesos de soberanía política. No estamos asistiendo a una extinción de la soberanía, sino a una mutación del significado de la soberanía del Estado. Igualmente, lo que estamos viendo en los últimos treinta años es una

complejización territorial de los mecanismos de cohesión social y de legitimación social. Podemos hablar de una bidimensionalidad estatal y supraestatal de la regulación de la fuerza de trabajo, del control del excedente económico y del ejercicio de la legalidad. En otras palabras, hay y habrá Estado, con instituciones territoriales, pero también hay y habrá instituciones de carácter supraterritorial que se sobreponen al Estado.

Esto es más visible si tomamos en cuenta la propuesta que hace Immanuel Wallerstein sobre este período de transición, de fases, entre hegemonías planetarias. En América Latina, en Argentina, en Bolivia, esta tensión entre reconfiguración de la soberanía territorial del Estado y existencia y presencia de ámbitos de decisión supraestatales lo vemos a diario. Entre los últimos cinco y diez años hemos asistido a un regreso, a una retoma de la centralidad del Estado como actor político-económico. Pero a la vez existen flujos económicos y políticos desterritorializados y globales que definen, muchas veces, al margen de la propia soberanía del Estado, temas que tienen que ver con la gestión y la administración de los recursos del Estado.

Voy a dar un ejemplo para explicar esta complejidad de recuperación de una centralidad del Estado, pero ya no como en los años 40 o 50, sino en el ámbito de construcción de otra serie de instituciones desterritorializadas. El presupuesto del Estado es un ejemplo. Por una parte, en América Latina, los procesos contemporáneos de distribución de la riqueza, de potenciamiento de iniciativas de soberanía económica del país, de mejora del bienestar de las poblaciones, tienen que ver con un uso y disposición de recursos económicos que tiene el Estado, y esta es una competencia estrictamente estatal, territorialmente delimitada. Pero, a la vez, como las producciones de nuestros países van externalizándose, es decir, ampliándose más allá del mercado interno y se están dirigiendo a mercados internacionales, los ingresos que capta el Estado vía impuestos, vía ventas propias, cada vez dependen menos de decisiones del Estado: dependen de los circuitos económicos de comercialización de esos productos. De tal manera que si bien hoy los Estados están retomando en América Latina una mayor capacidad de definir políticas sociales, políticas de empleo, inversión en medios de comunicación, en medios de transporte, en infraestructura vial; también está claro que esos recursos, la intensidad de esta distribución social, la intensidad de esta creación de infraestructura médica, educativa en favor de la población, depende más de las fluctuaciones de los *commodities* (como los llaman los economistas), que de las mercancías que vendemos. Es distinto la soberanía de un Estado con el precio del petróleo a 185 dólares el barril, que a 60 o a 30 dólares el barril.

La capacidad de disponer el excedente económico para temas sociales, para temas de infraestructura, para inversión productiva, para educación, varía en función de esa fluctuación de los precios, no solamente del petróleo; también del gas, de los minerales, de los alimentos, de los productos que las sociedades producen contemporáneamente. En este ejemplo, entonces, en el presupuesto aparece la bidimensionalidad: por una parte, hay soberanía y hay una recuperación de la soberanía del Estado sobre estos recursos y sobre el uso del excedente económico, pero a la vez hay una dependencia de definiciones al margen del Estado, en cuanto a los volúmenes de esos excedentes a ser utilizados en beneficio de la población, porque estos dependen cada vez más de cómo se constituyen los precios a nivel internacional.

Quiero por ello retomar el concepto de Estado. No porque en el Estado se concentre la política. Está claro que las experiencias sociales del continente, de Bolivia, de Argentina, del Ecuador, son experiencias que hablan de que la política excede al Estado, va más allá del Estado. Pero un nudo de condensación del flujo político de la sociedad pasa en el Estado, y uno no puede dejar eso de lado al momento de materializar y objetivar una correlación de fuerzas sociales y políticas en torno al Estado.

¿Qué fue entonces de este sujeto que llamamos Estado? ¿A qué llamamos Estado? Es evidente que una parte del Estado es un gobierno, aunque no lo es todo. Parte del Estado es también el parlamento, el régimen legislativo cada vez más devaluado en nuestra sociedad. Son también las fuerzas armadas, son los tribunales, las cárceles, es el sistema de enseñanza y la formación cultural oficial. Son los presupuestos del Estado, es la gestión y uso de los recursos públicos. Estado es no solo legislación sino también acatamiento de la legislación. Estado es narrativa de la historia, silencios y olvidos, símbolos, disciplinas, sentidos de pertenencia, sentidos de adhesión. Estado es acciones de obediencia cotidiana, sanciones, disciplinas y expectativas. Cuando definimos al Estado, estamos hablando de una serie de elementos diversos, tan objetivos y materiales como las fuerzas armadas y el sistema educativo; y tan etéreos, pero de efecto igualmente material como lo son las creencias, las obediencias, las sumisiones y los símbolos. El Estado en sentido estricto son pues entonces instituciones. No hay Estado sin instituciones, lo que Lenin denominaba la máquina del Estado. Es la dimensión material del Estado, el régimen y el sistema de instituciones: gobierno, parlamento, justicia, cultura, educación, comunicación; en su dimensión de instituciones, de normas, procedimientos y materialidad administrativa que le da vida a esa función gubernativa. Pero el Estado no es solamente institución, dimensión material del Estado, sino también son concepciones, enseñanzas,

saberes, expectativas, conocimientos. Es decir, esta sería la dimensión ideal del Estado. El Estado tiene una dimensión material, que describió muy bien Lenin, como el régimen de instituciones. Pero también el Estado es un régimen de creencias, de percepciones, es decir, es la parte ideal de la materialidad del Estado. Es también idealidad, idea, percepción, criterio, sentido común.

Pero detrás de esa materialidad y detrás de esa idealidad, el Estado es también relaciones y jerarquías entre personas sobre el uso, función y disposición de esos bienes y jerarquías en el uso, mando, conducción y usufructo de esas creencias. Las creencias no surgen de la nada, son fruto de correlaciones de fuerza, de luchas, de enfrentamientos. Las instituciones no surgen de la nada, son frutos de luchas, muchas veces de guerras, de sublevaciones, revoluciones, de movimientos, de exigencias y peticiones.

Tenemos entonces los tres componentes de todo Estado: todo Estado es una estructura material, institucional; todo Estado es una estructura ideal, de concepciones y percepciones; y todo Estado es una correlación de fuerzas. Pero también un Estado es un monopolio. Voy a retomar este debate de monopolio y de democracia para estudiar Bolivia como gobierno de movimientos sociales. Un Estado es monopolio, monopolio de la fuerza, de la legislación, de la tributación, del uso de recursos públicos.

Podemos entonces cerrar esta definición de Estado en las cuatro dimensiones: todo Estado es institución, parte material del Estado; todo Estado es creencia, parte ideal del Estado; todo Estado es correlación de fuerzas, jerarquías en la conducción y control de las decisiones; y todo Estado es monopolio. El Estado como monopolio, como correlación de fuerzas, como idealidad, como materialidad, constituyen las cuatro dimensiones que caracterizan cualquier Estado en la edad contemporánea. En términos sintéticos podemos decir entonces que un Estado es un aparato social, territorial, de producción efectiva de tres monopolios: recursos, coerción y legitimidad. Y en el que cada monopolio, de los recursos, de la coerción y de la legitimidad, es un resultado de tres relaciones sociales. Tenemos entonces, utilizando brevemente a los físicos, que el Estado es como una molécula, con tres átomos y dentro de cada átomo tres ladrillos que conforman el átomo. Similar. Un Estado es un monopolio exitoso de la coerción, según Marx y según Weber; un Estado es un monopolio exitoso de la legitimidad, de las ideas-fuerza que regulan la cohesión entre gobernantes y gobernados, según Pierre Bourdieu; y un Estado es un monopolio de la tributación y de los recursos públicos, según Norbert Elias y según Lenin.

Pero cada uno de estos monopolios exitosos y territorialmente asentados está a la vez compuesto de tres componentes: una correlación de fuerzas entre

dos bloques con capacidad de definir y controlar, una institucionalidad, y unas ideas-fuerzas que cohesionan.

Uno puede jugar teóricamente la combinación de tres monopolios, con tres componentes al interior de cada monopolio. El monopolio de la coerción tiene una dimensión material: fuerzas armadas, policía, cárceles, tribunales. Tiene una dimensión ideal: el acatamiento, la obediencia, y el cumplimiento de esos monopolios. Pero a la vez este monopolio y su conducción son fruto de la correlación de fuerzas, de luchas, de guerras pasadas, sublevaciones, levantamientos y golpes, que han dado lugar a la característica de este monopolio. El monopolio de la legitimidad territorial también tiene una dimensión institucional, una dimensión ideal y una dimensión de correlación de fuerzas. Lo mismo el monopolio de los tributos y de los recursos públicos.

Tenemos entonces un acercamiento más completo al Estado como relación social, como correlación de fuerzas y como relación de dominación. El concepto que nos daba Marx del Estado como una máquina de dominación entonces tiene sus tres componentes complejos: es materia, pero también es idea, es símbolo, es percepción, y es también lucha, lucha interna, correlación de fuerzas internas fluctuantes.

Entre los marxistas, kataristas e indianistas es muy importante este concepto que no es solamente teoría, porque permite ver cómo asumimos la relación frente al Estado. Si el Estado es solo máquina, entonces hay que tumbar la máquina, pero no basta tumbar la máquina del Estado para cambiar al Estado. Porque muchas veces el Estado es uno mismo, son las ideas, los prejuicios, las percepciones, las ilusiones, las sumisiones que uno lleva interiorizadas, que reproducen continuamente la relación del Estado en nuestras personas. E igualmente, esa maquinalidad y esa idealidad presentes en nosotros no son algo externo a la lucha, sino frutos de lucha. Cada pueblo es la memoria sedimentada de luchas del Estado, en el Estado y para el Estado. Y entonces la relación frente al Estado pasa, desde una perspectiva revolucionaria, por su transformación y superación. Pero no simplemente como transformación y superación de algo externo a nosotros, sino de una maquinalidad relacional y de una idealidad relacional que está en nosotros y por fuera de nosotros. Por eso, los clásicos cuando hablaban de la superación del Estado en un horizonte poscapitalista, no lo ubicaban meramente como un hecho de voluntad o de decreto, sino como un largo proceso de deconstrucción de la estatalidad en su dimensión ideal, material e institucional en la propia sociedad.

Con este concepto de Estado, en lo genérico, que articula distintas dimensiones, quiero entrar a los momentos de transición de un tipo de Estado a

otro tipo de Estado. Por lo general, los teóricos han estudiado al Estado en su dimensión de estabilidad, pero poco se han referido al Estado en su momento de transición: cuando se pasa de una forma estatal a otra forma estatal. Y yo quiero referirme a ello, porque es justamente lo que hemos vivido, lo que puede ayudar a entender, en términos de la sociología y de la ciencia política, el proceso boliviano contemporáneo.

Un Estado, este régimen de creencias, de instituciones y dominación, funciona con estabilidad cuando cada uno de esos componentes mantiene su regularidad y continuidad. Hablamos del Estado en tiempos normales. Pero vamos a usar el concepto de *crisis estatal general* de Lenin para estudiar cuándo esos componentes de Estado no funcionan normalmente, cuándo su regularidad se interrumpe, cuándo algo falla, cuándo algo en la institucionalidad, en la idealidad, en la correlación de fuerzas que da lugar al Estado, se quiebra, no funciona, se tranca. En esos momentos hablamos de una crisis de Estado. Y cuando esa crisis de Estado atraviesa la totalidad de esos nueve componentes que hemos mencionado anteriormente hablamos de una crisis estatal general. ¿Cuáles son los componentes de una crisis estatal general? Cuando no es meramente un cambio de gobierno, un cambio de administración de la maquinaria del Estado, sino un cambio de las estructuras de poder y de dominación a otras estructuras de poder y dominación.

¿Y cómo identificamos una crisis estatal general? A partir de cinco elementos. El primero: el momento de la develación de la crisis. La transición de un Estado a otro tiene varias etapas. La primera etapa es cuando se devela la crisis de Estado, cuando se manifiesta y se expresa. ¿Qué significa que se exprese una crisis de Estado? En primer lugar, que la pasividad, la tolerancia del gobernado hacia el gobernante comienza a diluirse. En segundo lugar, que surge inicialmente de manera igual, puntual, pero con tendencia a crecer, a irradiarse, a encontrar otros escenarios de aceptación, un bloque social disidente, con capacidad de movilizarse socialmente y de expandirse territorialmente en su protesta. En tercer lugar, una crisis estructural del Estado en su primera fase de develamiento surge cuando la protesta, el rechazo y el malestar comienzan a adquirir ámbitos de legitimidad social. Cuando una marcha, una movilización, una demanda y un reclamo salen del aislamiento y de la apatía del resto de la población y comienzan a captar la sintonía, el apoyo, la complacencia de sectores cada vez más amplios de la sociedad. Por último, la crisis se devela en su primera fase cuando surge un proyecto político no cooptable por el poder ni por los gobernantes, con capacidad de articulación política y de generar expectativas colectivas.

Esto es lo que sucedió en Bolivia desde el año 2000 hasta el año 2003. Como ustedes saben, en Bolivia en el año 1985 hubo una retoma del gobierno y luego del Estado, del poder, por parte de las fuerzas conservadoras. En el año 1982 se habían retirado los militares del gobierno, había surgido un gobierno democrático de izquierda que había fracasado en su capacidad de administrar y de articular un bloque sólido de poder. Surgió una propuesta conservadora, entre el MNR, con una política de liberalización del mercado, privatización de empresas públicas, desregulación de la fuerza laboral, despido de trabajadores y cierre de empresas, dando lugar a veinte años de régimen neoliberal. Presidentes como Víctor Paz Estenssoro, Jaime Paz Zamora, Gonzalo Sánchez de Lozada, Hugo Banzer y Jorge Quiroga representaron todo este largo período oscuro de neoliberalismo en nuestro país. Y la propuesta de ellos no solamente eran veinte, sino cuarenta, cincuenta, sesenta años de estabilidad política neoliberal.

Pero algo sucedió en Bolivia en el año 2000: protestas locales de los productores de hoja de coca, la confederación de campesinos de las tierras altas, básicamente en el mundo indígena aymara, y protestas barriales en las ciudades más pobres que habían estado existiendo de manera dispersa, sin repercusión y sin irradiación, comienzan a irradiarse. ¿Por qué protestas puntuales, casi irrelevantes, frente a un sistema político neoliberal, estable, sólido, comenzaron a adquirir mayor eficacia? Porque el régimen neoliberal de Bolivia, después de privatizar los recursos públicos estatales, empresas mineras, empresas petroleras, de telecomunicaciones, empresas públicas, comenzó a afectar los recursos públicos no estatales. Veinte años privatizaron recursos públicos estatales, y a partir del año 2000 intentaron comenzar a privatizar recursos públicos no estatales. ¿Cuáles son los recursos públicos no estatales? El sistema de agua. El sistema de agua, en el mundo campesino indígena boliviano, es un sistema muy complejo de gestión y administración colectiva y comunitaria de esos recursos escasos. Fue en ese tránsito (cuando el neoliberalismo pasa de la privatización de lo público estatal a lo público comunitario, a lo público no estatal) que se va a producir este quiebre.

En estos días el presidente Evo va a visitar Cochabamba para conmemorar diez años de la Guerra del Agua, diez años en que el pueblo cochabambino, en una articulación de productores de hoja de coca, de campesinos que administran el uso del agua comunitaria, y jóvenes de barrios y de universidades, formaron localmente un frente de movilización social que derogó una ley que expulsó una empresa extranjera, y recuperó al dominio público estatal esa porción del agua.

Esta experiencia de hace diez años, del 10 de abril del año 2000, no fue solamente paradigmática por su efecto, tras hacer retroceder una ley dictada,

promulgada por Banzer Suárez, sino que también logró algo que no habían podido lograr anteriormente otros sectores sociales en su protesta aislada: articular y ensamblar campo y ciudad. Jóvenes asalariados con jóvenes campesinos, profesionales con obreros. Fue una experiencia, una especie de laboratorio de un bloque nacional-popular con la capacidad de irradiar esa experiencia al resto de los países.

A la Guerra del Agua de abril del año 2000 sobrevino el bloqueo más largo en Bolivia, un mes de bloqueo de las carreteras. Aquí le llaman piquetes. Durante un mes entero trabajadores del campo, inicialmente en las zonas altas del altiplano aymara, La Paz-Oruro, luego de las zonas de los valles quechuas, Chuquisaca, Cochabamba, y luego las zonas bajas paralizaron, bloquearon las principales carreteras de nuestro país en rechazo a una ley que buscaba privatizar nuevamente el recurso hídrico, el agua. Y el éxito de esta movilización fue tal que dio lugar a una emergencia de liderazgos campesinos indígenas. Fueron tiempos en que el gabinete entero tuvo que ir a negociar con el presidente, con el dirigente que en ese momento era Evo Morales del Chapare, para acordar el rechazo a la ley. Fue un momento en que otro dirigente indígena, aymara, le dijo al presidente de entonces, que él como indígena no lo reconocía como presidente, y que iba a hablar de presidente indígena a presidente mestizo. Este fue Felipe Quispe, quien volcó el orden simbólico de una sociedad racista y colonial como la boliviana. Desde ese momento el orden simbólico, la capacidad de articulación de bloques sociales, y la legitimidad de la movilización comienzan a expandirse.

Bloqueo del año 2000. Al año siguiente, 2001, otra movilización. Formación de los cuarteles indígenas de Calachaca, donde por turnos las comunidades vinieron con viejos fusiles de la Guerra del Chaco de hace sesenta años a hacer guardia para impedir que las Fuerzas Armadas entraran a un territorio que lo consideraban como liberado del control del Estado.

Dos años después, 2003, hubo otro levantamiento de pobladores de la ciudad de El Alto. El Alto queda en el altiplano boliviano a 3900 m, la ciudad de La Paz se encuentra a 3600 m; son ciudades contiguas, separadas porque una está en un hueco y la otra en la planicie. Les tocó a los de arriba sublevarse otra vez por el tema del agua y del gas, en rechazo a la venta de gas a Estados Unidos a través de una empresa que iba a instalarse en el puerto de Chile. Los alteños se sublevaron con el apoyo del movimiento campesino indígena de tierras altas, de tierras bajas. Sánchez de Lozada buscó retomar la presencia y el monopolio territorial, hecho que produjo asesinatos, más de sesenta y siete muertos, hombres, mujeres y niños, en dos días, marcaron el inicio del fin de

Sánchez de Lozada, porque ante semejante barbarie, el resto de la población no campesina, no indígena, mestiza, urbana, profesional, de clase media, también se sublevó, y esto llevó a la huida de Sánchez de Lozada en el año 2003.

Si ustedes ven, durante casi veinte años hubo protestas, siempre hay protesta, pero eran protestas aisladas, puntuales, focalizadas, y deslegitimadas más allá del lugar de la movilización. Hay un corte en el año 2000. Lo local se articula en torno a una demanda general movilizadora: la defensa de los recursos públicos, de los recursos comunes, del sistema de necesidades vitales como el agua. En torno a esa demanda los liderazgos, ya no de clase media, ya no intelectuales ni académicos como venía sucediendo antes, ni siquiera obreros, sino los liderazgos indígenas campesinos lograron articular a indígenas, a trabajadores, a campesinos, a jóvenes estudiantes, a pobladores migrantes urbanos, luego a profesionales y a la clase media. Lo hicieron inicialmente a nivel local, Cochabamba. Seis meses después, en dos o tres localidades. Dos años después, en varios departamentos. A este proceso de creciente surgimiento de un bloque popular con capacidad de irradiar la suma de demandas, de articular otros sectores, de encontrar legitimidad en la movilización, es lo que denominamos, teóricamente hablando, el momento del develamiento de la crisis de Estado.

Luego vino un segundo momento de la crisis de Estado que, siguiendo a Gramsci, hemos denominado el *empate catastrófico*. El empate catastrófico se produce cuando estas movilizaciones que pasan de lo local a lo regional, que logran expandirse a otras regiones, que tienen capacidad de irradiación y de articular distintas fuerzas sociales, se expanden a nivel nacional. Pero no solamente se expanden a nivel nacional, sino que logran presencia y disputa territorial de la autoridad política en determinados territorios. Cuando de la demanda local, reivindicativa, que cohesiona a un bloque popular, comienza a disputarse la autoridad política en la región, cuando comienza a suceder eso, estamos en el momento del empate catastrófico. Simultáneamente hay empate catastrófico cuando la fuerza de dominación del gobierno y del Estado inicia un repliegue fragmentado de su autoridad y la sociedad comienza a construir mecanismos alternativos de legitimidad, de deliberación y de toma de decisiones. Un empate catastrófico es en parte lo que Lenin y Trotsky llamaban la *dualidad de poder*, pero es más que eso. Un empate catastrófico es cuando esa disputa de dos proyectos de poder, el dominante y el emergente, con fuerza de movilización, con expansión territorial, disputan territorialmente la dirección política de la sociedad por mucho tiempo, no solamente un tiempo breve. Dualidad de poderes. En ese momento, de una irresolución de la dualidad de poderes de una sociedad, ocurre el empate catastrófico. Es lo que pasó en

Bolivia entre el año 2003 y 2005: por una parte, estaba el parlamento electo por los ciudadanos años atrás, pero por otra parte existía el régimen de asambleas barriales, agrarias y comunitarias, donde se tomaban decisiones con un efecto político incluso por encima de la decisión del parlamento. Es un momento en que el monopolio de la coerción no puede ejercerse en la totalidad del territorio, porque hay zonas donde las fuerzas sociales comienzan a implementar un monopolio social de los procesos de coerción. Eso es lo que pasó en Bolivia desde el año 2003 hasta el 2005.

Un tercer momento de la crisis de Estado es lo que denominamos el momento de la sustitución de las élites. Estabilidad política quebrada por focos que se irradian, que se expanden, de protesta, movilización, articulación social y autoridad. Empate catastrófico cuando esos focos regionalizados y expansivos logran presencia de control territorial con capacidad de deliberar y de tomar decisiones en paralelo a las decisiones gubernativas. Sustitución de élites es cuando el bloque dirigencial de estos sectores sociales articulados accede al gobierno. Es lo que pasó en el año 2006 cuando el presidente Evo, en un bloque que unificó a los movimientos sociales –que preseleccionaron comunitaria y asambleísticamente a los representantes para ir al congreso–, logró la extraordinaria victoria del 54%. Extraordinaria no solamente porque no haya habido una victoria electoral de este estilo desde hacía cincuenta años. Todos los gobiernos en Bolivia eran elegidos por el 23%, 28% del electorado. El presidente Evo logró el 54%, y esto es quizás el acto más decisivo en la historia política de nuestro país, porque un indígena, para quien la vida colectiva, la vida política y la vida económica de la sociedad había sido definida por otro (pese a que son la mayoría), ahora por decisión propia, él y los campesinos, obreros, comerciantes y transportistas, se volvían gobernantes, legisladores y mandantes de un país. No había pasado esto desde los tiempos de Manco Inca, allá en 1540, cuando se replegó a Vilcabamba.

Sobre el sedimento de quinientos años en que los indios fueron gobernados y nunca pudieron ser gobernantes, en que los indios tenían que ser mandados y nunca pudieron mandar; sobre esta loza colonial que había horadado espíritus, hábitos, procedimientos, leyes y comportamientos sociales, Bolivia, que siempre había sido un país de mayoría indígena, por primera vez después de Manco Inca, después de cuatrocientos cincuenta años, tenía un líder, una autoridad indígena, como siempre debería haber sido.

Lo que vemos entonces, en términos de la sociología política, es un proceso de descolonización del Estado, que se había ido construyendo desde la sociedad, desde los ámbitos comunitarios, sindicales y barriales. Logró perforar, penetrar

el armazón del Estado. Presidente indígena, senadores indígenas, diputados indígenas, canciller indígena, presidenta de la asamblea constituyente indígena. Las polleras, los luchos, la whipala, que habían estado marginados, escondidos, muchas veces sancionados, perseguidos, castigados durante décadas y siglos, asumían y llegaban donde deberían haber estado siempre: el Palacio de Gobierno.

Tenemos entonces un primer momento de conversión de la fuerza de movilización en transformación en el ámbito de la administración del Estado. ¿Cómo pasar de la administración del Estado a la transformación estructural del Estado? ¿Cómo convertir la fuerza de movilización en institución, norma, procedimiento, gestión de recursos, propiedad de recursos? Porque eso es el Estado: la materialización de una correlación de fuerzas. Ese fue el debate que tuvimos anteriormente con el profesor Toni Negri en el año 2008. El Estado no es la sociedad política, el Estado no es la realización de la movilización política de la sociedad, pero sí es una herramienta, o puede llegar a ser una herramienta que contenga esa movilización o que ayude a consolidar los logros hasta aquí alcanzados. Cómo no valorar algo que ahora es irreversible y que no tiene marcha atrás: los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución. Solamente quien no ha vivido la discriminación, el que se lo escupa por tener piel más oscura, el que se lo margine por tener un apellido indígena, el que se le haga una burla porque no pronuncie bien el castellano, solamente alguien que no ha vivido eso puede despreciar que se institucionalicen derechos, que a partir de ahora valga tanto un apellido indígena como un mestizo, un color más oscuro o el color blanco, un idioma indígena o el castellano.

Eso fue lo que pasó. Y es a partir de esta tercera etapa de visibilización de la crisis, empate catastrófico, conquista de gobierno, de sustitución de élites políticas que el Estado comienza a convertirse en una herramienta donde se atraviesa una nueva correlación de fuerzas. Los procesos de nacionalización de los hidrocarburos, los procesos de la nueva Constitución y de la asamblea constituyente, de la nacionalización de las empresas de telecomunicaciones, de la nacionalización de otras empresas públicas, van a comenzar a darle una base material duradera a lo que inicialmente había sido un proceso de insurgencia y de movilización social.

Pero está claro que esto tiene un límite. O mejor, tiene que rebasar un límite. Si esta transformación del Estado como correlación de fuerzas, donde ahora son otros los que deciden, otras clases sociales las que toman las decisiones, otros hábitos, las percepciones de lo que es necesario, requerible, exigible, son las que comienzan a apoderarse de la estructura del poder gubernamental, y dado que el Estado comienza a administrar crecientes recursos públicos, fruto de la

recuperación de la nacionalización del gas, del petróleo, y de las telecomunicaciones, estaba claro que eso iba a ser rápidamente impugnable, observable, disputable y bloqueado. Claro, ninguna clase dominante abandona voluntariamente el poder, a pesar de que uno se esfuerza para que lo hagan. Ninguna clase dominante, ni ningún bloque de poder puede aceptar que de la noche a la mañana quien era su sirviente o empleada ahora sea su legislador o su ministro. Ninguna clase dominante puede aceptar pacíficamente que los recursos que antes servían para viajar a Miami o comprarse una Hammer desaparezcan de la noche a la mañana, y que esos recursos, en vez de dilapidarse en un viaje a París, en la compra de una tienda o de un collar de perlas, sean utilizados para crear más escuelas, para crear más hospitales, para mejorar los salarios.

Y está claro que en todo proceso revolucionario tiene que haber un momento de tensión de fuerzas. Y permítanme aquí comparar, con el debido respeto, el proceso de descolonización en Bolivia, con el proceso de descolonización en Sudáfrica. En ambos la mayoría indígena y la mayoría de color negro, que habían sido excluidos del poder, accedieron al gobierno. Son procesos de amplia democratización y de amplia descolonización. Pero hay una diferencia. En el caso de Sudáfrica, que fue un gigantesco hecho histórico de descolonización, que fue aplaudido por el mundo, por nosotros, dejó intacta la base material del poder económico, la propiedad de los recursos y de las empresas. En el caso de Bolivia, no. En el caso de Bolivia avanzamos en un proceso de descolonización política: indígenas en puestos de mando; de descolonización cultural: hablar aymara, el quechua, el guaraní tiene el mismo reconocimiento oficial que hablar castellano, en palacio, en vicepresidencia, en parlamento, en la universidad, en la policía, en las fuerzas armadas. Descolonización política y cultural. Pero no nos detuvimos ahí, sino que pasamos y dimos el salto a un proceso de descolonización económica y material de la sociedad al depositar la propiedad de los recursos económicos, los recursos públicos, a potenciar por encima de la empresa privada extranjera al Estado, por encima de la gran propiedad terrateniente a la comunidad campesina y al pequeño propietario. Tierra, recursos naturales hoy son de propiedad del Estado, de los movimientos, de los campesinos y de los indígenas en una proporción mayoritaria de lo que era hace tres, cuatro o cinco años atrás.

Esto no iba a ser aceptado fácilmente, no iba a ser tolerado, y como lo previó inicialmente Robespierre, luego Lenin y Katari, iba a tener que darse un momento de definición de la estructura de poder. En ese momento de definición, o se reconstituye el viejo bloque de poder conservador, o bien se acaba el empate catastrófico y se consolida un nuevo bloque de poder, que es lo que

hemos denominado un *punto de bifurcación*. Y todo proceso revolucionario parecería atravesar eso. Y es un momento de fuerza, es un momento en el que Rousseau calla y quien asume el mando es Sun Tzu; en el que Habermas no tiene mucho que decir y quien sí tiene qué decir es Foucault. Es el momento de la confrontación desnuda o de la medición de fuerzas desnuda de la sociedad, donde callan los procesos de construcción de legitimidad, de consenso, y donde la política se define como un hecho de fuerza. No es que la política sea un hecho de fuerza; de hecho, la política es fundamentalmente procesos de articulación, de legitimación. Pero hay un momento de la política en que eso calla, en que la construcción de acuerdos, los enjambres, las legitimaciones, se detienen y la política se define como un hecho de guerra, como un hecho de medición de fuerzas.

Eso es lo que sucedió en Bolivia en el año 2008, hace dos años atrás, entre agosto y octubre del 2008. Fue un tiempo muy complicado para nosotros. Fue un tiempo en que algunos ministros renunciaron internamente, fue un tiempo en que las secretarias y los secretarios de palacio se ponían a llorar en un rincón porque se preguntaban qué iba a ser de ellos cuando los fueran a sacar, pero fue un tiempo en que el presidente Evo mostró su capacidad de estadista, de líder y de conductor de un proceso revolucionario. Fueron tiempos duros porque a este gobierno del presidente Evo, del vicepresidente, de los sectores sociales, que habíamos ganado con el 54% del electorado en Bolivia, se nos planteó un revocatorio. Hubo una votación revocatoria de mandato. Nunca antes se le había ocurrido a la derecha plantear lo mismo a los gobiernos que tenían el 22% o el 23% o el 27%. Y se les ocurrió plantearle el revocatorio al que tenía el 54%, un indio, evidentemente. Y así fue. Los sectores conservadores que se habían atrincherado en las regiones, en las gobernaciones de las regiones, plantearon al congreso un revocatorio. Lo hicieron aprobar en el senado donde tenían mayoría. Yo me acuerdo que estaba en palacio, el presidente había viajado a Santa Cruz y hablamos por teléfono. Presidente Evo, le digo, "acaban de aprobar el revocatorio en el senado". Se quedó callado unos cinco segundos y me dijo: "No importa, vamos al revocatorio, vamos a ganar".

Me acuerdo de lo que dijo el presidente Evo. Luego aterrizó en La Paz (donde nos reunimos de emergencia quienes integrábamos el gabinete político) y dijo que no hay que tener miedo porque el pueblo nos había llevado con su voto al gobierno, y si el pueblo quería que continuáramos nos iba a dar su voto, y que si no quería, nos lo quitaría. Hemos sido fruto de las organizaciones sociales, de este ascenso democrático de la revolución y enfrentemos pues esas mismas

armas. Y así fuimos al revocatorio. Lo que fue un intento para derrocar al presidente Evo se convirtió en una gran victoria con el 67% de la participación.

En agosto de 2008 hubo un intento de derrocamiento democrático electoral. Superamos esa primera barrera. Derrotados en el ámbito electoral los sectores conservadores inmediatamente fueron a apostar por el golpe de Estado. En septiembre del año 2008, en verdad desde el 29, 28 de agosto, hasta el 12 de septiembre, se dio una escalada golpista en Bolivia. Comenzó inicialmente bloqueando el acceso a los aeropuertos. El presidente Evo, el vicepresidente, no pudieron aterrizar en los aeropuertos de cinco departamentos de los nueve que hay en Bolivia. Días después a estos bloqueos de los aeropuertos, la toma física de los aeropuertos, sectores conservadores atacaron a la policía, a su comandancia, para obligarlas a subordinarse regionalmente al mandato de los sectores conservadores. Logrado esto parcialmente en los siguientes días dispusieron un ataque a las instituciones del Estado. Durante los días 9 y 10 de septiembre, 87 instituciones del Estado: telecomunicaciones, televisión, representantes del ministerio en el ámbito de la administración de las tierras, impuestos internos, fueron tomadas, quemadas y saqueadas por las fuerzas mercenarias de la derecha. Al día siguiente tropas del Ejército boliviano, soldados del Ejército boliviano fueron desarmados por grupos especiales creados por esta gente, y al mismo momento pequeñas células de activistas de la derecha fascista se dirigieron a cerrar los ductos de la venta del gas a Brasil, de la venta del gas a Argentina, y del abastecimiento de petróleo y de gasolina al resto de Bolivia. Era un golpe de Estado en toda la línea. Los que hemos conocido golpes de Estado sabemos que comienzan con el control de los medios de comunicación, de los aeropuertos, de los sistemas de abastecimiento, y luego es la toma de los centros de definición política: el palacio y el parlamento.

Comenzaron con eso, y ahí el gobierno actuó con mucha cautela. Ya habíamos previsto que algo así iba a suceder, la sociología sirve para eso. Y tal lectura del *punto de bifurcación*, como otros conceptos, lo habíamos dialogado con el presidente. Me acuerdo de que el presidente Evo en el año 2008 inició el gabinete, creo que el 2 o 3 de enero a las 5 de la mañana –como nos suele convocar a su gabinete– y nos dijo a todos: "Este año es el momento de la definición. O nos quedamos o nos vamos, prepárense". La sociología dice eso, el punto de bifurcación. Es decir, o las fuerzas conservadoras retoman el control del Estado o las fuerzas revolucionarias se consolidan. El presidente lo dijo de una manera, la sociología lo dice de otra manera, pero es la misma cosa. Nos habíamos preparado para ello. El Estado, el gobierno se preparó. Sabíamos que se venía un momento complicado, que iba a dirimirse en un momento

de fuerza, la estabilidad o el retroceso, y nos preparamos. A través de dos tipos de acciones envolventes. La primera fue un proceso de movilización social general, de todas las fuerzas, que tenía el partido, el campesino, el movimiento indígena, el movimiento cooperativista, barrios, ponchos rojos, ponchos verdes, productores de hoja de coca, del Chapare, de los yungas. Tres meses antes de este acontecimiento se había definido un plan de protección de la democracia en Bolivia. Y entonces cuando comenzaron a darse estos sucesos, estas estructuras de movilización comenzaron a desplazarse territorialmente para defender al gobierno y para acabar con la derecha golpista. Paralelamente hubo una articulación institucional cultivada por el presidente Evo en la redefinición de una nueva función de las Fuerzas Armadas en democracia, hubo también un desplazamiento militar acompañado y en coordinación con los movimientos sociales. Una experiencia extraordinaria, no muy común entre fuerzas armadas y movimientos sociales en una acción envolvente para aislar los núcleos de rebelión y de golpistas.

En medio de estos acontecimientos se dio la masacre de Pando, donde once jóvenes indígenas fueron asesinados brutalmente a sangre fría, algunos a palos, por el gobernador conservador que hoy está en la cárcel, como debe suceder. Y a partir de ese eslabón del bloque conservador, el eslabón más débil, usando la categoría leninista, se comenzó a retomar el control territorial, y ante la presencia de la movilización social y del respeto institucional de las Fuerzas Armadas en defensa de la democracia, las fuerzas golpistas midieron fuerza, observaron posibilidades de esta conflagración de ejércitos sociales y decidieron rendirse y dar marcha atrás. En septiembre de 2008 se dio la victoria militar del pueblo sobre las fuerzas conservadoras de derecha y golpistas. A la victoria electoral se sumó una victoria de movilización social militar que fue completada con una victoria de carácter política. En agosto se dio el revocatorio, en septiembre, el golpe, y en octubre, una gran movilización, encabezada por el presidente Evo, de miles y miles de personas que se dirigieron al parlamento para exigir la aprobación de la nueva Constitución y que se convocara a un referéndum. Más de cien mil personas acompañaron al presidente Evo a bajar de El Alto, a la ciudad de La Paz, y en tres días, sin dormir y sin comer, aprobamos esa ley.

Este fue el punto de bifurcación o momento de confrontación desnuda y medición de fuerzas donde se dirime: o sigues para adelante o vas para atrás, que se da en cualquier proceso revolucionario. En el caso de Bolivia, tuvo tres meses y fue una combinación excepcional de acciones electorales, acciones de masas, y acciones de articulación política. Yo lo quiero mencionar y relevar porque de alguna manera es un aporte en la construcción de los procesos

revolucionarios. No apostar todo a una sola canasta, no apostar únicamente al ámbito meramente legal o electoral, no apostar meramente al ámbito de la movilización únicamente, sino tener una flexibilidad, una combinación de los distintitos métodos de lucha que tiene el pueblo: el electoral, el de la acción de masas, el de los acuerdos y combinación política que permitió que en este octubre se lograra la aprobación de la ley que convocara al referéndum para aprobar la nueva Constitución. Victoria electoral, victoria militar, victoria política, cerraron el ciclo de la crisis estatal en Bolivia.

La consolidación de este ciclo estatal vino posteriormente con tres actos electorales. En enero del 2009 se aprobó la nueva Constitución con el 72% del electorado, en diciembre del 2009 el presidente Evo fue reelecto con el 64%, y el 4 de abril de 2010, el Movimiento al Socialismo - Instrumento por la Soberanía de los Pueblos, logró el control de dos tercios de los municipios de todo Bolivia y de más de dos tercios de las gobernaciones de todo el país.

En Bolivia existen 335 municipios, alcaldías, donde ha habido elecciones. De los 335 municipios, el Movimiento al Socialismo ha ganado solo y con sus aliados alrededor de 250 municipios que representan casi el 70% de la totalidad de los municipios del país. De las nueve gobernaciones en disputa hemos ganado en seis.

La crisis estatal, la transición de un tipo de Estado neoliberal, colonial, a un nuevo tipo de Estado Plurinacional, autonómico y con una economía social comunitaria, ha tenido entonces este intenso período de transición de ocho años y medio. Primera etapa: momento en que se devela la crisis. Segundo momento: empate catastrófico. Tercer momento: acceso al gobierno. Cuarto momento: punto de bifurcación. A partir de ese resultado, la consolidación de una estructura estatal. Hoy Bolivia reivindica, propugna y comienza a construir lo que hemos denominado un Estado Plurinacional, una economía social comunitaria y un proceso de descentralización del poder bajo la forma de las autonomías departamentales, indígenas y regionales. Un Estado complejo.

¿Dónde nos dirigimos ahora? ¿Hacia dónde se dirige este proceso? Permítanme de manera muy breve introducir otro concepto. El concepto de *Estado aparente* y de *Estado integral*. El concepto de Estado aparente es un concepto de Marx que lo utiliza un gran sociólogo boliviano ya fallecido, René Zavaleta Mercado, y el concepto de Estado integral lo utiliza Gramsci. Llamamos Estado aparente a aquel tipo de institucionalidad territorial y política que no sintetiza ni resume a la totalidad de las clases sociales de un país, sino que representa solamente a un pedazo de la estructura social, dejando al margen de la representación a una inmensa mayoría. En términos de la sociología política, podemos

hablar de la inexistencia de un óptimo Estado-sociedad civil. El Estado aparece entonces como un Estado patrimonial que representa y que funciona como propiedad de un pedazo de la sociedad en tanto que el resto de la sociedad (indígenas, campesinos y obreros) se presenta al margen del Estado sin ninguna posibilidad de mediación ni de representación. Ese es el Estado aparente. Estado integral, llama Gramsci, a varias cosas en su reflexión, pero en particular a un óptimo entre cuerpo político estadual y sociedad civil. Y a una creciente pérdida de las funciones monopólicas del Estado para convertirse meramente en funciones administrativas y de gestión de lo público.

Permítanme, utilizando estos dos conceptos, debatir tres tensiones, tres contradicciones y un horizonte en el proceso político revolucionario. La primera tensión y contradicción que no se resuelve teóricamente sino en la práctica: Bolivia, con el presidente Evo, con los sectores sociales sublevados y movilizados ha constituido lo que denominamos un gobierno de los movimientos sociales. Esto significa varias cosas. En primer lugar, que el horizonte y el proyecto que asume el gobierno, de transformación, de nacionalización, de potenciamiento económico, de diversificación económica, de desarrollo de la economía comunitaria, es un horizonte estratégico creado, formado por la propia deliberación de los movimientos sociales.

En segundo lugar, que los representantes que aparecen en el ámbito del parlamento, del congreso, de la asamblea, son fruto en su mayoría de la deliberación asambleística de los sectores sociales –urbanos y rurales– para elegir a sus autoridades que luego son, en algunos casos, elegidas por voto universal y otros por constitución elegida por asamblea. La Constitución actual acepta que en el ámbito de los gobiernos regionales la elección directa de asambleístas o asambleas sea por aclamación, por democracia comunitaria.

En tercer lugar, que los mecanismos de selección del personal administrativo del Estado dejan de ser únicamente en función de meritocracia académica y combinan otro tipo de méritos, otro tipo de calificaciones, como es el haber ayudado a los sectores sociales, el provenir de sectores sociales, no haber defendido dictaduras, no haber participado de privatizaciones, haber defendido los recursos públicos estatales y no estatales. Hay un mecanismo de preselección de la administración pública que pasa por sectores sociales y que combina lo meritocrático académico con otro tipo de meritocracia social. Este horizonte, este proyecto de movimientos sociales, estos funcionarios que emergen de sectores sociales, esta conversación continua y esta aprobación de las medidas estructurales que se toman del gobierno en las asambleas de los sectores sociales movilizados, hacen de nuestro gobierno un gobierno de movimientos sociales.

Pero a la vez estamos hablando de un gobierno del Estado, y todo Estado, de acuerdo con la definición que hemos dado al principio, es un monopolio. Pero entonces aquí hay una contradicción: Estado por definición es monopolio, y movimiento social por definición es democratización de la decisión. El concepto de gobierno de movimientos sociales es una contradicción en sí misma. ¡¿Y qué?! Hay que vivir la contradicción, la salida es vivir esa contradicción. El riesgo es si se prioriza la parte monopólica del Estado; en ese caso ya no será gobierno de los movimientos sociales, sino una nueva élite, una nueva burocracia política. Pero si se prioriza solamente el ámbito de la deliberación en el terreno de los movimientos sociales, se deja de lado la toma de decisiones en el ámbito de la gestión y del poder del Estado. Hay que vivir los dos. Se corre ambos riesgos, y la solución está en vivir permanentemente y alimentar esa contradicción dignificante de la lucha de clases, de la lucha social en nuestro país. La solución no está a corto plazo, no es un tema de decreto, no es un tema de voluntad, es un tema del movimiento social.

Pero esta contradicción viva entre monopolio y desmonopolización, entre concentración de decisiones y democratización de decisiones, tiene que vivirse en un horizonte largo. Ahí viene la categoría de Gramsci del Estado integral. En un momento, decía Gramsci, en que los monopolios no sean necesarios, el Estado actuaría meramente como gestión y administración de lo público y no como monopolio de lo público.

Y esta posibilidad está abierta en Bolivia a partir de dos elementos: por una parte, solo los movimientos sociales, los que están encabezando este proceso de transformación; por la otra, hay una fuerza y una vitalidad comunitaria, rural y en parte urbana, que permanentemente tiende a expandirse, a irradiarse, no solamente como deliberación de lo público, sino como administración de lo público no estatal. Si este pueblo presenta a los movimientos sociales en la conducción del Estado, despliegue, irradiación, potenciamiento de lo comunitario colectivo, de lo comunitario político, en barrios, en comunidades, se potencia y se refuerza. Está claro que esta es la construcción del Estado que estamos haciendo hoy en Bolivia, esta modernización del Estado ya no es la modernización clásica de las élites, de las burguesías nacionales, sino que su tránsito es evidentemente al socialismo.

Lo que estamos haciendo en Bolivia de manera dificultosa, a veces con retrasos, pero ineludiblemente como horizonte de nuestro accionar político, es encontrar una vía democrática a la construcción de un socialismo de raíces indígenas, que llamamos socialismo comunitario.

Este socialismo comunitario que recoge los ámbitos de la modernidad en ciencia y tecnología, pero que recoge los ámbitos de la tradición en asociatividad, en gestión de lo común, es un horizonte. No necesariamente inevitable, como nunca es inevitable la victoria de un proceso revolucionario: es una posibilidad que depende de varios factores. En primer lugar, de la propia capacidad de movilización de los sectores sociales. Un gobierno no construye socialismo, el socialismo es una obra de las masas, de las organizaciones, de los trabajadores. Solamente una sociedad movilizada que expanda e irradie, y que tenga la habilidad de irradiar, de defender, de expandir y de tener formas asociativas, formas comunitarias –modernas y tradicionales– de toma de decisiones sobre la producción y la distribución de la riqueza, puede construir esa alternativa socialista comunitaria.

Lo que puede hacer un gobierno, lo que podemos hacer el presidente Evo, el vicepresidente, sus ministros, es apuntalar, fomentar, respaldar, empujar ello, pero evidentemente, la obra del socialismo comunitario tendrá que ser una obra de las propias comunidades urbanas y rurales que asumen el control de la riqueza, de su producción y de su consumo.

Además, cualquier alternativa poscapitalista es imposible a nivel local, a nivel estatal. Una alternativa socialista, poscapitalista, que supere las contradicciones de la sociedad moderna, de la injusta distribución de la riqueza, de la destrucción de la naturaleza, de la destrucción del ser humano, tiene que ser una obra común, universal, continental y planetaria.

Por eso, rompiendo el protocolo académico, me dirijo a ustedes como luchadores, como estudiantes, como revolucionarios, como gente comprometida que ama a su país, que ama a su pueblo, que quiere otro mundo como indígenas, como jóvenes, como trabajadores. Bolivia sola no va a poder cumplir su meta. Les toca a ustedes, les toca a otros pueblos, les toca a una nueva generación, les toca a otros países hacer las mismas cosas y mejores cosas que las nuestras, pero se trata de hacer, no de contemplar o ver. La pasividad de otros pueblos es la derrota de nosotros. El movimiento de otros pueblos es nuestra victoria. Por eso aquí, les venimos a decir en nombre del presidente Evo y del mío propio: nosotros estamos haciendo lo que el destino nos ha colocado al frente, y no duden un solo segundo, que solamente la muerte detendrá lo que venimos haciendo, que mientras tengamos algo de vida, un átomo de vida, el compromiso con este horizonte comunitario socialista de emancipación de los pobres, los indígenas, los trabajadores, será nuestro horizonte de vida, de trabajo y de compromiso.

Les digo honestamente que no hay nada más hermoso que nos haya pasado en la vida que vivir este momento, y haber acompañado al presidente Evo y acompañar esta insurgencia de los pobres, de los humildes, de la gente despreciada y marginada. Pero no puede eso detenerse ni solamente observarse: es la contribución que hace el pueblo boliviano con una profunda humildad a los procesos de transformación del continente y del mundo. Ahora quienes tienen que actuar son ustedes, los jóvenes, los trabajadores, los profesionales, los comprometidos, quienes con su propia experiencia, su propia capacidad, su propia historia, tienen que asumir el reto de construir otro mundo, un mundo distinto, un mundo donde nos sintamos todos contentos y felices, porque en otros términos eso es lo que llamamos socialismo, un mundo de la socialización, de la felicidad y de la riqueza para todos.

2. Del Estado aparente al Estado integral*

Muy buenos días a todos ustedes. Permítanme saludar y agradecer emotivamente a nuestra querida rectora de la Universidad Nacional de Córdoba, a la vicerrectora de la universidad, a nuestra embajadora de Bolivia acá en Argentina, a cada uno de los rectores y rectoras que vienen de las distintas universidades de Argentina y de América Latina; aquí mi rectora también de la Universidad Mayor de San Andrés, que es mi jefa en verdad. Un saludo también muy respetuoso a los profesores y profesoras, a los académicos, decanos, a cada uno de los estudiantes que están aquí presentes y en particular a mis hermanos bolivianos, que se han hecho presentes en este momento en esta universidad. Muchas gracias, muchas gracias.

Quiero en principio agradecer enormemente a la rectora, a cada uno de los académicos que han tomado la decisión de otorgarme esta honrosa designación. Muchas gracias, señora rectora; muchísimas gracias, señora vicerrectora. Me siento muy emocionado, primero, por estar aquí en Córdoba; no conocía Córdoba, gracias por permitirme venir a conocer, aunque sea unas horitas esta hermosa ciudad. Gracias por estar en esta universidad que tanto le ha dado a América Latina, cuna de la revolución; la huella que dejó Córdoba a principios del siglo XX aún sigue vigente en gran parte de las universidades latinoamericanas. Además, es la universidad que ha recibido a mi presidente. Triple honor para mí estar en este lugar. Estimada rectora, muchísimas gracias por esta premiación, que la recibo a nombre del pueblo de Bolivia, a nombre de la gente sencilla, de ese pueblo tan luchador, tan trabajador, tan esforzado que ha levantado cabeza y que camina ahora con dignidad frente al mundo y frente a la historia. A nombre de ellos les agradezco.

* 25 de octubre de 2012. Presentación en la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=-SsrwkhKns0.

Cuando me preguntaban cuál podría ser el título de la charla que podía yo venir a brindar acá con ustedes en este momento tan especial, propuse el concepto o el título de la charla en torno al Estado. Porque hoy por hoy representa una de mis obsesiones, no solo académicas –siempre tuve una preocupación en torno al Estado, pero de este lado de los movimientos sociales–, sino ahora también porque estoy en el Estado. Provisionalmente, eventualmente, estoy dentro del Estado, soy un funcionario público más y como tal tengo que esforzarme por saber lo que estoy haciendo, dónde estoy caminando e intentar utilizar mi experiencia temporal en función del Estado para escudriñar, para brindar elementos que ayuden a entender una institucionalidad presente –a veces de mala manera, a veces de buena manera– en la historia de los pueblos del mundo, en la historia de América Latina y en la historia en particular de mi país.

Aunque vaya a hacer uso de algunas categorías académicas y de algunos autores que los leemos en la universidad, si estudiamos filosofía o estudiamos sociología o ciencias políticas, mi interés es contribuir desde donde estoy. Soy un funcionario público, conozco ciertas cosas, estoy en medio de una trama de relaciones y cómo eso puede ayudar para develar el funcionamiento de esta institución en función de la sociedad, en función del potenciamiento de la sociedad. Entonces, mi acercamiento al Estado –aunque lo haga con herramientas académicas– está basado y orientado con una intencionalidad clara: la sociedad, el potenciamiento de sus capacidades organizativas, administrativas, regulatorias, económicas.

Y está claro que no solamente fue y es una obsesión mía el tema del Estado, sino de muchos autores hacia atrás. Me agarro de una frase de Hegel, reveladora, que al comenzar un capítulo de su libro, introduce la preocupación o la mirada en torno al misterio del Estado. Hay algo de misterioso en el Estado, no solamente por el hecho de que es una institucionalidad de mandos, de jerarquía, de normas; sino fundamentalmente porque al interior del Estado se da una conversión, que Hegel la califica de misteriosa, de los intereses particulares en intereses generales. Esta conversión de lo particular en lo general, de lo individual en lo colectivo, tiene en la máquina estatal un escenario privilegiado, no el único, pero un escenario privilegiado de realización. Y a esta realización Hegel le llama el misterio, el misterio del Estado. No voy a regresar a los autores clásicos del Medioevo, en la Roma o la Grecia clásica; prefiero detenerme en los autores más contemporáneos, de la modernidad. Los contractualistas, por ejemplo, Hobbes, Locke, Rousseau, que a su modo van introduciendo elementos que ayudan a armar el conjunto de categorías en torno a esta entidad altamente

misteriosa llamada Estado. No se olviden que también Marx va a calificar de la misma manera, o parecida, a la mercancía (tiene un subtítulo acerca de cómo la mercancía se convierte en una entidad altamente misteriosa); Hegel, algunas décadas atrás, había calificado al Estado como misterio.

Es Hobbes quien al tiempo de retratar al Estado como ese gran Leviatán (ese gran poder omnipresente, que es el lugar donde la conflictividad natural entre las personas encuentra un punto de atemperamiento y de contención) llama al Estado como la unidad de todos en una misma persona. Él explicará que el Estado se construye al momento en que una persona acepta entregar la capacidad de mando, de gobierno, en tanto el resto de las personas también van a entregar esa misma capacidad de mando. De ahí la lógica contractual. Pero no me preocupa tanto la lógica contractual como esta idea que refiere Hobbes del Estado como el lugar de la *unidad* de todos en una misma persona o en un mismo colectivo de personas. En la misma corriente contractualista, Locke va a introducir el concepto también del *acuerdo*, del acuerdo entre personas, con la particularidad de que ese acuerdo, ese contrato que hacen las personas, va a estar basado en la garantía de la propiedad privada que esas personas poseen. Sin embargo, es Rousseau el que más me llama la atención, cuando a partir de esta lógica contractual, introduce la categoría de la *voluntad general*. El Estado como voluntad general.

Hegel, que retoma y a la vez intenta superar estas interpretaciones, al tiempo de calificar al Estado como un misterio va a justificar la presencia y la formación del Estado a partir de la preservación de la unidad de la *sociedad civil*. Es en el Estado donde la sociedad civil encuentra por fin su unidad, habida cuenta de que en la sociedad civil las personas y las corporaciones se diferenciaban, en su tiempo, por sus intereses materiales, por sus preocupaciones, por sus derechos y por su propia estructura propietaria. Unidad de todos en la misma persona, voluntad general, preservación de la unidad (y/o colectivo, según Kant); cada una de estas lecturas va acercándose al Estado en torno a la preocupación acerca de cómo es que personas que viven en un territorio (puede ser Argentina, Francia, Bolivia, Brasil o Estados Unidos), personas tan diversas (que tienen experiencias personales diversas, que tienen trabajos diversos, que tienen propiedades personales diversas, niveles educativos diversos); cómo es posible que esas personas, que son singulares cada una, diferentes unas de las otras, cómo es que se gobierna y se mantiene la unidad de ese colectivo. ¿Qué es lo que mantiene unidas a personas de distintas regiones, de distintas clases sociales, de distintas experiencias, dentro de un país? La clave de todos estos autores es la *unidad*. Esta diversidad de personas, esta diversidad de regiones,

esta diversidad de oficios, esta diversidad de propiedades, esta diversidad de experiencias, logran un *régimen de unidad*. A ese régimen de unidad es a lo que van a llamar el Estado. Pero no se trata de un tipo de unidad cualquiera. Las iglesias también forman un tipo de unidad de carácter espiritual, a veces las iglesias devienen en ideología del Estado; pero las iglesias no son Estado, a excepción del Vaticano. La preocupación es cómo se logra este nivel de unidad, no solamente en el ámbito espiritual –que ayuda a la construcción de la unidad– sino en el ámbito de la vida pública, de la vida política, de la *civitas*.

El debate en el siglo XVIII, luego en el XIX y hasta el XX, será quiénes logran ser unificados: inicialmente serán únicamente los hombres, los hombres que tienen propiedad; luego gradualmente y bajo sospecha, las mujeres; luego gradualmente y bajo sospecha, vigilancia y control, los jóvenes; y al final, luego, bajo vigilancia y sospecha, los indios en el caso de América Latina. En ese orden. Así se fueron construyendo en América Latina los Estados republicanos.

Pero ¿qué es o dónde radica la unidad sustancial? ¿Dónde radica lo que une, lo que aglutina, lo que cohesiona, lo que da lugar a esta *voluntad general* rousseauniana? Creo que los mismos autores, en sus reflexiones dan los elementos claves de su entendimiento de la función y la génesis del Estado. *Unidad más voluntad general: lo universal*. Es decir, la primera reflexión que nos dan estos autores es que se construye la unidad de una sociedad diversa en torno a la formación del concepto práctico de lo universal. En el fondo –y es una categoría que luego la voy a usar hasta el final de la charla– en el Estado encontramos la formación de una forma viva, de una *forma práctica de lo universal*. Pero ¿cuáles son los componentes de este universal, de esto que aparentemente está en todos a pesar de nuestras diferencias? Podemos vivir en el campo o en la ciudad, pero tenemos algo en común; podemos ser empresarios o podemos ser obreros, pero tenemos algo en común; podemos ser de una región distinta a otra región, y nunca conocernos, pero tenemos algo en común. ¿Cuál es este contenido de lo universal que permite unidad, igualación y constitución de la voluntad general? Al menos tres cosas.

Dejo de lado los autores y ya me pongo a ver la historia de las democracias contemporáneas y de la formación de los Estados contemporáneos. ¿Cómo se ha ido construyendo esta unidad en torno a la universalidad, esta unidad en torno a algo que es común a todos y que permite el funcionamiento de la lógica estatal en las sociedades modernas? La unidad dada por el voto. No importa de dónde seas, no importa qué profesión tienes, pero tienes tu derecho a voto. No importa cuánto ganes, no importa cuánto sea tu propiedad, pero tienes derechos políticos. No importa cuál sea tu formación académica, pero tienes

igualdad jurídica. Es decir, en cierta manera, el Estado moderno ha ido consolidándose, expandiéndose, redondeándose, produciéndose, a medida que va construyendo esta lógica de unidad en torno a la igualdad jurídica básicamente desde el siglo XVIII, en torno a los derechos políticos básicamente en el siglo XIX y principios del siglo XX, y en torno al voto universal que es una conquista desde mediados del siglo XX para adelante.

El segundo eje de la construcción de la universalidad es la llamada voluntad general, que la tiene el Estado o que, al menos, simula tenerla (esa va a ser la crítica de Marx). El Estado simula, o tiene que esforzarse, que sus decisiones abarcan a todos. Una decisión que toma el Estado abarca al conjunto de la población: las llamadas políticas públicas. En segundo lugar, el Estado será más Estado, es decir, más sólido en la lógica democrática contemporánea, si esas decisiones que abarcan a todos son tomadas por todos: la lógica representativa de la formación de los poderes. Elecciones municipales, elecciones regionales, elecciones nacionales, conformación de los representantes del pueblo que supuestamente resume la diversidad social y ese todos construido así toma decisiones para todos. Por último, esa decisión tomada para todos tiene como objetivo beneficiar a todos. Hay voluntad general en tanto los Estados van logrando entonces esta "administración de los todos". Este es uno de los componentes objetivos de la universalidad: se toman decisiones para todos, supuestamente todos toman las decisiones mediante democracia representativa y, por último, se toman para beneficiar a todos.

Por último, los componentes de la universalidad no pueden dejar de lado el tema de la coerción, que ya lo visibilizó Hobbes cuando sobreponía al interés individual la posibilidad de que el Estado, el Leviatán, tuviera que tomar medidas de fuerza para disciplinar a los que no estuvieran de acuerdo con esa lógica contractual que atenuara la conflictividad y la guerra de todos contra todos. Unidad, voluntad general, coerción legítima, voto universal, derechos políticos, igualdad jurídica, decisión que abarca a todos, decisión tomada por todos, decisiones que toman a todos, vendrían a ser entonces los componentes objetivos de la construcción moderna de la universalidad estatal.

Pero aquí hay un punto de quiebre: Marx. Marx dice: evidentemente, el Estado es una forma de comunidad, es una forma de un *yo colectivo*, para recoger las palabras de Kant. Pero Marx dice: es un *yo colectivo falseado.* Marx dice: es una *comunidad ilusoria.* En un texto hermosísimo de 1844, en esos famosos *Manuscritos de 1844* cuando está Marx debatiendo con la filosofía del Estado, del Derecho de Hegel, introduce esta categoría en su manera de abordar y de

criticar a Hegel. Es una comunidad el Estado, pero es una comunidad ilusoria. Luego voy a trabajar este concepto de la *comunidad ilusoria*.

Siguiendo a Marx, pero desde otro enfoque, Weber introducirá la categoría del *monopolio*. Marx ya había hablado del concepto del Estado como ese pequeño grupo que administra los negocios en las sociedades capitalistas modernas, un pequeño grupo que administra los negocios generales de los capitalistas; estaba hablando de una concentración de decisiones. Weber va a clarificar esto mediante el concepto del Estado como una corporación que logre exitosamente la retención del monopolio de la coerción legítima. Y en esa lectura, recogiendo la parte de la legitimidad y del monopolio, en sus textos desde los años 60 hasta que murió, el profesor Pierre Bourdieu introduce el concepto del *monopolio de lo universal*. El Estado como el monopolio de lo universal, que es donde quiero detenerme. Desde Hobbes, que va construyendo la idea de la unidad en la diversidad, de la voluntad general y lo universal, hasta el Estado como la institución que organiza el monopolio de lo universal en las sociedades contemporáneas.

¿Qué podemos resumir a partir de la crítica marxista a los contractualistas y a Hegel? Que el Estado es una comunidad; eso nunca lo podemos perder de vista y lo pongo desde nuestra posición como gobierno. El Estado es una comunidad. En cierta manera, el Estado no puede dejar de funcionar como comunidad, no puede dejar de funcionar como el lugar donde se toman decisiones para todos. El lugar donde se está precautelando el bienestar de todos; donde el individuo, el interés individual, y el interés corporativo –local, regional o sindical– tienen la obligación de volverse comunidad política integral. Lo vivimos a diario con el presidente Evo. Unos compañeros que en el año 2003 se sublevan en El Alto y no piden que el gas y el petróleo, que se produce en una región más larga, llegue a El Alto. Esos alteños, que se hacen matar defendiendo al gas, dicen "que ese gas sea para todos": momento de universalidad. "Que no se venda a Chile, que no se venda a Estados Unidos, que el gas sea de nosotros, que sea pa' los bolivianos, que se nacionalice": momento de universalidad. Y lo que hace el presidente Evo cuando llega al gobierno es nacionalizar el gas y el petróleo: momento de universalidad y base de su legitimidad y de su continuidad. Pero también hay momentos no universales de la acción colectiva cuando, por ejemplo, un sindicato nos dice: "compañeros queremos que las reservas internacionales que son de todos sirvan para mi aumento de salario como gremio". Tiene derecho, pero también tiene derecho el resto. Y si yo agarro las reservas internacionales y las convierto en salario para los médicos, ¿qué hago con el salario de los mineros?, ¿qué hago con el salario de los profesores?, ¿qué hago

con el salario de los académicos?, ¿qué hago con los salarios de los que trabajan en los oficios municipales?: momento de corporativismo. Y entonces el Estado, y nosotros como funcionarios temporarios del Estado, lidiamos entre satisfacer un interés corporativo local o un interés general. No es que los gobernantes no actúen corporativamente, de hecho lo hicieron cuando en Bolivia por ejemplo se privatizó el gas, el petróleo, las telecomunicaciones, la energía eléctrica; no actuaban como cuerpo universal, sino actuaban como cuerpo privado. Porque al privatizar un recurso público lo que estaban haciendo era convertir lo universal, lo que es de todos, lo estaban convirtiendo en lo que es de pocos; en lo que es de unos, de un pequeño gremio, en este caso las trasnacionales. Y cuando viene el presidente Evo y revierte eso, y convierte lo que había sido expropiado por las trasnacionales en propiedad del Estado, lo que hace es reivindicar lo universal, frente a lo privado, a lo corporativo y a lo local.

El Estado, entonces, es pues una comunidad, es un lugar de igualación, es un lugar donde se disuelve lo individual en una comunidad política general y donde se tiene que pensar, se debe pensar por todos; no siempre sucede eso –y ahí vamos a introducir el concepto de *Estado aparente*– pero en la definición clásica del Estado, el Estado debería ser el lugar donde se piensa y se actúa para todos. Lugar de igualación de todos, lugar donde se piensa y se actúa para todos y el lugar donde lo individual se disuelve en la comunidad, en el colectivo, en el común. En ese sentido, el Estado es una comunidad. Pero también, dice Marx, es una *comunidad ilusoria*. Si nos quedamos solamente con comunidad, corremos el riesgo de absolutizar el Estado y dejar de ver que el Estado es monopolio, es concentración. Si dejamos de lado que el Estado es comunidad y solamente es ilusorio, entonces de ahí salen todas las lecturas en torno a la política por fuera del Estado, la política individual... un poco el anarquismo es eso ¿no?: dejar de lado al Estado, renunciar al Estado y buscar vías alternativas dentro de la sociedad civil para llevar adelante transformaciones, pero dejando de lado que hay un momento de comunidad real, histórica y material, construida no solamente en las instituciones, no solamente en los derechos, en los servicios, sino también construida en la mentalidad sedimentada y en los hábitos sedimentados en la gente. De ahí que la definición marxista es muy precisa: es una comunidad, pero nunca olvides que es una comunidad ilusoria. No es que no es comunidad, sino que es una comunidad "ilusoria" (quizás la definición en el alemán es "invertida").

¿Qué está significando que es una comunidad ilusoria? Que piensa y actúa por todos, pero en unos más que en otros; que toma decisiones por todos, pero donde unos tienen más capacidad de decisión que otros; que toma decisiones

para beneficiar a todos, pero donde unos tienen más beneficios que otros. Es una comunidad ilusoria, es una comunidad a medias, es una comunidad partida, pero es comunidad. Este es nuestro dilema como marxistas que participamos en procesos revolucionarios desde tiempos de Lenin: hay que abolir el Estado, pero necesitamos también al Estado. O en la lucha sindical: hay que dejar de lado el Estado porque es una maquinaria opresora, pero también el Estado nos garantiza los derechos, y si no lo utiliza el sindicalista, no lo utiliza la comunidad, no lo utiliza la universidad, lo va a utilizar la inversión extranjera, lo va a utilizar el empresario extranjero, lo van a utilizar fuerzas conservadoras.

Es un dilema práctico, es un dilema cotidiano. Los autores lo trabajan con sus teorías filosóficas bien bonitas, pero esa filosofía nos alumbra porque nos ayuda a resumir en palabritas las angustias cotidianas, experiencias cotidianas que a veces no las sabemos explicar y en una palabra el filósofo o el sociólogo o el politólogo te la resume y te revela cosas que has vivido pero que no has comprendido. Esa es mi manera de acercarme a los libros: no como el lugar de las realidades, sino como el lugar de las revelaciones de cosas que uno las vive, las siente y a veces no encuentra cómo explicarlas, y una categoría del libro, una reflexión del autor te permite "ah, ahora sí... pues sí, así había sido", y sobre eso el siguiente paso, es un tema práctico de andar.

El Estado es un momento de construcción de lo universal, pero es un universal monopolizado por pocos: esa es para mí la clave del misterio hegeliano del Estado. El Estado no puede funcionar sin el ámbito de lo universal, de los derechos, de las garantías, de las distribuciones universales, de las igualaciones universales. Pero lo hace a partir de la acción de pocos, de un monopolio, de pocos que deben tener la habilidad –y en eso va a radicar la hegemonía, ahí nos ayuda Gramsci– de convertir la decisión de pocos en una decisión de muchos. Eso es lo que Gramsci llamaba la capacidad de dirección de un bloque social sobre el resto: una clase domina no porque aplasta a otra y la margina; una clase domina porque es capaz de tomar decisiones, ella, que satisfacen parcialmente las necesidades de otras clases que no son ella misma. Es decir: es dirección, no es solamente imposición. En este misterio del Estado hegeliano, mi punto de vista radicaría en esto: ¿cómo lo universal se toma a partir de lo particular? El Estado es una relación entonces paradojal: el Estado es lo general, pero desde la vigencia de lo particular; el Estado es la construcción de lo universal, pero desde el monopolio de pocos; el Estado es unidad, pero desde la división. El Estado es una relación paradojal, la más cotidiana que tenemos en la vida y en eso radica su misterio. Y en eso radica la construcción, la consolidación o la debilidad de los Estados contemporáneos, modernos.

¿Cómo superar esta ilusión donde personas diferentes se unifican? ¿Cómo superar esta ilusión donde unos pocos toman decisiones por los demás mostrando que son decisiones de todos? ¿Cómo se construye pues comunismo, cómo se construye el comunitarismo universal, si ustedes quieren? Y ahí rescato un concepto de Gramsci, este filósofo marxista italiano de principios del siglo XX, que introduce una categoría que es el concepto de *Estado integral*. Les leo el concepto de Estado integral en Gramsci: "El elemento Estado-coerción –dice Gramsci– se puede imaginar extinguible a medida que se reafirman elementos de sociedad regulada, o Estado ético, o sociedad civil". Es una fórmula medio críptica la que nos da ahí Gramsci. Intento traducirlo al uso contemporáneo: el Estado integral sería el momento en que la sociedad absorbe las funciones unificadoras del Estado y en que el Estado va transfiriendo a la sociedad funciones de gobierno. El Estado deja gradualmente el monopolio de la coerción y va igualando material y realmente a la sociedad. El concepto de Estado integral gramsciano nos permite observar o salir de esta disyuntiva: "si me meto al Estado soy reformista", "si me alejo del Estado soy impotente y testimonial", que es un poco la disyuntiva entre marxistas y anarquistas, ¿no? Si te metes al Estado eres un reformista porque estás dentro de la maquinaria del Estado que te ha absorbido; si te alejas del Estado lo que haces es testimonio de tu pequeña colectividad aislada que se dedica a pensar bien los sábados por la tarde, pero que no influye en el resto de la sociedad. ¡Quieres eficacia!: estás en el Estado, pero te puede comer el Estado. ¡Te sales del Estado!: pierdes eficacia, pero mantienes pureza. Es una disyuntiva que la vivimos los compañeros que queremos cambiar al mundo, de una u otra manera. El concepto de *Estado integral* me ayuda para salir de esta disyuntiva. Así como el concepto de Marx, *comunidad ilusoria*, ayuda a entender la doble dimensionalidad del Estado, como conjunto de derechos pero como conjunto de monopolios, como construcción de lo universal pero construcción de lo universal a partir de monopolios y de núcleos; el Estado integral te permite salir de la disyuntiva de por fuera del Estado o dentro del Estado. Es desde la sociedad que se construye poder, eso está clarísimo, pero no es aislándote del Estado que se consolida ese poder. Porque al fin y al cabo el Estado es un momento de la sociedad –definición gramsciana–. El Estado no es algo que está fuera de la sociedad. El Estado es una síntesis invertida del orden social. Tú no puedes renunciar al Estado, porque si renuncias al Estado estás renunciando a la propia sociedad de la que el Estado es una imagen invertida. Pero tienes que tomar en cuenta permanentemente que ese Estado, síntesis invertida y enajenada de la sociedad, es enajenada, es ilusoria y tiene que ser transformada desde la propia sociedad. Uno no puede

optar por sociedad o Estado, es una unidad. Y si optas por la sociedad tienes que optar transformando el Estado y si transformas el Estado tienes que optar que esa transformación es porque la sociedad se reapropia de la función estatal. Si te quedas como un funcionario del Estado, puede ser un buen gobierno, pero ya no estás en la revolución. Si te quedas solamente desde el lado de la sociedad sin transformar el poder del Estado, puedes ser un buen teórico, académico y agitador de café, pero no has transformado tu sociedad.

¿Cómo veo en Bolivia esta dinámica de Estado integral? Aquí quiero recoger otra categoría de un sociólogo boliviano, maestro de muchos de los bolivianos, René Zavaleta; sociólogo que vivió en el exilio, murió hace muchos años, hace más de treinta años. Introdujo un concepto hermosísimo, en esta misma lectura de cómo se construye y se forma el Estado: el concepto de *Estado aparente*, que es distinto del concepto de comunidad ilusoria. Marx estaba hablando en términos del concepto moderno de Estado, democrático; es comunidad pero ilusoria, nunca te olvides, porque no somos iguales y porque hay monopolios. Zavaleta introduce otro concepto más aplicado para la realidad de Bolivia y quizás algunos otros países de América Latina, que es el concepto de Estado aparente. ¿A qué le llama Zavaleta Estado aparente? A aquel Estado que ha renunciado a la universalidad, aquel Estado que ha renunciado a la construcción de la unidad y que deliberadamente ha asumido que solamente va a representar a unos, va a organizar a unos, va a beneficiar a unos, dejando de lado a otros, en contra de otros, frente a otros: Estado aparente. En el caso de Bolivia, podemos hablar de la existencia previa a los tiempos de Evo Morales, el presidente Evo Morales, de este Estado aparente. En una sociedad boliviana donde el 60% de los bolivianos son indígenas, el Estado boliviano (sus normas, sus jerarquías, sus representaciones, sus funcionarios, sus autoridades, su discurso) estaba organizado como contención (es decir como resistencia, es decir como casamata, es decir como feudo encerrado) bajo unas gigantescas paredes frente al asedio, frente a los indígenas. Es una sociedad donde los indígenas siempre fueron mayoría y nunca hubo indígenas gobernando Bolivia. ¿Cómo es eso? Ni en presidencia, ni en vicepresidencia, ni en ministerios, ni en cortes supremas, ni en gobernaciones, ni en municipios, ni en prefecturas, ni en ningún lugar. Es más, el Estado –desde la formación en 1825 del Estado republicano– se había formado en guerra contra los indígenas, en asedio permanente a los indígenas, y la mentalidad estatal era la del cerco y de cómo derrotar el cerco de los indígenas, que se vinculaban con el Estado bajo la lógica de la guerra, o el silencio hasta otro momento de guerra, silencio, otro momento de guerra, y no bajo la lógica de la presencia y de la incorporación. Eso se rompe con

Evo Morales. Con Evo Morales tenemos un presidente indígena, un canciller, unos ministros, unas asambleístas, tenemos miembros indígenas de la Corte Suprema: tenemos el mundo indígena irrumpiendo en el Estado, rompiendo esta lógica de Estado aparente.

Llamamos Estado aparente a la acción deliberada de los gobernantes y de su institucionalidad de crear un *apartheid* social. Sudáfrica, antes de Nelson Mandela, era un ejemplo de Estado aparente: un Estado de pocos, donde los derechos, lo universal, la unidad era de unos cuantos y el resto son simplemente estorbos de la convivencia y de la civilidad construida en cuatro paredes. Bolivia fue un ejemplo, hasta el 2005, de Estado aparente. Un Estado construido en contra de lo indígena, en contra de la indianidad, en contra de la cultura y en contra de la mayoría de los pueblos indígenas.

Pero no solamente por eso fue un Estado aparente, en el sentido zavaleteano, sino por dos motivos más. Si hacemos caso a Hobbes, a Hegel y a Kant, el Estado tiene que unificar a todos, de distintas clases, de distintos lugares y de distintas procedencias. Pero ¿qué pasa con un Estado en el que el poder se concentra en una región y el resto de las regiones son dejadas de lado, donde el poder se centraliza y no hay desconcentración territorial del poder, donde el Estado se centraliza en una o en dos ciudades y el resto del campo y las regiones quedan bajo el mando del patrón o del hacendado, que se asume él mismo como Estado, como Estado patrimonial? Tiene una forma, entonces también, de Estado aparente, bajo la forma de centralización territorial del poder y abandono territorial de las decisiones. Es el caso de Bolivia también. Cuando Bolivia perdió el Pacífico y cuando Bolivia perdió el Acre en el norte de Bolivia, zona amazónica –Bolivia era básicamente un país amazónico más que andino, dos terceras partes de Bolivia eran amazónicas–, cuando perdimos, en el caso del Acre, para llegar hasta el Acre los soldados que partieron de La Paz tardaron un año. ¿Qué clase de Estado es ese que para defender su territorio tarda un año? Estado aparente. Porque todo estaba concentrado en Sucre o en La Paz y el resto de la territorialidad no era territorialidad estatal. Era de quien sea: del hacendado, del extranjero, del gomero, del siringuero, del que extrae la goma o la cacea; pero no era soberanía estatal. Buena parte de la amazonía de nuestro país, aún todavía, es muy dificultosa de llegar; puedes llegar nomás en avioneta, porque no hay carreteras, aún en pleno siglo XXI. Es una cosa que gradualmente vamos superando, pero les doy una imagen de esta idea del Estado aparente bajo la lógica de lo territorial. Sería esta: un Estado que ha abandonado la soberanía de su territorio y que ha concentrado los derechos,

las tomas de decisiones y los beneficios colectivos en un par de lugares centralizados al margen del resto de la territorialidad que supuestamente le pertenece al Estado. Estado aparente.

Pero hay una tercera dimensión de la apariencia estatal, a partir no solamente de la presencia de lo indígena, sino de la presencia de otra lógica civilizatoria que marca lo indígena. Lo indígena en mi país, y en muchos países donde todavía hay presencia indígena, no solamente es población que porta una cultura, un otro idioma, un otro baile, un otro color de piel, que hay en América Latina en todas partes; lo indígena también es una manera de organizar el mundo, una manera de organizar las fuerzas productivas, técnicas y asociativas, una manera de organizar la forma política, el sistema de autoridad y las formas de conocimiento y de producción. Es decir, es una lógica civilizatoria que va más allá del idioma y de la piel, que tiene que ver con una construcción material y simbólica del mundo. Y entonces en mi país, tiempo atrás, las autoridades, las leyes, los códigos eran una copia fiel de lo que se producía en París, en Londres o en Nueva York. A veces hasta la traducción en inglés venía, porque no había un buen traductor. Teníamos unos excelentes códigos de justicia que copiaban exactamente los códigos napoleónicos. Teníamos unos excelentes sistemas de administración pública que querían copiar eficientemente la lógica administrativa inglesa o la alemana, según lo que estaba de moda en el tiempo. Pero Bolivia no es Inglaterra, no es Estados Unidos, no es Francia; no hablamos francés, ni vivimos como franceses, ni comemos como franceses; ni nuestra organización territorial es como Francia, ni nuestra experiencia es de Francia, ni hemos atravesado por la formación de la individualidad de Francia. Somos otra cosa. Pero las élites que gobernaban Bolivia siempre se reflejaban en algún europeo y lo que era suyo, lo que era real, era lo despreciable. Siempre veían a Bolivia como una especie de fábrica o hacienda para explotar; pero la vida, lo deseable, lo imaginado, lo valorable, lo alcanzable, lo imitable, siempre se movía bajo moldes europeos o norteamericanos. Entonces nos creíamos muy liberales en una sociedad que no es liberal. En una sociedad de fuerte presencia de comunidades indígenas y de fuerte presencia de sindicatos obreros, el liberalismo –un individuo un voto, el individuo por encima de lo común– es apenas una construcción local, más citadina y urbana, cuando el resto es más colectivista, más corporativa, en el sentido moderno del término. Es decir, más de cuerpos territoriales unificados donde no se ha producido la separación entre sociedad civil y sociedad política –usando los conceptos de los contractualistas–, donde está fusionado. ¿Qué liberal tiene un sindicato como el del presidente Evo en el Chapare o de otro compañero en el altiplano, donde el

derecho individual a la tierra, por ejemplo, está subordinado al compromiso y a las responsabilidades del individuo con la comunidad y con el sindicato? De tal manera que incluso la autoridad del sindicato está por encima del título de propiedad del Estado. Uno puede tener su título de propiedad del Estado, pero si no cumple las funciones de autoridad, de servicio comunal, el título no sirve y se le puede quitar. ¿De qué tipo de liberalismo se puede hablar ahí, donde lo que prevalece no es el individuo aislado (base del liberalismo), sino que lo que prevalece es el cuerpo, el colectivo, el común local como fuerza suprema de autoridad económica, de autoridad política, de autoridad judicial? ¿De qué tipo de lógica romana del derecho se puede hablar en una comunidad agraria donde quien castiga o quien previene el delito no es el juez, no es el fiscal, sino es la asamblea de la comunidad y la autoridad de justicia que rotativamente se va eligiendo cada año en una comunidad? Es pues otra civilización. No es una civilización separada con cuchillo: tiene sus vínculos, sus trasvases con la lógica moderna, industriosa, liberal, urbana; pero también tiene sus diferencias. Nosotros hacíamos leyes, tomábamos decisiones económicas, hacíamos cálculos de inversión a partir de la lógica moderna, liberal, industriosa que solamente abarca al 30% de la población de Bolivia, mientras el otro 70% se mueve bajo otras lógicas de organizar la economía, de organizar la vida, de organizar la justicia, de organizar el entendimiento de lo político. La victoria del presidente Evo, por ejemplo, en lugares del campo uno ya la sabe 15 días o un mes antes. No por las encuestas: porque el sindicato ya ha decidido que va a votar por Evo Morales en una asamblea. Y si uno va registrando ya sabe un mes antes quién va a ganar, si van a estar los votos divididos o va a ser un triunfo de alguien. No es el voto individual que hacemos nosotros: en nuestra casa, conversamos con la señora y luego vamos a depositar nuestro voto. Así vivimos buena parte de nosotros. En Bolivia también una parte de los bolivianos vivimos así. Pero otra parte importante de los bolivianos no toma así las decisiones, como un hecho ético e individual, sino como un hecho corporativo, comunal. Y esa es una lógica de lo político, una lógica de la autoridad, una estructura política en movimiento. Entonces, si uno tiene un Estado que se imagina liberal, moderno, industrioso frente a una sociedad donde solamente un pedazo es liberal, moderno, industrioso pero otro pedazo es comunitario, sindical, asambleístico; si el Estado no reconoce esa diversidad, es un Estado aparente y eso es lo que era Bolivia: un Estado aparente, no solamente porque marginaba a los pueblos indígenas, no solamente porque centralizaba el poder territorial dejando vacío el resto del territorio, sino porque también desconocía en sus funcionamientos orgánicos, institucionales, estas otras lógicas organizativas de la justicia, de la

política y de la economía; que no son liberales, que no son modernas ni premodernas, son simplemente otras. Estado aparente.

En buena parte, la crisis que ha vivido Bolivia entre el año 2000 hasta el año 2005 tiene que ver con el afloramiento de esta inconsistencia del Estado aparente, de esta debilidad del Estado aparente. Porque quienes emergen en la palestra política son los que no estaban en el Estado: los indígenas; quienes se hacen presentes con una reivindicación territorial son las regiones que no eran tomadas en cuenta por el centralismo; quienes emergen con sus prácticas y hábitos organizativos son esas estructuras comunales, sindicales, agrarias y urbanas que no habían sido reconocidas en el funcionamiento orgánico del Estado: sublevaciones, casi guerras civiles, enfrentamientos, golpe de Estado, cinco presidentes en cinco años, crisis estatal. El Estado Plurinacional es el intento, el esfuerzo, el intelecto colectivo boliviano, que ha buscado resolver estas inconsistencias, estos desencuentros entre Estado aparente y sociedad diversa, entre sociedad multicultural, plurinacional y Estado monocultural, entre Estado monoorganizativo y una sociedad pluriorganizativa o pluricivilizatoria. La plurinacionalidad entonces tiene esas dos vertientes como devenir. No solamente el reconocimiento a la diversidad cultural y lingüística de Bolivia –tenemos treinta y seis naciones, treinta y dos idiomas–, construcción de pluriculturalidad en el sistema educativo, en la administración pública, en la universidad, en las Fuerzas Armadas, en la policía, en los textos, en la narrativa histórica; sino también somos una sociedad pluricivilizatoria, es decir, que tiene lógicas distintas de organizar la economía, la política y la justicia. Entonces de ahí en el Estado Plurinacional la existencia, por ejemplo, de dos jurisdicciones en el ámbito de la justicia: la justicia ordinaria –la del fiscal, la del juez, la de la apelación– y la justicia indígena, originaria, campesina que tiene nivel constitucional de resolución de controversias locales. Y hay una ley para resolver cuando se entrecruzan: si yo que soy de una comunidad, voy a otra comunidad y cometo un delito, ¿quién me juzga?, ¿la comunidad o la justicia ordinaria? Se requiere deslindar o establecer responsabilidades. Ley de Deslinde Jurisdiccional se le llama a ese mecanismo de definir la prevalencia de órdenes jurídicos cuando los sujetos que pertenecen a una estructura societal se entrecruzan con sujetos de otra estructura societal. O en el ámbito del sistema político tenemos la democracia representativa que todos aplicamos –un hombre un voto, una mujer un voto– pero también tenemos formas de democracia comunitaria: en los ámbitos de los niveles departamentales –que aquí sería la provincia– elegimos a una parte de las autoridades por voto individual y secreto –en un ánfora– y a otra parte de nuestros asambleístas departamentales la eligen los pueblos en asamblea.

Es el pueblo quien en asamblea elige y ese señor se convierte en diputado de la provincia, digámoslo así. Es decir: es el reconocimiento institucional de otra lógica política que no es la representativa, es la lógica comunitaria como parte del ordenamiento del Estado. En la economía, el reconocimiento de que hay propiedad privada, hay propiedad estatal, hay propiedad comunal y hay estructuras de economía comunal débiles, locales, fuertes, que tienen que ser reconocidas, viabilizadas, potenciadas por el Estado.

¿Cómo cerramos toda esta dinámica en movimiento, complicada de idas y venidas en torno al concepto de Estado integral, el horizonte por el que los revolucionarios nos movemos en la vida: la esperanza, la esperanza del devenir? Del Estado aparente se ha construido, no diríamos todavía un Estado integral; se ha construido un Estado plurinacional que ha reconocido la diversidad de las instituciones, la diversidad de las culturas, la diversidad de las civilizaciones y de las regiones y está construyendo un sentido de universal, un sentido de unidad integral. Muy bien, primer paso; usando la vieja terminología, el Estado *en transición* si ustedes quieren, el programa de transición. Pero ¿qué es lo que nos hemos propuesto como meta, como horizonte a mediano y a corto plazo? ¿Cómo ir diluyendo las responsabilidades administrativas del Estado, que son monopolio en la estructura social? Esa es la clave de todo, ahí radica todo. Porque el Estado puede ser fuerte, hoy es fuerte. Hoy el Estado, con la nacionalización, con las reformas, con la nueva constitución, es un Estado fuerte; es un Estado que ha logrado articular la región, que ha logrado sintetizar las estructuras colectivas, que está liderizado por los indígenas. Es un Estado en el sentido fuerte del término. Pero ¿cuál es el horizonte? ¿Cómo se van disolviendo las funciones administrativas del Estado en la propia sociedad y cómo la sociedad va copando, va absorbiendo las funciones del propio Estado? ¿Cómo el Estado se va disolviendo y cómo la sociedad va absorbiendo? Disolución y absorción. No es fácil y no es solamente un tema de voluntad. Lo que sí está claro es que la propiedad estatal –la propiedad estatal hoy fuerte en Bolivia, cerca del 40% del PIB lo maneja el Estado– es solamente un momento de transición. No es en la propiedad estatal donde se resuelve el tema del socialismo, el tema del comunitarismo. Ayuda, porque ayuda a construir comunidad; antes estaba en manos de los extranjeros, ahora está en manos del Estado; antes iban a parar a un banco extranjero los recursos, ahora van a parar en manos de los niños, en manos de los ancianos, en manos de los trabajadores. Es un gran avance. Pero ¿cómo hacemos para que de esa propiedad estatal, comunidad pero ilusoria, pase a una comunidad real? ¿Cómo hacemos que esos recursos públicos, esa *res pública*, no solamente se agrande, que esos recursos públicos no solamente se

distribuyan, sino que esos recursos públicos sean administrados y gestionados directamente por la propia sociedad? Esa es la tarea pendiente. No es fácil. ¿Por qué? La experiencia nos muestra que a veces las propias organizaciones sociales tienen momentos de universalidad y entonces piensan por todos y toman una decisión en función de todos. Pero hay momentos en que las propias organizaciones sociales piensan solo en sí mismas. ¿Cómo hacer que las organizaciones sociales (el sindicato, el grupo de barrio, el gremio, el grupo de trabajadores de petróleo o de minería, la comunidad indígena, la comunidad de jóvenes) encuentren la satisfacción de su vida y de sus necesidades satisfaciendo las necesidades del resto? Creo que en eso radicaba la gran pregunta en torno a la construcción del Estado integral o la disolución del Estado según Marx, que no es solamente un tema de conciencia, porque uno podría decir: "Oye Álvaro, eso se puede resolver mediante la introducción de conciencia universalista, comunitaria, socialista". Es un tema de conciencia, pero no solamente es un tema de conciencia, es un tema también de materialidad, en el sentido marxista del término: cómo vas construyendo desde abajo relaciones de igualdad material entre las personas y cómo vas construyendo desde abajo relaciones de producción interconectada entre las personas.

Lo intentamos resumir el anterior sábado que estuvimos con los compañeros de la Federación del Trópico en la construcción del poder económico de las organizaciones. Creemos nosotros allí en Bolivia que la clave entre pasar del Estado aparente al Estado plurinacional y del Estado plurinacional al Estado integral, en el sentido fuerte del término, radica en cómo las organizaciones sociales van absorbiendo gradualmente funciones de monopolio estatal. Y cómo la estructura económica material de la sociedad (sindicatos, gremios, federaciones de maestros, de estudiantes, de vecinos, de pobladores) van construyendo un tipo de poder económico, de actividad económica interconectada que vaya formando redes cada vez más amplias de universalidad económica entre ellos, paralela, complementaria y apoyada por el Estado. En otras palabras, nuestra preocupación ahora y nuestra obsesión es cómo construimos comunismo, cómo construimos comunidad. Pero no solamente comunidad de ritos y comunidad de propiedad local, sino comunidad como un hecho universal. Y está claro que la construcción de comunidad universal, que es un hecho intelectual, es un hecho organizativo, es un hecho material, práctico, no va a ser suficiente hacerlo en una sola región. ¿Cómo puede hacer Bolivia, un pequeño país de 10 millones de habitantes, para soportar y para eludir la presencia y el chantaje internacional de Estados Unidos, por ejemplo? ¿Cómo le hace para revertir el bloqueo de las cuentas financieras extranjeras? ¿Cómo le hace para comprar alimentos,

para transportar sus mercancías? Un país solo no puede construir estructuras comunitarias fuertes, duraderas, expansivas, si no tiene a la vez la colaboración de otros países en la construcción de esa misma lógica de universalidad. El viejo debate de nuestros padres y abuelos: ¿es posible construir el socialismo en un solo país? Viejo debate que parece de dinosaurios, pero que ahora se vuelve actual, está presente, nos lo planteamos. Lo debatieron Lenin y Trotsky en su tiempo y luego vino Mao y luego el Che y Fidel. Ellos lo debatieron en su tiempo y durante veinte años esos debates quedaron estancados, asfixiados por la retórica neoliberal triunfalista que hoy se desmorona en el mundo. Y vuelve a renacer el viejo topo, los viejos fantasmas de la comunidad, del socialismo, del comunitarismo con rostro, espíritu indígena, que es lo que estamos queriendo ser en nuestro país. Esas son nuestras obsesiones, nuestras tribulaciones, que quería comentarles a ustedes. Muchísimas gracias.

3. Estado, democracia y socialismo*

La obra intelectual de Nicos Poulantzas está marcada por lo que podríamos denominar una trágica paradoja. Él fue un marxista que pensó su época desde la perspectiva de la revolución, en un momento en el que los procesos revolucionarios se clausuraban o habían derivado en la restauración anómala de un capitalismo estatalizado. Sin duda, fue un marxista heterodoxo brillante y audaz en sus aportes sobre el camino hacia el socialismo, en un tiempo en el que justamente el horizonte socialista se derrumbaba como símbolo y perspectiva movilizadora de los pueblos.

Me gustaría detenerme en dos conceptos claves e interconectados del marxismo poulantziano, que nos permiten pensar y actuar en el presente: el Estado como relación social, y la vía democrática al socialismo.

Estado y principio de incompletitud gödeliana

Con relación al primer punto (el Estado como relación social), no cabe duda de que uno de los principales aportes del sociólogo marxista francés es su propuesta de estudiar al Estado como una "condensación material de relaciones de fuerzas entre clases y fracciones de clases".[1] Pues claro, ¿acaso no se elige

* 16 de enero de 2015. Intervención en el Coloquio Internacional dedicado a la obra de Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI, Universidad de la Sorbona, París, Francia. Disponible en https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/estado_democracia_y_socialismo-1-2.pdf.

[1] "Precisando algunas de mis formulaciones anteriores, diré que el Estado, capitalista en este caso, no debe ser considerado como una entidad intrínseca, sino –al igual que sucede, por lo demás, con el capital– *como una relación, más exactamente como la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de forma específica, en el seno del Estado* (…) el Estado, como sucede con todo dispositivo de poder, es la condensación material de una *relación*" (2005: 154 y 175).

al poder ejecutivo y legislativo con los votos de la mayoría de la población, de las clases dominantes y dominadas? Y aunque, por lo general, los sectores populares eligen por sufragio a representantes de las élites dominantes, ¿acaso los elegidos no adquieren compromisos respecto a sus electores? ¿Acaso no existen tolerancias morales aceptadas por los votantes, que marcan los límites de acción de los gobernantes y cuyas transgresiones generan migraciones hacia otros candidatos o hacia movilizaciones sociales?

Cierto marxismo de cátedra sostenía que los sectores populares vivían perpetuamente engañados por el efecto de la "ilusión ideológica" organizada por las clases dominantes, o que el peso de la tradición de la dominación era tan fuerte en los cuerpos de las clases populares, que ellas solo podían reproducir voluntaria e inconscientemente su dominación. Definitivamente esto no es cierto. Pensar lo primero deriva inevitablemente en la suposición de que las clases populares son tontas a lo largo de toda su vida e historia; entonces, casi por definición, lo que constituye al menos una forma de biologizar la dominación, clausura cualquier posibilidad de emancipación. Por otra parte, la tradición tampoco es omnipresente, pues de serlo, las nuevas generaciones solamente deberían replicar lo hecho por las anteriores, y por consiguiente la historia sería una perpetua repetición del inicio de la historia. En ese caso, ¿cómo podríamos entender, por ejemplo, el que hoy vivamos en ciudades, a diferencia de nuestros antepasados, que vivían en cuevas? El sobredimensionamiento de la tradición es incorrecto, ya que, aunque sin duda ella impregna y guía todas nuestras actitudes y posibilidades, nunca clausura las opciones nuevas que pueden aflorar. El papel de la tradición en la historia se puede entender perfectamente haciendo referencia al Teorema de Incompletitud gödeliano,[2] de la siguiente manera: si

[2] "Como es bien sabido, el progreso de la matemática hacia una exactitud cada vez mayor ha llevado a la formalización de amplias partes de ella, de tal modo que las deducciones pueden llevarse a cabo según unas pocas reglas mecánicas. (…) Resulta por tanto natural que estos axiomas y reglas basten para decidir todas las cuestiones matemáticas que pueden ser formuladas en dichos sistemas. En lo que sigue se muestra que esto no es así, sino que, por el contrario, en ambos sistemas hay problemas relativamente simples de la teoría de los números naturales que no pueden ser decididos con sus axiomas (y reglas)" (Gödel, 2006: 54).

De manera más simple, explica Hehner: "El punto importante del resultado de Gödel no es la existencia de enunciados verdaderos, pero indemostrables; lo importante es que es fácil diseñar una teoría incompleta en la que algunas de las sentencias imposibles de demostrar pretendan representar verdades. El resultado de Gödel dice que no hay un formalismo que describe completamente todos los formalismos (incluido él mismo). Pero es igualmente cierto que cada formalismo es completamente descriptible por otro formalismo (…). El Primer Teorema de Incompletitud de Gödel dice que una teoría particular, si es consistente, es incompleta… Cuando

así como demuestra Kurt Gödel en los sistemas formales de la aritmética, que suponiendo un conjunto de axiomas no contradictorios, existen enunciados que no pueden demostrarse ni refutarse a partir de esos axiomas; en el abanico de infinitas posibles acciones humanas emergentes de las condiciones previas de las personas (de la tradición), hay opciones humanas y posibilidades históricas que no dependen ni derivan directamente de esa tradición. Y eso es lo que permite explicar el hecho de que la sociedad se transforma permanentemente a sí misma a pesar del peso histórico de las relaciones de dominación. La tradición de las relaciones de dominación que guían el comportamiento de las nuevas generaciones, dominantes y dominadas, a reproducir incesantemente esas relaciones de dominación, tienen espacios ("enunciados") que no se derivan de esa dominación, que no reproducen la dominación. Hablamos de espacios de incertidumbre, de grietas intersticiales que escapan a la reproducción de la dominación y por las cuales emergen las esperanzas, los "enunciados" portadores de un nuevo orden social que pueden afectar al resto de los "enunciados" y "axiomas" (la tradición de la dominación), hasta transformarlos por completo. Se trata de lo que podríamos denominar el *principio de incompletitud histórica*, que deja abierta la posibilidad de la innovación, la ruptura y el quiebre, o, en otras palabras, de las revoluciones.

Entonces, queda claro que ni las clases populares son tontas ni la realidad es únicamente una ilusión, y tampoco la tradición es omnipresente. En medio de engaños, imposturas y herencias de dominación asumidas, la gente del pueblo también opta, escoge, aprende, conoce, decide y, por ello, elige a unos gobernantes y a otros no; reafirma su confianza o revoca sus esperanzas. Y así, en esta mezcla de dominación heredada y de acción decidida, los sectores populares constituyen los poderes públicos, forman parte de la trama histórica de las relaciones de fuerzas de esos poderes públicos, y cuando sienten que son burlados, se indignan, se asocian con otros indignados, y si ven oportunidad de eficacia, se movilizan; además, si su acción logra condensarse en la esperanza colectiva de un porvenir distinto, transforman sus condiciones de existencia.

Estas movilizaciones muchas veces se disuelven ante la primera adversidad o el primer logro; otras veces se expanden, generan adhesiones, se irradian a los medios de comunicación y generan opinión pública; mientras que, en ciertas

se descubre que una sentencia no es ni un teorema ni antiteorema, puede ser uno o el otro, a nuestra elección, mediante la adición de un axioma. El Segundo Teorema de Incompletitud de Gödel dice que este proceso de adición de axiomas no puede hacer a la teoría completa (y seguir siendo consistente). Cuando se añade un axioma a una teoría, se obtiene una teoría diferente" (Hehner, 1990: 8 y 10).

ocasiones, dan lugar a un nuevo sentido común. Y cuando esas demandas logran materializarse en acuerdos, leyes, presupuestos, inversiones, reglamentos, se vuelven materia de Estado.

Justamente esto es el Estado: una cotidiana trama social entre gobernantes y gobernados, en la que todos, con distintos niveles de influencia, eficacia y decisión, intervienen en torno a la definición de lo público, lo común, lo colectivo y lo universal.

Ya sea como un continuo proceso de monopolización de la coerción, de monopolización del uso de los tributos, de monopolización de los bienes comunes, de monopolización de los universales dominantes, de monopolización de la redacción y gestión de la ley que abarcará a todos; o como institución de derechos (a la educación, a la salud, a la seguridad, al trabajo y a la identidad), el Estado –que es precisamente todo lo anterior en proceso– es un flujo, una trama fluida de relaciones, luchas, conquistas, asedios, seducciones, símbolos, discursos que disputan bienes, símbolos, recursos y su gestión monopólica. El Estado definitivamente es un proceso, un conglomerado de relaciones sociales que se institucionalizan, se regularizan y se estabilizan (por eso "Estado", que tiene que ver con estabilidad), pero con la siguiente particularidad: se trata de relaciones y procesos sociales que institucionalizan relaciones de dominación político-económica-cultural-simbólica para la dominación político-económica-cultural-simbólica. El Estado es en casos una institución, una máquina de procedimientos, pero esa máquina de procedimientos, esa materialidad son relaciones, flujos de luchas cosificados que objetivizan la cualidad de las relaciones de fuerza de esos flujos y luchas sociales.

La sociedad, el Estado y sus instituciones son como la geografía apacible de una campiña. Parecen estáticas, fijas, inamovibles. Pero eso solo es la superficie; por debajo de esa geografía existen intensos y candentes flujos de lava que circulan de un lugar a otro, que se sobreponen unos frente a otros y que van modificando desde abajo la propia topografía. Y cuando vemos la historia geológica, con fases de duración de millones de años, comprendemos que esa superficie fue trabajada, fue fruto de corrientes de lava ígnea que brotaron sobre la superficie arrasando a su paso toda la anterior fisonomía, creando en su flujo, montañas, valles, precipicios; que, con el tiempo, se solidificaron dando lugar a la actual geografía. Las instituciones son igual que la geografía: solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales, y de un estado de esas correlaciones de fuerza que, con el tiempo, se enfrían y petrifican como norma, institución, procedimiento. En el fondo, las instituciones nacen de luchas pasadas y con el tiempo olvidadas y petrificadas;

en sí mismas son luchas objetivadas, pero además, sirven a esas luchas, expresan la correlación de fuerzas dominante de esas luchas pasadas y que ahora, con el olvido funcionan como estructuras de dominación sin aparecer como tales. Se trata de una doble eficacia de dominación: son fruto de la dominación para la dominación; pero dominan, con el tiempo, sin aparecer como tales estructuras de dominación.

El Estado como proceso paradojal: materia e idea, monopolización y universalización

Por lo tanto, el Estado es un conglomerado de instituciones paradojales. En primer lugar, representa relaciones materiales e ideales; en segundo lugar, es un proceso de monopolización y de universalización. Y en esta relación paradojal es donde anida el secreto y el misterio efectivo de la relación de dominación.

Decimos que el Estado es materia, porque cotidianamente se presenta ante el conjunto de las y los ciudadanos como instituciones en las que se realizan trámites o certificados, como leyes que deben ser cumplidas a riesgo de sufrir sanciones, y como procedimientos a seguir para alcanzar reconocimientos o certificaciones, por ejemplo, educativas, laborales, territoriales, etc. Además, el Estado materialmente se presenta también como tribunales, cárceles que recuerdan el destino del incumplimiento de la legalidad, ministerios donde se hacen llegar los reclamos y se exigen derechos, etc. Pero, por otra parte, el Estado asimismo es idea y símbolo. De hecho, es más idea y símbolo que materia, y es el único lugar del mundo donde la idea antecede a la materia porque la idea-fuerza, la propuesta social, el proyecto de gobierno, la enunciación discursiva triunfante en la trama de discursos que define el campo social, devienen en materia estatal, en ley, decreto, presupuesto, gestión, ejecución, etc.

El Estado está constituido por un conjunto de saberes aprendidos sobre la historia, la cultura, las ciencias naturales o la literatura. Pero el Estado también representa las acreditaciones que validan las jerarquías militares, educativas o sociales detrás de las cuales organizamos nuestras vidas (sin saber bien de dónde vinieron); los miedos, las prohibiciones, los acatamientos respecto a lo socialmente correcto y lo socialmente punible; las aceptaciones a los monopolios reguladores de la civilidad; las tolerancias a la autoridad policial o civil; las resignaciones ante las normas que regulan los trámites, los derechos, las certificaciones; los procedimientos legales, financieros o propietarios, aprendidos, asumidos y acatados; las señalizaciones entendidas sobre lo debido o indebido;

la organización mental preparada para desenvolverse exitosamente en medio de todas esas señalizaciones sociales rutinarias; la cultura interiorizada por la escuela, por los rituales cívicos, por los reconocimientos instituidos y reconocidos como tales; todo eso es el Estado. Y en ese sentido, se puede decir que significa una manera de conocer el mundo existente y de desenvolverse en este tal como ha sido instituido; de saber traducir en acción posible los símbolos del orden dominante instituido y saber desenvolver las acciones individuales o colectivas, ya sea como obreros, campesinos, estudiantes o empresarios, según esas cartas de navegación social que están inscritas en las oficinas, las escuelas, las universidades, el parlamento, los tribunales, los bancos, etc.

El Estado es el constante proceso de estabilización de las relaciones existentes (relaciones de dominación) en los cuerpos y marcos de percepción y de organización práctica del mundo de cada persona; es la constante formación de las estructuras mentales con las que las personas entienden el mundo existente y con las cuales actúan ante ese mundo percibido. Estado son, por tanto, las estructuras mentales, los esquemas simbólicos, los sistemas de interpretación del mundo que hacen que cada individuo sea uno con capacidad de operar y desenvolverse en ese mundo, que claramente está jerarquizado pero que al haberse hecho esquema de interpretación y acción posible en el cuerpo de cada persona, deja de ser visto como extraño y más bien deviene como un mundo "naturalizado" por el propio sistema de organización ideal del mundo objetivado en la mente y el cuerpo de cada individuo. Por lo tanto, el Estado es también un conjunto de ideas, saberes, procedimientos y esquemas de percepción que viabilizan la tolerancia de las estructuras de autoridad instituidas. En cierta medida, se podría decir que el Estado es la manera en que la realidad dominante escribe su gramática de dominación en el cuerpo y en la mente de cada persona, en el cuerpo colectivo de cada clase social; y a la vez representa los procedimientos de producción simbólica, discursiva y moral con los que cada persona y cada cuerpo colectivo se mira a sí mismo y actúa como cuerpo en el mundo. En ese sentido, se puede decir que el Estado es materia y es idea: 50% materia, 50% idea.

De la misma forma, en el otro eje de su dimensión paradojal, el Estado es un constante proceso de concentración y monopolización de decisiones, y a la vez un proceso de univerzalización de funciones, conocimientos, derechos y posibilidades.

El Estado es monopolio de la coerción (tal como lo estudió Weber),[3] pero también proceso de monopolización de los tributos (tal como fue estudiado por Norbert Elias),[4] de las certificaciones educativas, de las narrativas nacionales, de las ideas dominantes, es decir, de los esquemas de percepción y acción mental con los que las personas entienden y actúan en el mundo; en otras palabras, es proceso de monopolización del sentido común, del orden simbólico,[5] o siguiendo

[3] "Una asociación de dominación debe llamarse asociación *política* cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un *ámbito geográfico* determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo. Por *estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente" (Weber, 2002: 43-44).

[4] "Nadie ha inventado los impuestos o el monopolio fiscal. Ningún individuo concreto, o una serie de ellos, ha trabajado con un plan fijo con este objetivo a lo largo de los siglos en los cuales se fue constituyendo lentamente esta institución. Los impuestos, como cualquier otra institución social, son un producto de la interacción social. Como si se tratara de un paralelogramo de fuerzas, los impuestos nacen de la lucha de los diversos grupos e intereses sociales, hasta que, por último, tarde o temprano aquel instrumento que se había desarrollado en un forcejeo continuo de las relaciones sociales de fuerza, se van convirtiendo en una organización o institución consolidada, admitida por los interesados de modo consciente y hasta, si se quiere, planificado. De este modo, y en relación con una transformación paulatina de la sociedad y con una traslación de las relaciones de fuerza, va cambiando también los suplementos ocasionales que recaudan los señores territoriales para una determinada campaña, o como dinero de rescate de los prisioneros o para la dote de los hijos convirtiéndose en tributos monetarios permanentes. A medida que va aumentando lentamente el sector monetario y mercantil en la sociedad de economía natural, al paso que, de una casa concreta de señores feudales surge lentamente una casa real que domina sobre un territorio más amplio, la *aide aux quatre cas* feudal va convirtiéndose también en impuestos" (Elias, 1987: 431).

[5] "La institución del Estado como detentador del monopolio de la violencia simbólica legítima pone, por su propia existencia, un límite a la lucha simbólica de todos contra todos por ese monopolio (es decir, por el derecho a imponer el propio principio de visión), y arrebata así cierto número de divisiones y principios de división a esa lucha. Pero, al mismo tiempo, convierte al propio Estado en una de las mayores apuestas en la lucha por el poder simbólico. En efecto, el Estado es, por antonomasia, el espacio de la imposición del *nómos,* como principio oficial y eficiente de elaboración del mundo, por ejemplo, mediante los actos de consagración y homologación que ratifican, legalizan, legitiman, regularizan situaciones o actos de unión (matrimonio, contratos varios, etcétera) o de separación (divorcio, ruptura de contrato), elevados de este modo del estado de mero hecho contingente, oficioso, incluso oculto (un 'lío amoroso'), al status de hecho oficial, conocido y reconocido por todos, publicado y público. La forma por antonomasia del poder simbólico de elaboración socialmente instituido y oficialmente reconocido es la autoridad jurídica, pues el derecho es la objetivación de la visión dominante reconocida

a Durkheim,[6] de los principios morales y lógicos con los que las personas son lo que son en el mundo. La monopolización constante de los saberes y procedimientos organizativos del orden social es la principal cualidad visible del Estado. Se trata de una monopolización de los principios organizativos de la vida material y simbólica de la sociedad.

Sin embargo, no puede existir monopolio legítimo (cualidad primaria del Estado) sin socialización o universalización de los procedimientos, saberes, conquistas, derechos, e identidades. La alquimia social funciona de tal modo que la apropiación de los recursos (coerción, tributos, saberes, etc.) solo puede funcionar mediante la comunitarización general de ellos. En cierta medida, el Estado es una forma de comunidad, ya sea territorial, lingüística, educativa, histórica, mental, espiritual y económica; no obstante, esa comunidad solamente puede constituirse en tanto se instituye para ser simultáneamente usurpada y monopolizada por unos pocos. El Estado es un proceso histórico de construcción de lo común que ni bien está en pleno proceso de constitución como común, como universal, simultáneamente es monopolizado por algunos (los gobernantes); produciéndose precisamente un monopolio de lo común. El Estado no representa un monopolio de los recursos privados, sino un monopolio de los recursos comunes, de los bienes comunes; y justamente en esta contradicción se encuentra la clave del Estado, es decir, de la dominación social.

El Estado solo puede producirse en la historia contemporánea si produce (como fruto de las luchas y de las relaciones sociales) bienes comunes, recursos pertenecientes a toda la sociedad, como la legalidad, la educación, la protección, la historia cívica, los aportes económicos para el cuidado de los demás, etc.; pero este común únicamente puede realizarse si al mismo tiempo de producirse, también se inicia el proceso de su monopolización, su concentración y su administración por unos pocos que, al realizar esa monopolización, consagran la existencia misma de los bienes comunes. Ahora bien, no puede existir una dominación impune. Ya que los bienes comunes son creados, permanentemente

como legítima o, si lo prefieren, de la visión del mundo legítima, de la ortodoxia, avalada por el Estado" (Bourdieu, 1999: 244-245).

[6] "Pues si, en cualquier coyuntura, los hombres no se entendieran sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la cantidad, de la cualidad, etc., todo acuerdo entre las inteligencias se volvería imposible y, con ello toda vida común. Además, las sociedades no pueden abandonar al arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no solo tienen necesidad de un conformismo moral suficiente; hay un mínimo de conformismo lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce el peso de toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias" (Durkheim, 1982: 15-16).

ampliados y demandados, pero solo existen si son a la vez monopolizados; todo ello no puede suceder como una simple y llana expropiación privada; de hacerlo, entonces el Estado dejaría de ser Estado y devendría en un patrimonio de clase o de casta, perdiendo legitimidad y siendo revocado.

El Estado será Estado, o en otros términos, la "condensación de correlación de fuerzas" poulantziana devendrá en una institución duradera de dominación (en Estado) solamente en la medida en que los monopolizadores de esos bienes comunes sean capaces de gestionar a su favor ese monopolio, haciéndoles creer, entender y aceptar a los demás que esos bienes comunes monopolizados en su gestión son bienes comunes que favorecen también al resto (a los creadores y partícipes de esos bienes comunes). Allí radica el secreto de la dominación: en la creencia experimentada de una doble comunidad, monopolizada en su administración por unos pocos, dejando por tanto de ser una comunidad real para convertirse en lo que Marx llamaba una "comunidad ilusoria",[7] pero comunidad al fin.

La dominación estatal es la correlación de fuerzas sociales que instala en la vida cotidiana y en el mundo simbólico de las personas, una doble comunidad ilusoria. Por una parte, la comunidad de los bienes comunes que da lugar a los bienes del Estado, a saber, los tributos comunes (es decir, la universalización de la tributación), la educación común (es decir, la universalización de la educación escolar y universitaria), los derechos de ciudadanía (es decir, la universalización de los derechos jurídicos, sociales, políticos), las instituciones y las narrativas comunes (es decir, la universalidad de la comunidad nacional), los esquemas morales y lógicos de la organización del mundo (es decir, la universalización del sentido común y el orden simbólico de la sociedad). Nos referimos a bienes comunes construidos para todos (primera comunidad), pero que son organizados, propuestos y liderizados por unos pocos (primer monopolio); aunque a la vez, estos bienes comunes son repartidos y distribuidos para ser de todos los miembros del Estado (segunda comunidad), no obstante esa distribución es al mismo tiempo gestionada y regulada por unos pocos para que solo ellos puedan usufructuar en mayor cantidad, con mayor facilidad, y con capacidad real de decisión y administración, de ella (segundo monopolio).

[7] "Por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común cobra este último, en cuanto *Estado* una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los intereses de las clases" (Marx y Engels, 1974: 31).

Así, el Estado se presenta como un proceso de regulación jerarquizada de los bienes comunes. Únicamente podemos hablar de Estado (comunidad) cuando existen bienes comunes que involucran a toda la sociedad; pero esa comunidad solo puede gestionarse y usufructuarse de manera jerarquizada, y hasta cierto punto ser expropiada por unos pocos (monopolio). De ahí que Marx haga referencia al Estado adecuadamente como una "comunidad ilusoria", pues el Estado es una relación social de fuerzas de construcción de bienes comunes que son monopolizados y usufructuados, en mejores condiciones, por unos pocos. Allí radica no solo la legitimidad del Estado, sino la legitimación o la naturalización de la dominación.

A ello se debe la continua fascinación hacia el Estado por parte de los distintos grupos sociales y especialmente de los proyectos emancipatorios de las clases plebeyas; en el fondo ahí está la búsqueda de la comunidad. Pero también ahí se encuentra la continua frustración de los proyectos, mientras estos no sean capaces de superar lo ilusorio de esa comunidad, a saber, la monopolización de la gestión y producción de la comunidad.

El proceso social llamado Estado es un proceso de formación de las hegemonías o bloques de clase; es decir, de la capacidad de un bloque histórico de articular en su proyecto de sociedad, a las clases que no son parte dirigente del mismo. Sin embargo, en la lucha por el poder de Estado siempre existe una dimensión emancipadora, un potencial comunitario, que deberá develarse al momento de la confrontación con las relaciones de monopolización que anidan en el proyecto o voluntad estatal.

Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del Estado (forma dinero y forma Estado)

Como se ve, el Estado no solo es una relación contradictoria de fuerzas por la misma diversidad de fuerzas e intereses que se confrontan, sino que también es una relación contradictoria por la lógica de su mismo funcionamiento; en ese sentido, es materia y es idea, es monopolio y es universalismo. Y en la dialéctica sin fin de esas contradicciones radica también la clave de la conducción de las contradicciones de clase que se anudan en la relación Estado. Esa "comunidad ilusoria" (que es el Estado) es una contradicción en sí misma, pero una contradicción que funciona, y que solo puede realizarse en la misma contradicción como un proceso de construcción de Estado. Y esta magia paradojal solo puede

funcionar a través de la acción de toda la sociedad, con la participación de todas las clases sociales, y para la propia acción, y generalmente inacción, de ellas.

Para existir, el Estado debe representar a todos, pero solo puede constituirse como tal si lo hace como un monopolio de pocos; y a la vez, si quiere afianzar ese monopolio, no puede menos que ampliar la preservación de las cosas comunes, materiales, ideales o simbólicas, de todos. En ese sentido, el Estado se asemeja en su funcionamiento al dinero. En tanto monopolio, el Estado no puede estar en manos de todos, al igual que el dinero, que, siendo distinto a cualquier valor de uso o producto concreto del trabajo humano, no se parece en nada a ninguno de ellos, con los que se mide y se intercambia. Sin embargo, el Estado solo puede ser Estado si garantiza la universalidad, un ser íntimo común a todos, un mínimo de bienes comunes para todos; lo mismo pasa con el dinero, que únicamente puede ser el equivalente general de todos los productos y garantizar la realización social de los valores de uso (de las mercancías) debido a que tiene algo que es común a cada uno de ellos, independientemente de su utilidad: el trabajo humano abstracto (la universalidad del trabajo).

El dinero puede cumplir una función social necesaria: ser el medio para el intercambio entre los productores, de sus respectivos productos de trabajo, porque representa algo común a todos esos productos: el trabajo humano abstracto. Igualmente, el Estado cumple una función social necesaria: reunir y unificar a todos los miembros de una sociedad en torno a una comunidad territorial, porque gestiona los bienes comunes a todos ellos. Sin embargo, el dinero cumple su función únicamente sustituyendo el encuentro directo entre los productores, y apelando a una abstracción común de las cualidades concretas de los productos: el trabajo humano abstracto; al final, los productores que intercambian sus productos para satisfacer sus necesidades, lo hacen a partir de una abstracción y no a partir de sí mismos, ni tampoco por el control común sobre los productos de sus trabajos o por ser partícipes de una producción directamente social. La relación entre las personas está mediada por una abstracción (el trabajo humano abstracto), que a la larga es la que dirige y la que se sobrepone a los propios productores directos, dominándolos. Esto significa que los seres humanos se encuentran dominados por su propia obra, y así, el trabajo humano abstracto (el valor de cambio) se convierte en una entidad "altamente misteriosa"[8] que domina la vida de sus propios productores. Esto es lo que es el capitalismo en esencia.

[8] "A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y referencias

Este mismo proceso de mistificación se presenta con el Estado. Existe la necesidad de la universalidad de las relaciones entre las personas, de la interdependencia y asociatividad en el terreno de la vida cotidiana, de los derechos, de la producción, de la cultura entre los miembros de la sociedad; mas, hasta el presente, esa asociatividad y esa comunidad no se ha materializado de manera directa como una "libre asociación de los propios productores" (Marx), sino mediante la producción monopolizada o la administración monopólica de los bienes comunes (materiales e inmateriales), de los derechos sociales de las identidades y coerciones, por parte de un bloque de la sociedad que deviene en bloque dirigente y dominante. En el fondo, las hegemonías duraderas también son formas de estatalidad de la sociedad.

La universalidad y la comunidad son una necesidad social, humana. Pero esa comunidad, desde la disolución de la comunidad agraria ancestral hasta nuestros días, solo se ha presentado bajo la forma de su administración monopólica; es decir, bajo la forma de un bloque dirigente institucionalizado como Estado. Y al igual que la abstracción del dinero, esta relación de universalización monopolizada, de bienes comunes monopolizados por pocos, llamada Estado, también ha devenido en una relación-institución superpuesta a la propia sociedad, que adquiere vida propia, no solo en la vida cotidiana de las personas, sino en la propia vida intelectual y política. En el fondo, el "Estado-instrumento" de las izquierdas del siglo XX es un efecto de esta fetichización de la relación social concebida como cosa con vida propia.

Pero ¿por qué las personas no pueden intercambiar directamente los productos de sus trabajos a partir de las cualidades concretas de estos, teniendo que apelar a la *forma dinero* que a la larga se autonomiza y domina a los propios productores? Esa es en el fondo la gran pregunta cuya respuesta atraviesa los tres tomos de *El capital* de Marx. Y esa pregunta es completamente isomorfa a la siguiente: ¿por qué las personas no pueden construir una comunidad en

---

teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano (…). ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma… Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social que media entre los objetos, existente al margen de los productores" (Marx, 1987: 87-88).

sus quehaceres diarios, educativos, culturales, económicos y convivenciales, y tienen que hallarla en el proceso de monopolización de los bienes comunes, es decir, en el Estado?

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

En el caso del dinero, este proceso acontece porque los productores no son partícipes de una producción directamente social, que les permitiría acceder a los productos del trabajo social sin la mediación del dinero, sino como simple satisfacción de las necesidades humanas. En el caso del Estado, este proceso acontece porque los ciudadanos no son miembros de una comunidad real de productores, que producen sus medios de existencia y de convivencia de manera asociada y que se vinculan entre sí de manera directa, sino que lo hacen mediados por el Estado. Por ello, podemos afirmar que la lógica de las formas del valor y del fetichismo de la mercancía, descrita magistralmente por Marx en el primer tomo de *El capital* (1987: 43-102), es sin duda la profunda lógica que también da lugar a la *forma Estado*, y a su fetichización.[9]

[9] Por eso se puede afirmar, de manera categórica, que el núcleo de la teoría marxista sobre el Estado y el poder es la teoría de las formas del valor tratada en el capítulo primero de *El capital*.

En esta conversión continua del Estado como condensación de los bienes, de los derechos, de las instituciones universales que atraviesan a toda sociedad, que simultáneamente es monopolizada y concentrada por unos pocos –pues si no, no sería Estado–, radica la clave del misterio del "fetichismo de la dominación".

Al final, el Estado, sus aparatos y sus centros de emisión discursiva, de educación, persuasión y coerción están bajo el mando de un conglomerado reducido de la sociedad (por eso, es un monopolio), cuyo monopolio solo puede actuar si a la vez interactúa como adhesión, fusión y colaboración con los poseedores de otros monopolios del dinero, de los medios de producción y, ante todo, con la inmensa mayoría de la población que no posee monopolio alguno, pero que debe sentirse beneficiada, protegida y guiada por esos detentadores del monopolio estatal.

La subversión intersticial

Cuando Poulantzas nos dice que el Estado es una relación entre las clases poseedoras y una relación con las clases populares, no solo está criticando la lectura del Estado como cosa, como aparato externo a la sociedad, que fue la que dio origen a las fallidas estrategias elitistas o reformistas de destrucción o de ocupación del Estado que supusieron, en ambos casos, la consagración de nuevas élites dominantes, ya sea por la vía armada o la vía electoral.

Además, Poulantzas también nos está invitando a reflexionar sobre el Estado como una relación que busca la dominación, y no como el punto de partida para explicar las cosas y establecer estrategias revolucionarias; más bien como el punto de llegada de complejos procesos y luchas sociales que dan lugar, precisamente, a la dominación. Entonces, la dominación no es el punto de partida para explicar la sociedad, sino por el contrario, el proceso, el devenir, el continuo artificio social lleno de posibilidades, a veces, de incertidumbres tácticas, de espacios huecos de la dominación, que son precisamente los espacios que habilitan la opción de la emancipación o la resistencia.

Si como sostienen el reformismo y el ultraizquierdismo, el Estado es una máquina monolítica al servicio de una clase y, encima, el garante de la dominación ya consagrada, entonces, no existe un espacio para la posible liberación a partir de los propios dominados. Y de ser así, la emancipación solo puede venir pues de la mano de una "vanguardia" consciente e inmunizada contra las ilusiones de la dominación; es decir, de ciertos iluminados y especialistas que se encontrarían al margen de la dominación que aplasta los cerebros de las clases populares. Pero ¿cómo es que estos iluminados se pueden mantener al margen

de ella?, ¿cómo es que no forman parte de la sociedad, ya que solo así se explica que no sean parte de la trama de la dominación? He ahí el gran misterio que los denominados artífices de las vanguardias nunca han podido responder para darle un mínimo de seriedad lógica a sus postulados.

Siguiendo ese razonamiento, la sustitución de clases y la emancipación de las clases populares solo podría venir desde "afuera" y no por obra de las propias clases populares; peor aún, solamente surgiría desde afuera de la sociedad, desde una especie de meta-sociedad que anidaría en los cerebros impolutos de una vanguardia. Ese fue justamente el discurso metafísico y el fallido camino del marxismo dominante del siglo XX y de las llamadas revoluciones socialistas, el horizonte derrotado por la victoria neoliberal mundial de fines del siglo XX. En ese sentido, repensar el marxismo vivo para el siglo XXI, el socialismo en nuestros tiempos, requiere superar esa trampa instrumentalista del Estado; y precisamente ahí se encuentra el aporte de Nicos Poulantzas.

Entonces, si la dominación no es el punto de partida para explicar el mundo, sino un proceso que se está creando a diario, que tiene que actualizarse y verificarse a diario, eso significa que ella no es un destino fatal o ineluctable. Justamente, es en los huecos de la dominación, en los intersticios del Estado y en su cotidiana incertidumbre de realización, que se encuentra, anida y surge la posibilidad de la emancipación. Tal como lo muestra la historia de las verdaderas revoluciones, en medio de la pasividad, de la tolerancia consuetudinaria de las clases menesterosas, de las complicidades morales entre gobernantes y gobernados, es que de pronto algo salta, una memoria de organización se gatilla, las tolerancias morales hacia los gobernantes estallan, los viejos discursos de orden ya no convocan, y nuevos idearios e ideas (anteriormente marginales) comienzan a seducir y convocar cada vez a más personas. La dominación se quiebra desde el interior mismo del proceso de dominación.

El Estado como monopolio de decisiones universalizantes se ve interpelado desde adentro. Es como si su fundamento escondido de comunidad deseada emergiera en las expectativas de la población, dando lugar a la irrupción de voluntades colectivas que se reapropian de las capacidades de deliberación, imaginación y decisión; surgen esperanzas prácticas de maneras distintas de gestionar lo común. Ciertamente, a veces esas acciones prácticas se proyectan a otros representantes que simplemente reactualizan el funcionamiento de los viejos monopolios estatales con nuevos rostros. Pero si a pesar de ello, en el horizonte comienzan a despuntar nuevas creencias movilizadoras que alimentan el entusiasmo social (al principio, en pequeños sectores, luego, en regiones, y tal vez más tarde, a nivel nacional) y cuando este despertar social no solo se

condensa en nuevas personalidades elegidas, sino que revoca a las viejas élites representantes y desborda la representación electoral con nuevas formas de participación, de movilización extraparlamentaria, plebeya y, encima, busca sustituir los profundos esquemas mentales con los que la gente organiza moral y lógicamente su vida cotidiana; cuando todo ello sucede, estamos ante procesos revolucionarios que afectan la estructura misma de las jerarquías sociales en la toma de decisiones, que diluye las viejas certidumbres sobre el destino, y lanza a la gente a participar y a creer en otras maneras de gestionar los asuntos comunes. En otras palabras, estamos ante una crisis general de Estado, cuya resolución solo puede transitar por dos vías: por una restauración de las viejas creencias o relaciones de fuerzas, o por unas nuevas relaciones de fuerza, creencias movilizadoras y modos de participación, es decir, por una nueva forma estatal, cuyo grado de democratización social dependerá de la propia capacidad con la que los subalternos sean capaces de sostener, en las calles y en las instituciones, la participación en la gestión de lo común.

La lectura relacional del Estado propuesta por Poulantzas nos permite esa reflexión, pero también una crítica a lo que podríamos denominar "la propuesta abdicante respecto al poder de Estado", que aunque se mostraba débil en los tiempos del sociólogo griego, hoy en día está muy de moda en ciertos sectores de la izquierda desesperanzada.

Aquellos que proponen "cambiar el mundo sin tomar el poder" (Holloway, 2002) suponen que las luchas populares, los saberes colectivos, los esquemas de organización del mundo, y las propias identidades sociales (nacionales o comunitarias) están al margen del Estado, cuando en realidad se trata de organizaciones de saberes e identidades, en unos casos, constituidos frente al Estado, pero reafirmados y legitimados precisamente por su eficacia ante y en el Estado, cuyos logros están inscritos como derechos de ciudadanía en el propio armazón material estatal. Y, en otros casos, promovidos desde el Estado, pero cuya eficacia radica en su capacidad de articular expectativas y necesidades colectivas, y que al hacerlo se convierten en hábito o memoria práctica de los propios sectores populares.

Esta lectura abdicante del poder, en realidad constituye la contraparte de la lectura instrumental del Estado, pues al igual que esta última supone que la sociedad y las clases subalternas construyen su historia al margen de él, y que este existe al margen y por encima de las clases subalternas. Olvidan que en realidad el Estado no solo condensa la propia subalternidad de las clases, sino que es la subalternidad misma en estado institucional y simbólico; pero

adicionalmente, el Estado también es la comunidad social, los logros comunes, los bienes colectivos conquistados, aunque bajo una forma fetichizada.

"Cambiar el mundo sin tomar el poder" es pensar que el poder es una propiedad y no una relación, que es una cosa externa a lo social y no un vínculo social que nos atraviesa a todos. En ese tipo de razonamiento y visión se deja inerme a las clases subalternas ante la realidad de su propia historia, de sus propias luchas por construir bienes comunes, de sus propias complicidades inertes con la estatalidad constituida. Es así entonces que "cambiar el mundo" deviene en una tarea de los "puros", de los "no contaminados", de los que no usan dinero, de los que no compran en los mercados, de los que no estudian en las instituciones estatales, de los que no cumplen las leyes; en otros términos, de los que están más allá de la sociedad, que se les presenta como "impura", "contaminada" o "falseada". De ahí que lo que intentan hacer es una revolución social sin sociedad, o la construcción de otro mundo sin los habitantes reales del mundo. No entienden que la sociedad real, que el mundo social real, ha construido la estatalidad con sus logros y sus desdichas, ha labrado los bienes comunes y ha asistido a la expropiación silenciosa de esos bienes comunes suyos. Y que, si en algún momento ha de haber una revolución, esta ha de ser hecha por esas personas "contaminadas" y estatalizadas, que en un momento de su vida colectiva se sienten asfixiadas con esos monopolios de lo suyo, se sienten estafadas por los monopolizadores de sus bienes comunes, y se lanzan a la insumisión justamente porque viven el monopolio de su trabajo social y deciden romperlo desde la experiencia misma del monopolio, desde los intersticios del mismo Estado y desde su propia experiencia de la estatalidad.

"Cambiar el mundo sin tomar el poder" es la plegaria de una nueva vanguardia espiritual de "puros", que por serlo demasiado no tienen nada que ver con las clases subalternas, que en sí mismas son la condensación de luchas y de relaciones de poder; y que para dejar de ser clases subalternas, lejos de apartarse del "mundo contaminado del poder", deben trastocar precisamente la estructura de esas relaciones de poder, es decir, transformarse a sí mismas y, a través ello, al propio Estado que no expresa simplemente lo que ellas son en su subalternidad, sino que también hace de ellas lo que ahora son.

Por último, no deja de ser curioso el hecho de que esta posición abdicacionista hacia el Estado, en su aparente radicalismo de mantenerse al margen de cualquier contagio con el poder, lo hace dejando libres las manos de los sectores dominantes para que continúen administrando discrecionalmente las condiciones materiales de la dominación estatal. Eso significa que "no tomar el poder" se convierte en una elegante forma de dejar que quienes tienen el

poder de Estado lo sigan teniendo indefinidamente por el tiempo que quieran; y lo peor, desarma a las mismas clases subalternas de sus propios logros en las estructuras institucionales del Estado y de su propia historia de luchas, que a la larga atraviesan el mismo Estado. Se pretende cambiar el mundo dejando de lado la historia y la experiencia de las luchas de clases de las personas que hacen el mundo. Y así, la historia recae nuevamente en manos de un puñado de personas "descontaminadas" de la malicia del poder en la sociedad.

A la vanguardia ilustrada de la izquierda instrumental, le sustituye hoy la vanguardia espiritual de la izquierda abdicacionista. En ambos casos, el motor de la revolución no está constituido por las clases subalternas, ya sea por "ignorancia" o por "impureza", sino por unos pocos que habrán de restaurar un "mundo puro": el monopolio de los elegidos; ¡o sea, curiosamente un nuevo Estado!, solo que ahora sin las "ilusiones" y las "impurezas" de la plebe.

El repliegue a la autonomía local olvida que los sectores subalternos no son autónomos respecto al Estado: pagan impuestos, usan dinero, consumen servicios, van a la escuela, usan los tribunales, etc. Pero, además, al proclamar la lucha por fuera del Estado, dejan a los que lo controlan el monopolio absoluto de él y de las relaciones de dominación. Ciertamente, se trata de una posición elitista y, a la larga, conservadora, que se margina de las propias luchas sociales populares que inevitablemente pasan por el Estado y son Estado.

Ahora, permítanme mirar con estos ojos relacionales algo de los últimos acontecimientos acaecidos en Francia.[10] El orden estatal es, también, un orden de educación, de saberes funcionales, de territorialización de los ciudadanos y de producción de expectativas lógicas y morales sobre el propio orden del mundo, de la familia, de los individuos. Sin embargo, no se trata de una producción cerrada automática. Ya mencionamos que tiene vacíos e incertidumbres; y es ahí, en esos espacios de incertidumbre, que entran en juego otras propuestas de producción de sentido, otros horizontes posibles, otras expectativas movilizadoras, individuales, grupales o sociales, que pueden ser de carácter político revolucionario, conservador, religioso, identitario, comunitario, entre otros.

Está claro que el Estado es el monopolio de las ideas-fuerza que orientan una sociedad. Sin embargo, si las expectativas estatales no se corresponden con la realidad experimentada por los grupos sociales, se forma una masa crítica de disponibilidad hacia nuevas creencias portadoras de esperanza y de certidumbre.

[10] Hace referencia al ataque sufrido por el semanario satírico francés *Charlie Hebdo* en el que murieron asesinadas a quemarropa doce personas; la mayoría, miembros de la redacción de ese medio de comunicación, incluido su director, Stéphane Charbonnier, conocido como Charb.

Y esas disponibilidades a nuevas creencias pueden crecer más a medida que el Estado separa el orden real de las cosas respecto al orden esperado. Cuando esta separación entre lo real y lo ideal se agranda y abarca a más sectores (jóvenes, obreros, migrantes, estudiantes, etc.), se abre el espacio de una amplia predisposición a la revocatoria de las viejas creencias.

Dependiendo de la correlación de fuerzas entre los otros emisores discursivos alternativos, asistiremos a un crecimiento de identidades políticas de derecha, de izquierda, locales, comunitarias o religiosas. Y justamente eso es lo que está sucediendo en varios países de Europa, y en particular en Francia.

Por otro lado, el poder de Estado igualmente puede ser constructor de identidades sociales, de fracciones de clase movilizada, y de movilizaciones ciudadanas en torno a miedos o defensas colectivas. Es más, en ciertos momentos puede tener un papel altamente influyente en la promoción de identidades, pero nunca lo hace sobre la nada; es decir, ninguna identidad social puede ser inventada por el Estado. Más bien lo que hace el Estado es reforzar, promocionar, visibilizar, empoderar agregaciones latentes, expectativas potenciales, y esconder, devaluar, invisibilizar otras tantas identidades anteriormente existentes; aunque está claro que el Estado no hará nada que, de una manera u otra y a la larga, no reafirme su propia reproducción y sus propios monopolios. El miedo puede ser un factor aglutinante, pero no es un factor de construcción de un nuevo orden ni de autodeterminación. Y tarde o temprano, la sociedad deberá preguntarse acerca de las condiciones históricas de la producción del miedo, y las acciones arbitrarias del Estado que hayan llevado a que la sociedad se sintiera como en un castillo asediado. El asedio al castillo nunca será una acción descabellada; siempre resultará ser una acción defensiva en contra de algún agravio histórico. Y esta no es la excepción.

La vía democrática al socialismo

Finalmente, quisiera revisar rápidamente un segundo concepto clave en el último libro de Nicos Poulantzas; más específicamente en el último capítulo de ese libro, al que titula: "Hacia un socialismo democrático".

Si el Estado capitalista moderno es una relación social que atraviesa a toda la sociedad y a todos sus componentes: las clases sociales, las identidades colectivas, sus ideas, su historia y sus esperanzas; entonces, el socialismo, entendido como la transformación estructural de las relaciones de fuerzas entre las clases sociales, necesariamente tiene que atravesar al propio Estado, que por otra parte no es más que la institucionalización material e ideal, económica y

cultural de esa correlación de fuerzas sociales. Y lo atraviesa justamente como la democratización sustancial de las decisiones colectivas, de la gestión de lo común, como desmonopolización creciente de la producción de los universales cohesionadores; es decir, como irrupción de la democracia en las condiciones materiales y simbólicas de la existencia social.

De acuerdo con Poulantzas, siete son las características de esta vía democrática al socialismo:

1. Es un largo proceso, en el que (…).
2. Las luchas populares despliegan su intensidad en las propias contradicciones del Estado, modificando las relaciones de fuerza en su seno mismo (…).
3. Las luchas transforman la materialidad del Estado (…).
4. Las luchas reivindican y profundizan el pluralismo político ideológico (…).
5. Las luchas profundizan las libertades políticas, el sufragio universal de la democracia representativa.
6. Se desarrollan nuevas formas de democracia directa y de focos autogestionarios.
7. Todo eso acontece en la perspectiva de la extinción del Estado (Poulantzas, 2005: 307-326).

Cuando Poulantzas menciona que la vía democrática al socialismo es un "largo proceso", se refiere a que no se trata de un golpe de mano, un asalto al Estado, una victoria electoral o armada, ni mucho menos un decreto. Desde la lógica relacional, el socialismo consiste en la transformación radical de la correlación de fuerzas entre las clases anteriormente subalternas, que ha de materializarse en distintos nodos institucionales del Estado que condensan precisamente esa correlación de fuerzas. Pero también –añadiríamos nosotros– significa, en esta misma lógica, continuas transformaciones en las formas organizativas de las clases laboriosas, en su capacidad asociativa y de participación directa, y, por sobre todo, en lo que denominamos como la dimensión ideal del Estado, es decir, en las ideas-fuerza de la sociedad, en el conjunto de esquemas morales y lógicos con los que la gente organiza su vida cotidiana.

De hecho, esta dimensión ideal del Estado –a veces soslayada por Poulantzas– quizás es la más importante a transformar, pues, incluso lo más material del Estado (los aparatos de coerción) son eficaces solamente si preservan la

legitimidad de su monopolio; es decir, si existe una creencia socialmente compartida acerca de su pertinencia y necesidad práctica.

Entonces, la idea de proceso hace referencia a un despliegue de muchas transformaciones en las correlaciones de fuerzas, en la totalidad de los espacios dentro de la estructura estatal y también por fuera de ella; aunque sus resultados difieran en el tiempo. Pero, ciertamente, no se trata de una acumulación de cambios graduales al interior del Estado, tal como propugnaba el viejo reformismo.

Interpretando esto desde la experiencia boliviana, ese proceso significa un despliegue simultáneo de intensas luchas sociales en cada uno de los espacios de las estructuras estatales, donde se dan profundas transformaciones en las correlaciones de fuerza entre los sectores sociales con capacidad de decisión y en la propia composición material de esas estructuras estatales; esto es válido tanto para los sistemas de representación electoral (victorias electorales), para la administración de los bienes comunes (políticas económicas), y para la hegemonía política (orden simbólico del mundo).

La hegemonía es la creciente irradiación de una esperanza movilizadora en torno a una manera social de administrar los bienes comunes de todos los connacionales, pero también es la modificación de los esquemas morales y lógicos con los que las personas organizan su presencia en el mundo. Gramsci tiene razón cuando dice que las clases trabajadoras deben dirigir y convencer a la mayor parte de las clases sociales en torno a un proyecto revolucionario de Estado, economía y sociedad. Aunque Lenin también está en lo cierto, cuando afirma que el proyecto dominante debe ser derrotado.

Se dice que existen dos versiones respecto a la hegemonía política: la de convencer, gramsciana; y la de derrotar, leninista.

Nuestra experiencia en Bolivia nos enseña que la hegemonía es en realidad la combinación de ambas. Primero está el irradiar y convencer en torno a un principio de esperanza movilizadora (tal como lo demandaba Gramsci). Hablamos de un largo trabajo cultural, discursivo, organizativo y simbólico, que va estableciendo nodos de irradiación territorial en el espacio social, y cuya eficacia se pone a prueba al momento del vaciamiento y resquebrajamiento de las tolerancias morales entre los gobernantes y los gobernados, o momentos de disponibilidad social para revocar los esquemas morales y lógicos del orden social dominante.

Uno nunca puede saber con precisión cuándo emergerá ese momento de revocación de las antiguas fidelidades políticas y, de hecho, hay generaciones sociales, revolucionarios, académicos y líderes sociales que trabajan décadas y mueren antes de ver algún resultado. Sin embargo, esos momentos de la sociedad

en los que ella se abre a una revocatoria de creencias sustanciales sí existen; y entonces es ahí cuando la larga y paciente labor de construcción cultural, simbólica y organizativa pone a prueba su capacidad irradiadora para articular esperanzas movilizadoras, a partir de las potencias latentes dentro del propio tramado de las clases subalternas. La constitución de un "empate catastrófico",[11] de dos proyectos sociales confrontados con capacidad de movilización, convencimiento moral e irradiación territorial propia de los procesos revolucionarios, surgirá de esta estrategia de "guerra de posiciones".[12]

Sin embargo, después llega un momento, que podemos llamar el "momento robesperiano", en el que se debe derrotar la estructura discursiva y organizativa de los sectores dominantes. Ahí quien tiene razón es Lenin. Ningún poder se retira del campo de fuerzas por mera constatación o deterioro; no, al contrario, hace todo lo posible, incluso busca recurrir a la violencia para preservar su mando estatal. Entonces, en medio de una insurgencia social por fuera del Estado, y por dentro de las propias estructuras institucionales del Estado, se tiene que derrotar el viejo poder decadente, atravesando lo que se podría llamar un "punto de bifurcación" (García Linera, 2012: 35-44; 2011), en el que las fuerzas, acumuladas en todos los terrenos de la vida social a lo largo de décadas se confrontan de manera desnuda, dando lugar a una nueva correlación y una nueva condensación de ellas. Y es que una correlación de fuerzas no deviene en

[11] "Se puede decir que el cesarismo expresa una situación en la cual las fuerzas en lucha se equilibran de una manera catastrófica, o sea de una manera tal que la continuación de la lucha no puede menos que concluir con la destrucción recíproca. Cuando la fuerza progresiva A lucha con la fuerza regresiva B, no solo puede ocurrir que A venza a B o viceversa; puede ocurrir también que no venza ninguna de las dos, que se debiliten recíprocamente y que una tercera fuerza C intervenga desde el exterior dominando a lo que resta de A y de B (…). En el mundo moderno, con sus grandes coaliciones de carácter económico-sindical y político de partido, el mecanismo del fenómeno cesarista es muy diferente del que existió en la época de Napoleón III (…). En el mundo moderno el equilibrio de perspectivas catastróficas no se verifica entre fuerzas que en última instancia pudiesen fundirse y unificarse, aunque fuera luego de un proceso fatigoso y sangriento, sino entre fuerzas cuyo contraste es incurable desde un punto de vista histórico, y que se profundiza especialmente con el advenimiento de formas cesaristas" (Gramsci, 1980: 71-72 y 74).

[12] "La guerra de posición, en efecto, no está constituida solo por las trincheras propiamente dichas, sino por todo el sistema organizativo e industrial del territorio que está ubicado a espaldas del ejército: y ella es impuesta sobre todo por el tiro rápido de los cañones, por las ametralladoras, los fusiles, la concentración de las armas en un determinado punto y además por la abundancia del reabastecimiento que permite sustituir en forma rápida el material perdido luego de un avance o de un retroceso. Otro elemento es la gran masa de hombres que constituyen las fuerzas desplegadas, de valor muy desigual y que justamente solo pueden operar como masa" (Gramsci, 1980: 80).

otra sin una modificación de la fuerza en sentido estricto; por ello el cambio de dirección y de posición de la correlación de fuerzas requiere un "punto de bifurcación" o un cambio en las propias fuerzas que se confrontan. De ahí que la inclinación leninista por una "guerra de movimientos" (como la definía Gramsci) no sea una particularidad de las revoluciones en "Oriente" con una débil sociedad civil, sino una necesidad común frente a cualquier Estado del mundo, que en el fondo no es más que una condensación de correlación de fuerzas entre las clases sociales. La estrategia revolucionaria radica en saber en qué momento del proceso se aplica la "guerra de movimientos" y en qué otro la "guerra de posiciones"; el punto es que una no puede existir sin la otra.

Una vez atravesado el punto de bifurcación que reestructura radicalmente la correlación de fuerzas entre las clases sociales, dando lugar a un nuevo bloque de poder dirigente de la sociedad, nuevamente se tiene que volver a articular y convencer al resto de la sociedad, incluso a los opositores, que no desaparecen, aunque su articulación ya no será como clases dominantes, sino como clases derrotadas, es decir, desorganizadas y sin proyecto propio. Y aquí entonces entra nuevamente en escena Gramsci, con la lógica del convencimiento y la reforma moral e intelectual. En este caso, la fórmula es: convencer e instaurar, en palabras de Bloch, el "principio esperanza" (Bloch, 2004); en otros términos, derrotar el proyecto dominante e integrar en torno a los nuevos esquemas morales y lógicos dominantes al resto de la sociedad. He ahí la fórmula de la hegemonía política, del proceso de construcción de la nueva forma estatal.

A riesgo de esquematizar la idea del socialismo como proceso, podríamos distinguir entre los nudos principales, los nudos decisivos y los nudos estructurales que requiere una revolucionarización de forma y contenido social para un tránsito democrático hacia esa vía.

Los nudos principales de revolucionarización de la correlación de fuerzas serían:

- El gobierno
- El parlamento
- Y los medios de comunicación

Los nudos decisivos:

- La experiencia organizativa autónoma de los sectores subalternos
- La participación social en la gestión de los bienes comunes
- El uso y función redistributiva de los recursos públicos

- Y las ideas-fuerza u horizontes de época con las que las personas se movilizan

Y los nudos estructurales:

- Las formas de propiedad y gestión sobre las principales fuentes de generación de riqueza, en la perspectiva de su socialización o comunitarizacion.
- Los esquemas morales y lógicos con los que las personas conocen y actúan en el mundo, capaces de ir desmontando procesualmente los monopolios de la gestión de los bienes comunes de la sociedad.

Tenemos, entonces, nudos principales, decisivos y estructurales; pero no se trata de condensaciones de fuerzas graduales y en ascenso, sino de componentes concéntricos de las luchas de clases que revelan la composición social, económica, política y simbólica del campo social, de la trama social y del proceso estatal en marcha.

Cuando solo se dan cambios en los nudos principales, estamos ante renovaciones regulares en los sistemas políticos dentro del mismo orden estatal. Si los cambios se presentan en los nudos principales y en los nudos decisivos, estamos ante revoluciones democráticas y políticas que renuevan el orden estatal capitalista dominante bajo formas de ampliación democratizada de sus instituciones y derechos. Y cuando se dan cambios simultáneamente en los tres nudos (principales, decisivos y estructurales), nos encontramos ante revoluciones sociales que inician un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clases dirigentes, una democratización creciente de la política y de la economía, y –lo que es decisivo– un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad (impuestos, derechos colectivos, servicios básicos, recursos naturales, sistema financiero, identidades colectivas, cultura, símbolos cohesionadores, redes económicas, etcétera).

Retomando la propuesta de la vía democrática al socialismo poulantziana, esta supone dos cosas más. En primer lugar, la defensa y ampliación del pluralismo político, de la democracia representativa. En la actualidad esto es una obviedad; sin embargo, hace treinta años, en la izquierda y en el marxismo, esa afirmación era una completa herejía porque la democracia representativa estaba asociada a la democracia burguesa. Y seguramente el mismo Poulantzas debió haber recibido, por esa afirmación, innumerables críticas de la izquierda radical "oficial" y las consiguientes excomuniones políticas.

En segundo lugar, Poulantzas también plantea la ampliación de los espacios de democracia directa. Derrumbadas las fidelidades oscurantistas que obligaban

al pensamiento marxista a mutilarse y silenciarse en el altar de la obsecuente defensa de unos regímenes que a la larga se mostraron como formas anómalas de capitalismo de Estado, ahora comprendemos que las libertades políticas y la democracia representativa son, en gran medida, resultado de las propias luchas populares; son su derecho de ciudadanía y forman parte de su acervo, de la memoria colectiva y de su experiencia política. Es cierto que la democracia representativa ayuda a reproducir el régimen estatal capitalista, pero también consagra los derechos sociales, unifica colectividades de clase y, lo que es más importante, es un terreno fértil para despertar posibilidades democráticas que van más allá de ella. Si bien la democracia representativa puede devenir en una democracia fósil que expropia la voluntad social en rituales individualizados que reproducen pasivamente la dominación, también expresa parte de la fuerza organizativa alcanzada de las clases subalternas, de sus límites temporales, y, ante todo, es el escenario natural en el que pueden desplegarse y despertarse formas democráticas y capacidades asociativas que van más allá de ella y del propio Estado.

Ciertamente, lo popular se constituye como sujeto político en las elecciones y en las libertades políticas, pero también está claro que lo popular rebasa lo meramente representativo; la irradiación democrática de la sociedad crea o hereda espacios de participación directa, de democracia comunitaria, de experiencia sindical y asambleística territorial, que también forman parte del pluralismo democrático de la sociedad. Esta dualidad democrática representativa y participativa-directa-comunitaria es la clave para el entendimiento de la vía democrática al socialismo.

De hecho, desde esta perspectiva, el socialismo no está asociado a la estatización de los medios de producción –que ayuda a redistribuir riqueza, pero que no es un tipo de propiedad social ni el inicio de un nuevo modo de producción– o a un partido único (que en el caso de Lenin fue una excepcionalidad temporal ante la guerra y la invasión de siete potencias mundiales). El socialismo no puede ser nada menos que la ampliación irrestricta de los espacios deliberativos y ejecutivos de la sociedad en la gestión de los asuntos públicos y, a la larga, en la producción y gestión de la riqueza social.

Al interior de la audaz reflexión poulantziana, la cuestión de las formas de propiedad de los recursos económicos en el socialismo, y de la complejidad y dificultad en la construcción de experiencias organizativas para implementar formas de propiedad social, de producción social de riqueza y de gestión social

de la producción que vayan más allá de la propiedad estatal y privada capitalista, constituyen un tema central pendiente en sus escritos.[13]

Volviendo a la trágica paradoja con la que caracterizamos el tiempo en que se desarrolla la obra de Poulantzas, quizás también en ella radique la virtud de su pensamiento. Él supo mirar más allá de la derrota temporal que se avecinaba para proponer los puntos nodales del resurgimiento de un pensamiento socialista; solo que para eso tuvieron que pasar más de treinta años. Es así que los socialistas y marxistas de hoy tenemos mucho aún que aprender de este intelectual para entender el presente y para poder transformarlo.

Bibliografía

Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

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

—— (2012). "Estado y revolución: *empate catastrófico* y *punto de bifurcación*", en *Compendio. Discursos oficiales del 22 de enero y 6 de agosto (2006-2012)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

—— (2015). "El socialismo comunitario democrático del vivir bien". Discurso en la Solemne Sesión de Honor de la Asamblea Legislativa Plurinacional para el acto de posesión presidencial en la ciudad de La Paz, el 22 de enero.

Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Ediciones Trotta (3 tomos).

Gödel, K. (2006). "Sobre sentencias formalmente indecidibles de *Principia Mathematica* y sistemas afines", en *Obras completas*. Madrid: Alianza.

Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión.

Hehner, E. (1990). *Embelleciendo a Gödel*. Toronto: Universidad de Toronto.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.

[13] Sobre el socialismo como puente entre el capitalismo y el comunismo, ver García Linera (2015).

Marx, K. (1987). *El capital*, Tomo I, Vol. 1. México D. F.: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1974). "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas", en *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, Tomo I, Capítulo 1: "La ideología alemana".

Poulantzas, N. (2005). *Estado, poder y socialismo*. México D. F.: Siglo XXI.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.

4. El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la "comunidad ilusoria"*

Por primera vez en la historia humana, tantas personas de tantos países han aceptado abandonar sus actividades remuneradas, dejar de concurrir a encuentros públicos y recluirse en sus domicilios durante semanas y meses. Vivimos una especie de huelga general planetaria que ha paralizado la mayor parte del transporte, el comercio, la producción y los servicios.

La gente ha acudido al confinamiento ante el llamado de sus instituciones estatales que justifican la medida como modo de frenar la expansión del virus covid-19 de elevada incidencia letal entre las personas. Dos preguntas relevantes ante este hecho social planetario son, en primer lugar, ¿cómo es que la gente ha aceptado suspender abruptamente la mayor parte de sus actividades laborales remuneradas, recreativas y sociales ante este llamado del Estado? Y, más intrigante aún, ¿cómo es que el Estado, que se supone está subordinado para reproducir el orden económico capitalista (Bonnet y Piva, 2017) decide suspender la reproducción ampliada del capital, colocando por "encima de la acumulación económica, la salud"? La respuesta de que se trata de una decisión dirigida a "mantener la reproducción del capitalismo a largo plazo" supone que los gobiernos son el comando de la conciencia histórica del capitalismo. Pero entonces ¿cómo es que los gobiernos de Estados Unidos e Inglaterra actuaron de inicio como lo opuesto a esa conciencia histórica? Se trata de respuestas inconsistentes que presuponen una intencionalidad previa a la realidad fáctica de los hechos y, cuya lógica lleva, al final, a suponer que el respirar es también una forma de "garantizar la reproducción del capital".

* 7 de mayo de 2020. Discurso inaugural del seminario "La topología del Estado", dictado de manera virtual para el doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Disponible en https://www.facebook.com/notes/338260980576232/ (versión corregida y aumentada).

En realidad, la mayor parte de nuestras definiciones sobre lo que es el Estado no ayudan a comprender este hecho extraordinario que involucra enteramente la relación estatal. Es como si la crisis desatada por el covid-19 hubiera hecho estallar también muchas de las categorías con las que analizamos la realidad.

Ciertamente, la información sobre la existencia de una enfermedad letal apareció primero en los medios de comunicación y de especialistas médicos que explicaban sobre la peligrosidad y rapidez de la expansión del virus detectado en otros países. Desde mediados de enero del 2020 periodistas, instituciones internacionales de salud y académicos[1] hablaban de las distintas maneras de contener el virus; incluso mencionaban la técnica del confinamiento como una respuesta de urgencia. Sin embargo, eran comentarios sin fuerza vinculante.

Aun cuando los contagios comenzaron a presentarse en muchos otros países, ni la alarma de los especialistas y líderes de opinión se tradujo en una reclusión voluntaria. Todos esperaban la voz autorizada del gobierno para asumir la medida extrema. En algunos países como Estados Unidos,[2] Brasil[3] e Inglaterra[4] sucedió que mientras todas las referencias médicas reconocidas planteaban la cuarentena inmediata, sus gobernantes optaron por la ambigüedad o el rechazo a implementar el aislamiento; por el contrario, la recomendaron semanas después, fruto de una presión social contra gobernantes y de los trabajadores contra los empresarios. Finalmente, la cuarentena se efectivizó, pero solo cuando las autoridades oficiales del Estado así lo decidieron.

El Estado como comunidad

¿De qué resorte, de qué poder se valió el Estado para lograr algo aparentemente imposible como colocar el freno al vértigo enloquecido de las sociedades modernas? No cabe duda de que el pánico al riesgo de muerte ha catalizado la eficacia estatal. Pero el acatamiento del aislamiento social decretada por los gobiernos no tiene que ver solo con la información centralizada que ellos poseen, pues los argumentos que usaron para justificar la cuarentena ya habían sido usados anteriormente por los especialistas médicos y por otros gobiernos afectados tempranamente por el virus, sin que ello repercutiera en el autoaislamiento de

[1] Ver https://www.who.int/news/item/27-04-2020-who-timeline---covid-19.

[2] Ver https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/04/05/worst-president-ever/.

[3] Ver https://www.semana.com/mundo/articulo/coronavirus-jair-bolsonaro-critica-cuarentena-y-hace-llamado-a-los-brasilenos/664521.

[4] Ver https://www.theguardian.com/world/2020/apr/30/five-already-dead-by-time-uk-reported-first-coronavirus-death.

las sociedades con número de infectados aún pequeños. Por lo que la idea de que el poder del Estado nace de la centralización o ventaja informativa no funciona.

Claramente se advierte que los recursos y el personal dedicados a centralizar la información de la sociedad (sobre la propiedad, los ingresos, las deudas, los delitos, sobre el funcionamiento económico, sobre movilidad social o actividades políticas, entre otras) hacen funcionar el engranaje estatal, pero no lo definen.

El aporte weberiano respecto al monopolio de la coerción (1998: 1056) tampoco ayuda mucho porque cerrar fábricas y comercios paraliza la generación de ingresos económicos familiares de toda una sociedad; es una medida que interrumpe la única fuente que tienen las personas para garantizar sus medios materiales de vida, bloquea sus apuestas de trayectoria personal labradas durante décadas. Y para que más de 3000 millones de personas[5] aceptaran la parálisis temporal de su destino social sin más argumento que la coerción y la cárcel si no lo hacen, se requeriría 3000 millones de policías y militares que estuvieran detrás de cada ciudadano obligándolo a acatar la cuarentena, lo que es imposible. La magnitud social de la atrofia mundial fue tal que ningún monopolio de la coerción tiene los medios ni el personal para imponerla por su cuenta. El añadido de "legítima" a la coerción tampoco es suficiente, porque si bien se requiere una tolerancia social al uso centralizado de la violencia para obligar a los cumplimientos decididos por el gobierno, ella solo puede ejercerse si se aplica a una parte de la sociedad, por motivos de "orden público" (subversión, delincuencia y demás); pero es insostenible si se aplica a toda la sociedad pues ya no hay sujeto de legitimación que avale el uso de la coerción.

La tradición jurista germánica que centra el poder de Estado en la existencia de un ordenamiento jurídico (Kelsen, 1992: 123-130) o en la asociatividad de voluntades políticas dotadas de poder de dominación (Jellinek, 2017: 190) tampoco alcanza para explicar los sucesos, ya que la mayor parte de la actual suspensión del mundo social se ha hecho sin el apoyo de leyes, e incluso en algunos casos, congelando las propias garantías constitucionales de desplazamiento. Como pocas veces sucede, la ley y las normas han sido licuadas por la velocidad de los acontecimientos políticos sin que por ello se hayan extraviado los visos de legalidad de las decisiones del Estado ante la valoración moral de los ciudadanos. La ley se muestra hoy de manera descarnada, ante la emergencia sanitaria, como un consagrador de segundo término de una relación de

[5] Ver https://www.infobae.com/america/agencias/2020/03/25/mas-de-3000-millones-de-personas-instadas-a-confinarse-por-pandemia-balance-afp/.

creencias de legalidad producidas por las tolerancias y licencias compartidas por la mayor parte de las personas.

Ciertamente no hay Estado sin ordenamiento legal, pero no son los ordenamientos legales los que dan lugar a los Estados.

La propuesta de Michael Mann de que el Estado sería un conjunto de instituciones que reivindican, en un territorio demarcado, el monopolio vinculante de normas (1997, Tomo 2: 85-92), o la de Bob Jessop, quien añade que esas instituciones poseen la función socialmente aceptada de aplicar decisiones vinculantes (2017), no explican precisamente el fondo del problema de la realidad estatal actual de por qué esas instituciones tienen el monopolio permanente de normas o la "aceptación" social de aplicar decisiones vinculantes. ¿De dónde salieron esas atribuciones, quién y por qué les otorgó esos poderes? El solo respaldo de "algún tipo de fuerza física" tiene las mismas limitaciones explicativas que la weberiana. Bourdieu trabaja el mismo elemento decisivo de la concentración de los consentimientos básicos de una sociedad al proponer que, además de la coerción, el "monopolio de la violencia simbólica" (2014: 14 y 174) sería la característica de la forma estatal; pero al margen de que el Estado no es la única fuente de violencia simbólica, pues ella está presente en otros nodos sociales como las empresas, la familia y otros, lo central radica en responder cómo es que el Estado logró y logra permanentemente administrar, reactualizar su capacidad de definir los esquemas dominantes de comprensión de la realidad con los que la sociedad se relaciona con el Estado; ¿por qué la sociedad lo permite? La referencia a una violencia dura, fundadora de la imposición luego sedimentada, olvidada y reactualizada como violencia blanda reduce el poder de Estado a un viejo abuso, luego olvidado, que requeriría de falacias e imposturas reactualizadas para mantenerse en el tiempo. Y si además estas violencias son las únicas con las que cuentan las clases subalternas para ubicarse en el mundo, estamos ante un engaño colectivo autoperpetuado por acción de los propios subalternos. Si el Estado solo fuera un engaño permanente, bastaría con desengañarnos para hacer desaparecer el Estado, lo que es una lectura ingenua de la realidad del poder político. Y si las estructuras mentales de los dominados son solo el efecto de la dominación, entonces las rebeliones que irrumpen en la historia solo son una ilusión.

No cabe duda de que el Estado somete a la sociedad a modos lógicos y morales de ordenar jerárquicamente el mundo con los cuales la misma sociedad, en parte, se vincula con el Estado reconociendo instantáneamente su autoridad; pero esto no explica cómo es que las sociedades han obligado a algunos Estados a decretar la cuarentena cuando en principio no deseaban hacerlo. Si

el monopolio del poder simbólico fuera tan constitutivo, el desencuentro entre creencias sociales y emisiones estatales no se hubiera producido. La sustitución de la lectura instrumentalista del Estado, que lo concibe como una mera herramienta de las clases dominantes, por un instrumentalismo de las estructuras mentales es impotente para explicar la presencia activa de los subalternos en el Estado y la cualidad gramatical de los preceptos lógicos, morales y procedimentales con los que los dominados, en momentos excepcionales, se ubican y producen una realidad social más allá de la dominación del Estado y de las propias estructuras mentales dominadas.

No es suficiente, por tanto, hallar el núcleo del funcionamiento estatal, ni en sus monopolios de coerción, ni en los esquemas mentales dominados ni en su decisionismo territorialmente vinculante, sino en la autorización social para poder precisamente monopolizar decisiones vinculantes.

La organización del miedo a la muerte, producido por un microorganismo de material genético, tiene, en este caso, más elementos de razón explicativa de la autoridad del Estado.

Norbert Elias se fija en la contención a los miedos a la muerte inducidos externamente como el hecho articulador de la aceptación a la formación de los monopolios coercitivos y tributarios del Estado moderno (1989: 626-627). Pero esta explicación es aplicable con mucho a la generación marcada por permanentes guerras de saqueo territorial; mas no ayuda a explicar por qué la formación estatal es reproducida por los actos y expectativas de nuevas generaciones distantes del estruendo de las batallas de exterminio.

En el caso de la actual pandemia, la contención del miedo que genera podía haber sido canalizada, por ejemplo, por la compra o alquiler temporal de espacios hospitalarios para los que tienen dinero, y la reclusión y represión para los que interfieran esta asignación de cuidados. De hecho, esta es la respuesta propiamente de mercado a una pandemia. Pero lo más seguro es que hubiera desencadenado levantamientos populares muchísimo más peligrosos para las familias acaudaladas que el riesgo de contraer el virus.

La salida ante el riesgo común fue entonces demandar y esperar una salida estatal. ¿Y por qué?

Porque el Estado es, precisamente, la creencia compartida del resguardo de todos a través de recursos que son públicos; la esperanza de la protección colectiva contra las guerras, las invasiones, la muerte violenta, antes; y de manera frecuente, contra las desgracias colectivas, las catástrofes económicas, los riesgos de perder las posiciones; hoy contra el riesgo de muerte por el virus.

Y es que en las respuestas colectivas ante los miedos constitutivos de los que nos habla Georges Duby es donde podemos hallar otras pistas decisivas sobre los orígenes y el funcionamiento de los Estados (1995). Pero el miedo no es el Estado. El miedo a las invasiones, a la miseria, a la pérdida de lo poseído, a la peste, dan lugar a una comunidad de afectados que deviene en una comunidad política cuando todos deciden aceptar un modo de organización de recursos comunes que permita efectivamente detener, atenuar, derrotar los temores primarios inminentes o percibidos. No es el miedo ni la defensa ante él lo que hace de una aglomeración una comunidad política. Es precisamente la creencia y la acción práctica de consolidar, o de tolerar, una organización de medios comunes para sobrellevar esa u otra adversidad la que da lugar al momento político de la sociedad.

No es, por tanto, solo una creencia de bienes colectivos para la protección común; es también una realidad material de organizar una forma de gestión de lo común (gobierno, parlamento, ministerios, aparato legal, aparatos coercitivos permanentes); es una realidad material de poseer recursos y bienes comunes para la protección (inicialmente impuestos, luego bienes públicos, servicios, ahorros, entre otros), por tanto, de dirección de lo común; y modos discursivos de delimitar territorialmente la comunidad de creencias (sistema escolar, identidad nacional, sistemas de reconocimientos, derechos de ciudadanía, legitimidades estatales).

No estamos ante cualquier creencia sin materialidad verificable. Son creencias performativas que crean el orden institucional y material de lo que enuncian, pero también son creencias derivadas de realidades materiales en desarrollo. Son, por ello, creencias de un tipo de comunidad política validadas por realidades materiales territoriales de dicha asociatividad. De ahí que podamos hablar del Estado, *en un primer momento*, como una comunidad política de creencias, tolerancias y acciones sobre la vida en común objetivada por derechos y recursos materiales comunes dispuestos para ese objetivo, con efecto vinculante unívoco en todas las personas de un territorio específico.

Por eso, ante el riesgo de muerte o catástrofe, se da el vínculo formativo de asociatividad que ha sido canalizado y apropiado por la forma de Estado. De ahí que, ante el pánico, los miembros de la sociedad vean al Estado como lo primero que interpelar: medidas firmes y efectivas de protección médica, garantía de acceso a servicios básicos, alimentos, apoyo a las actividades económicas, créditos, donaciones. El Estado surgió de la demanda de protección colectiva; cada mes se aporta económicamente para sostenerlo; custodia los bienes considerados comunes a los integrantes de la sociedad, y, entonces, es

el Estado al que de manera inmediata se acude cuando existe un riesgo que amenaza a todos.

Nadie escapa a este principio de protección social primario, ni siquiera aquellos que días atrás demandaban el Estado mínimo y el triunfo final de los mercados sobre el populismo estatista. Por ello se dice que no hay ser más estatista que un burgués con miedo. A pesar de su soberbia y riqueza privadas son seres con miedo ante la democracia de una oleada de muertes sorteada entre todos con relativa igualdad. Que esta concurrencia hacia el Estado termine en algunos casos en frustración ante la negligencia de los gobernantes frente a la crisis sanitaria o económica no suprime que sea a lo primero a lo que acuden y, en ocasiones, a lo único.

Con todo, más allá de los miedos constitutivos que develan descarnadamente el núcleo de la relación estatal, el Estado en su regularidad funciona como realidad material y creencia normativa porque gestiona recursos socialmente compartidos y colectivamente poseídos, como los servicios básicos, los sistemas de salud pública, la educación oficial, el medio ambiente, la moneda, la seguridad ciudadana, la protección de la propiedad, los impuestos, los ahorros sociales, los derechos sociales, las empresas públicas y demás;[6] por eso los momentos de mayor cohesión social o grado de adherencia de la sociedad a las estructuras estatales se han dado al momento de la expansión de los derechos o modo de democratización de bienes y reconocimientos públicos obtenidos por el incremento de la participación del Estado en la generación del PIB. En sentido estricto, en la actualidad los principales bienes comunes de una sociedad, llamados públicos, y los mayores recursos materiales de una nación han sido centralizados, en un largo proceso histórico, bajo propiedad estatal. Esto va desde una parte o la totalidad de los recursos naturales, sistemas de transporte, biodiversidad, parques, el espectro electromagnético, ríos, mares, lagos, minerales, vías de comunicación, hasta medios económicos, reservas internacionales, empresas, impuestos, sistema educativo, de salud, etc. En los últimos cien años, entre el 10% y el 50% del PIB y entre el 5% y el 30% del capital total de los países han estado o están en manos estatales (Piketty, 2019: 726-733). Incluso, en el caso del llamado Estado de Bienestar del siglo pasado, los Estados del mundo llegaron a administrar entre el 35% y el 40% de la

[6] A su modo, y desde el enfoque de la ciudadanía que necesariamente queda consagrada como prerrogativas colectivas bajo una forma estatal, Étienne Balibar señala que se trata de un "conjunto de derechos (…) que hacen de cada individuo prácticamente el propietario de una parte del patrimonio colectivo, incluso muy limitada" (Balibar, 2017: 265).

renta nacional (ibídem: 548-549).[7] La carga fiscal extraída de los ciudadanos se mueve entre el 20% y el 50% respecto al PIB;[8] el gasto público mundial anual oscila entre el 25% y el 35% del PIB,[9] en tanto que el Estado absorbe entre el 10% y el 30% de la fuerza laboral en la mayor parte de los países del planeta (OCDE, 2019).[10] Esto hace de los Estados las estructuras políticas que, bajo la forma de "bienes públicos", poseen el mayor poder económico de los países y en torno a cuya dirección y control se despliegan las luchas políticas de los sectores sociales. Pero, además, poseen la capacidad exclusiva de influir sobre el valor, montos e incluso propiedad de todos los bienes económicos, culturales, territoriales, simbólicos y étnicos que poseen privadamente todos los miembros de la sociedad. Los Estados pueden endeudarse a solo compromiso de pago, incluso por encima del valor de la riqueza nacional producida anualmente; pueden emitir dinero, retirar dinero, devaluar el dinero y cualquier titulación; valuar con inversiones espacios privados, transferir dinero a privados, subvencionar productos, servicios básicos; depreciar oficios, devaluar los ahorros, subir o bajar las tasas de interés para incentivar determinadas actividades privadas; confiscar propiedades privadas, regalar propiedad pública, regular mercados, crear mercados, encarecer productos de empresas privadas con impuestos, reducir el valor de las mercancías con inversiones públicas en transporte o energía; contener salarios para aumentar ganancias empresariales, elevar salarios para reducir ganancias privadas; bajar impuestos a unos, subir impuestos a otros, proteger inversiones, etc., etc. Los Estados son portadores de un poder para influir en todos los otros poderes sociales; "metacapital", lo llama Bourdieu (2014: 470), con capacidad de influir en la propia estructura social al consagrar derechos, suprimirlos, aumentar las desigualdades o reducirlas, al promover mecanismos de movilidad social ascendente o descendente.

Los recortes presupuestarios, las privatizaciones de empresas públicas, de la salud, la educación o la propia pérdida de soberanía monetaria que ha vivido gran parte del mundo en los últimos cuarenta años no contradicen esta hipótesis de la fuente del orden estatal; lo muestran en movimiento, como proceso de

[7] Para el siglo XIX, Mann muestra que en Alemania, Gran Bretaña, Austria, Estados Unidos y Francia los gastos gubernamentales se movieron entre el 5% y el 19% en relación con el PIB (1997, Tomo 2: 486).

[8] Ver https://www.oecd.org/tax/tax-policy/base-de-datos-global-de-estadisticas-tributarias.htm.

[9] Ver https://datos.bancomundial.org/indicador/GC.XPN.TOTL.GD.ZS?view=chart.

[10] Para el siglo XVIII y XIX en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Francia y Hungría, Mann muestra que el personal contratado por el Estado variaba entre el 2% y el 4% del total de las respectivas poblaciones (1997, Tomo 2: 515).

expansión y reversibilidad. Y es que las privatizaciones y recorte de los gastos sociales nunca se hicieron a nombre de hacer más ricos a unos cuantos ricos, tal como en realidad sucedió; sino bajo el emblema de salvar a la sociedad de unas empresas públicas supuestamente "deficitarias" que solo beneficiaban a algunos dirigentes; o en el caso de la salud y educación, a título de que los ciudadanos se merecen un sistema educativo y médico más eficiente, fruto de la competitividad entre ofertas médicas y la "libre" elección del gasto de los ciudadanos. En los hechos, esto significó el abandono médico de millones de personas y la devaluación de la educación pública en el mercado laboral; pero hasta que estos resultados se vieran dramáticamente, no cabe duda de que la ideología del "mérito personal", del entusiasmo con la "libre elección", de la ilusión de que todos podían enriquecerse compitiendo individualmente, del emprendedurismo privatizante, no solo se instaló como un prejuicio popular, sino como una certidumbre de que era la mejor forma de "democratizar la riqueza".

En este ambiente cultural, cuando el Estado mismo desmontó la riqueza del Estado, en realidad lo hizo a nombre de la misma naturaleza social protectora del Estado: se dijo que era la mejor vía para garantizar el bienestar de todos. Cuando la retórica neoliberal argumentaba que una empresa pública hace llegar tarde, poco y a lo largo de mucho tiempo sus réditos a todos y que es mejor ser propietario privado de un pedazo de esa empresa o, mejor, tener hoy por adelantado las ganancias de mañana, lo hicieron apelando al beneficio de todos, que es la llave del acceso de las legitimidades estatales; solo que ahora en clave o lenguaje individual y ya no colectivo.

Así, la época de las privatizaciones no significó un desplazamiento del Estado, sino una nueva forma de Estado caracterizado por la jibarización de los derechos sociales, la ampliación de sus acciones coercitivas, el reforzamiento de sus funciones discursivas y la patrimonialización clasista de sus bienes.

Y es que fue el Estado el que organizó, defendió y legitimó la expropiación privada de los bienes públicos; fue el Estado el que transfirió fondos resultantes de deuda pública a manos privadas; fue el Estado el que desmanteló el sistema protectivo del trabajador; fue el Estado el que disparó la inflación para castigar los salarios y confiscó los aportes de los pensionistas; fue el Estado el que gastó millones y millones de dólares para transformar los esquemas lógicos, procedimentales y morales de la sociedad en apego al individualismo competitivo y, por supuesto, la contención de las clases sociales descontentas. Lo que pasa es que los mercados y los inversionistas privados no tienen la fuerza territorialmente vinculante de las decisiones oficiales y las legitimidades políticas. Eso lo tiene el

Estado y por ello es que los Estados son los que fueron el soporte organizativo imprescindible del ciclo neoliberal mundial.

Que esta trama de expropiación privada de lo público haya significado una apuesta para llevarla hasta el límite, ha sido una temeraria forma de tentar el abismo, porque con el tiempo vacía de contenido material verificable la creencia sustantiva del Estado como administrador de bienes comunes; y eso es algo que va a estallar a inicios del siglo XXI en América Latina, y ahora en el mundo entero.

Los pregoneros del libre mercado y "la aldea global", hoy, ante la pandemia y la recesión económica mundial, aparecen como unos fervientes keynesianos advenedizos.[11] Está claro que no es un acto de arrepentimiento tardío, sino de lucidez estratégica, pues la clase social en la que se agrupan también será afectada en los volúmenes de su riqueza acumulable, por lo que requerirá del Estado para relanzarla a mediano plazo. Pero además el inevitable desencuentro catastrófico entre expectativas de ayuda económica a los sectores populares demandantes de bienestar colectivo y los limitados recursos disponibles puede desencadenar protestas que pongan en riesgo una parte sustancial de sus ganancias, e incluso, su propio patrimonio.

Así, en medio de las catástrofes y la concentración de expectativas sociales en las acciones gubernamentales, el Estado se evidencia inicialmente como una comunidad política de protección y dirección colectiva garantizada en derechos, recursos materiales, instituciones y creencias en torno a ese resguardo, con carácter vinculante y soberano en un territorio del planeta. Comunidad de creencias performativas, comunidad de bienes materiales colectivos, comunidad de instituciones que organizan la gestión de esas ideas y bienes comunes dan pues cuerpo ideal y material al Estado. Ahí radica el impulso de irresistibilidad o modo de adherencia social del Estado. Se trata de un tipo de comunidad política abstracta que al producir vínculos entre las personas que imaginan de cierta manera esos vínculos, crea la objetividad social de la ilusión de comunidad.

[11] Desde el *Financial Times*: https://www.ft.com/content/927d28e0-6847-11ea-a6ac-9122541af204; pasando por el vicepresidente de la Comisión Europea: https://www.expansion.com/economia/2020/04/09/5e8ee878468aebbb708b45ef.html; y llegando al presidente de Francia: *Le monde*, París, 13 de abril de 2020; el primer ministro de Inglaterra: https://www.lavanguardia.com/internacional/20200701/482040665312/boris-johnson-medidas-reino-unido-crisis-coronavirus.html, etcétera.

La comunidad como ilusión material[12]

Pero no es una comunidad plena, es una comunidad que se organiza por monopolios y en esta paradoja reside su determinación de artefacto de dominación indisociable de su irresistibilidad.[13]

La forma Estado existe porque hay bienes compartidos, pero administrados monopólicamente por un segmento específico, permanente o rotativo, de la sociedad.

Las ideas compartidas, principios morales, lógicos, procedimentales e instrumentales con los que las personas desenvuelven su cotidianidad de forma implícitamente coordinada con otras personas son enunciadas y administradas de manera monopólica por un pedazo reducido de la sociedad, en formatos exclusivos, llamados enunciación oficial del Estado. La fuerza pública protege la propiedad, grande, pequeña, material o incorporada como fuerza laboral,

[12] Sobre aquellas creencias capaces de producir efectos materiales y dinamizar la realidad objetiva de la sociedad, ver las reflexiones de Marx sobre la burocracia estatal (1982a: 359); o sobre el valor: "La objetividad del trabajo humano, que es él mismo abstracto, carente de cualidad y contenido ulteriores, es necesariamente una objetividad abstracta, una cosa propia del intelecto" (1981a, Tomo I, Libro 3: 988). El valor de las mercancías en los intercambios y el Estado son pues dos *objetividades sociales* que resultan también de una manera de imaginar, con efectos prácticos sociales, los vínculos entre las personas.

[13] "El Estado moderno –señala Marx– en que los asuntos generales y la misión de ocuparse de ellos son un monopolio y en el que los monopolios son, a su vez, los asuntos generales, ha hecho el curioso descubrimiento de apropiarse los 'asuntos generales' como una mera forma (la verdad es que solo la forma es asunto general). Ha descubierto así la forma que corresponde a su contenido, el cual solo en apariencia es el asunto general del Estado" (1982a: 377). En un artículo escrito el mismo año, Marx anota: "El Estado no puede superar la *contradicción* entre la disposición y buena voluntad de la administración, de una parte, y de otra sus medios y su capacidad sin destruirse a sí mismo, ya que descansa sobre esta misma contradicción, descansa en la contradicción entre la *vida pública* y la *vida privada*, en la contradicción entre los *intereses generales* y los *intereses particulares*" (1982b: 513). Althusser, quien hace una atenta lectura de estos textos de juventud de Marx, pero para descartarlos como "marxistas", se ocupa de mostrar la influencia de Feuerbach en el argumento de la "separación" entre vida genérica en el Estado y el egoísmo en la vida privada (2003). Pero deja de lado el fundamental aporte de Marx, que estará a lo largo de toda su obra, que es la presencia de "la vida privada" *en* la "vida pública" precisamente a través de los monopolios de los "asuntos generales", que hace de esos asuntos generales, una "forma aparente" con efectos materiales. Será Balibar quien retome esta preocupación de Marx al señalar que para que una clase determinada pueda ejercer el poder de Estado a través de sus representantes, es preciso que "estos sean transformados en representantes de la 'sociedad' (re) producidos como sus representantes legítimos" (1976: 96), lo que, finalmente, permite que el Estado sea "ante todo una representación mistificada de la sociedad" (1980: 137).

pero es una fuerza especializada, permanente y dependiente del ejecutivo gubernamental que se atribuye para sí la exclusividad del manejo de la violencia. El parlamento da cuerpo normativo a la estructura legal de la sociedad, pero monopoliza la exclusividad de la deliberación con efecto obligatorio en todo el territorio de soberanía. Los impuestos los pagan todos como base de los fondos compartidos, pero lo gestiona monopólicamente una burocracia centralizada que asigna por decisión propia, y en función de intereses específicos las maneras y el uso de esos fondos públicos. La inversión pública y el endeudamiento que involucra el destino de al menos dos generaciones establece gastos para todos, pero quién de "todos" saldrá más beneficiado y quién será contratado para ejecutar ese desembolso se decide monopólicamente por el ejecutivo del Estado.

La salud y la educación públicas están a disponibilidad de todos los miembros de la sociedad, pero los lugares de atención, los recursos disponibles, la calidad de los servicios, los contenidos educativos son decididos por un grupo de funcionarios portadores de miradas comprometidas con determinadas facciones de la sociedad. Las ideas sobre la identidad oficial, el idioma oficial, los rituales de representación del colectivo y la propia imaginación de la nacionalidad están acaparados en su construcción por pequeños bloques intelectuales articulados en torno a los recursos gubernamentales, que utilizarán esa misma irradiación molecular del Estado para consagrar universalmente esa particular manera de ver o significar la historia y el mundo. Las riquezas públicas de las que dispone la sociedad de manera colectiva, sociales y naturales, los impuestos que llegan al 20-40% del PIB de cada nación, el "metacapital", que tiene el poder de influir en absolutamente cualquier bien o posesión privada de cada ciudadano, están para ser usufructuadas por todos bajo la forma de derechos y patrimonio común; pero la manera de distribuir el usufructo de esos recursos está monopólicamente organizado, normado y justificado por un aparato gubernamental que priorizará el acceso a unos sectores en detrimento de otros, o mejorará las oportunidades para acceder a esos recursos, de otros frente a unos. En general, como bien lo señaló Marx a propósito de la centralización estatal de los requerimientos de la vida en común en el siglo XIX, "cada interés común se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a esta como interés superior, general, se sustraía a la propia actuación de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del gobierno, desde el puente, la casa-escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades" (1980a: 253). Se trata en definitiva de cómo es que la forma estatal es el proceso histórico de una doble monopolización: por una parte, centralización o apropiación de las necesidades de la vida en común,

de los recursos comunes, de los esfuerzos comunes de una sociedad,[14] del poder de influir sobre todos los bienes privados; y por otro, monopolización de los monopolios que se pueden disponer en un entorno territorial delimitado o, por lo menos, monopolio sobre la capacidad de influir en todos los demás monopolios existentes. Por ello, este monopolio económico es el *fundamental*

[14] Ha sido Foucault el que ha vuelto a precisar esta relación de primacía de las relaciones de poder en la sociedad, más allá y por fuera del Estado, sobre las propias instituciones del Estado: "El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples", señala reiteradamente (2007: 96); y de cierta manera ve al Estado como un proceso de progresiva gubernamentalización de relaciones de poder que se desarrollan por fuera de él (ibídem: 193). Pero está claro que este es precisamente un eje central de la reflexión de Marx a lo largo de su vida. Ya en 1844, contra quienes consideran, aún hoy, que las personas en su "egoísmo" moderno son "átomos" autosuficientes, absolutamente plenos y venturosos que solo pueden ser cohesionados mediante el Estado, Marx les recuerda que "son, pues, la *necesidad natural*, las *cualidades humanas esenciales* –por enajenadas entre sí que pudieran parecer–, *el interés*, los que mantienen ligados a los miembros de la sociedad burguesa; la vida *burguesa* (y sus múltiples relaciones de poder, añadimos nosotros para adecuarlo al lenguaje actual) y no la vida *política*, constituyen su nexo real. No es, pues, el *Estado* el que mantiene ligados los *átomos* de la sociedad burguesa, sino esto, el que sean *átomos* solo en la *representación*, en el *cielo* de su imaginación, cuando en la *realidad* son seres radicalmente diferentes de los átomos, esto es, no *egoístas divinos* sino *hombres egoístas*. Solo la superstición política se figura, aún hoy, que el Estado debe mantener ligada la vida burguesa, cuando en realidad es la vida burguesa la que mantiene la cohesión del Estado" (1978a: 138). Veinte años después, mutando la categorías de "sociedad burguesa" por "forma económica", señala: "En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación esta cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social– donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica de estado existente en cada caso" (1986, Tomo III, Vol. 8: 1007). Sin embargo, a diferencia de Foucault, Marx distingue aquellas relaciones de poder capaces de producir un efecto de *recurso común* de la sociedad, respecto a las relaciones de poder segmentadas. El proceso de centralización y racionalización burocrática de las primeras dará lugar a las estructuras estatales, en tanto que las segundas podrán ser reguladas, legisladas e incluso utilizadas temporal y temáticamente, pero sin ser absorbidas por el Estado. En estas diferencias de cualidad de las relaciones de poder de ser o devenir en comunes, se juega precisamente la realidad social, y la especificidad histórica de la forma Estado; y es ello lo que Foucault, como la mayoría de los teóricos del Estado, no han logrado comprender. La forma estatal se sostiene, por tanto, en preexistentes relaciones de poder en la sociedad; pero no cualquier relación de poder puede ser gubernamentalizada o estatalizada. Y una vez lograda la centralización burocrática, esta tiene una fuerza propia vinculante, un poder institucional propio para "conducir las conductas", mediante su legislación y reglamentación, en otros espacios de relaciones de poder no estatales (las empresas, el trabajo, la familia, la vida sexual, la educación, el comercio, las migraciones, etcétera).

monopolio del Estado por el cual se dan las principales disputas políticas en la sociedad moderna.

El Estado siempre involucra a todos los miembros de la sociedad, a sus vínculos en común, por ello su cualidad territorialmente vinculante. Pero al hacerlo de una manera monopolizada por los administradores del Estado, lo hará priorizando, favoreciendo, garantizando, protegiendo, ampliando determinados intereses de una parte de la sociedad sobre otros, de las clases económicamente dominantes sobre el resto de las clases sociales. En esto radica la cualidad "maquinal" del Estado a la que continuamente se refiere Marx (1980a: 253; 1978b: 67, 179, 180, 182, 251, 253, 256, 257). Al ser el Estado siempre una forma política de monopolio, quienes detenten ese monopolio tenderán, en medio de múltiples mediaciones y aproximaciones sucesivas, a priorizar los intereses y el horizonte de expectativas de las clases sociales a las que pertenecen o aspiran pertenecer. De ahí que la "máquina" del Estado es el monopolio del Estado, con sus cada vez más extendidas divisiones jerárquicas del trabajo, en el ejercicio del poder de Estado.

Normas especiales, procedimientos complejos, plazos, garantías, temporalidades, sellos, laberintos administrativos, todo ese universo de micropoderes burocráticos utilizados para simular imparcialidad crean en realidad un túnel oscuro en cuyo final quedan distribuidos los privilegios de unos frente a otros como fruto de una "neutralidad administrativa". Los procedimientos burocráticos son en realidad sofisticadas tecnologías de dominación que transmutan voluntades particulares, intereses particulares en universales. Este laberinto se hace aún más complejo si además tomamos en cuenta que los monopolios estatales no son plenamente piramidales, sino que también presentan divisiones horizontales entre el legislativo y el ejecutivo; entre el ejecutivo y el judicial; al interior del ejecutivo existen submonopolios con sus autonomías relativas y liturgias especializadas, como el de las fuerzas armadas, los servicios de inteligencia que funcionan como un cuasi estado soberano dentro del Estado; y en lo vertical, entre las distintas maneras de descentralización territorial del poder, que habilitan entre todos, un otro espacio de luchas interiores del Estado para expandir sus respectivos monopolios. De cierta manera el Estado es también internamente un mundo político fragmentado en múltiples núcleos de poder que exigen acuerdos, concesiones, prácticas de hegemonía entre élites gubernamentales para actuar coordinadamente, en determinados tiempos y en específicos temas. Esto lleva a una creciente "autonomía" relativa del Estado frente a la sociedad llana y, al interior del mismo Estado, entre espacios horizontales y verticales, configurando un "embrollo" (Mann, 1997); pero que,

pese a estas compartimentaciones, están unificados en la monopolización de normas y recursos comunes.

En conjunto, y salvando las diferencias de dimensión geográfica y temas involucrados, el Estado es una relación de poder, como lo es la familia, la iglesia o el mercado, en la que intereses, miradas, criterios y acciones particulares se transmutan en intereses, miradas, criterios y acciones universales, generales, de todos. Con la diferencia en que el Estado tiene un poder territorializado con la capacidad de demarcar o, llegado el caso, de inmiscuirse en la gestión de los otros poderes.

Esta facultad, aparentemente mágica, misteriosa, de convertir en universal todo lo particular que toca, proviene de la manera de instrumentalizar esta su realidad paradojal de ser *monopolio de bienes y recursos comunes*. Entonces, la dimensión comunitaria del Estado está invertida como decisionismo de pocos sobre los bienes de muchos, es decir, como relación de dominación. Por ello, entonces, comunitarismo fallido. De ahí que Marx definiera al Estado como una "comunidad ilusoria".[15]

[15] "La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, por cierto, tan solo en la idea como algo 'general', sino que se presenta en realidad ante todo como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Y en virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la sangre, la carne, la lengua, la división del trabajo a mayor escala, y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los intereses de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una (clase) que domina sobre todas las demás. De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases…" (1980b, Tomo I: 14, 30). En la misma veta de análisis sobre la *ilusión de lo común*, Marx, un año atrás, comentando sobre la burocracia del Estado, había escrito: "Los *asuntos generales* no necesitan, para existir como tales, ser los asuntos reales del pueblo. Los asuntos reales del pueblo se dan sin que el pueblo participe en ellos. El elemento estamental es la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo. La ilusión de que los *asuntos generales* son tales asuntos generales, asuntos públicos, o la ilusión de que los asuntos del pueblo son asuntos generales"; y páginas después, continúa: "La forma que los asuntos generales adopta en un Estado que no es el Estado de los asuntos generales solo puede ser una forma informe, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice a sí misma, una *forma aparente* que se revela como tal apariencia" (1982a: 374, 376). En sentido estricto, entre los años 1843

y 1844, Marx despliega una sistemática *crítica de la teoría del Estado* que le permitirá después, como condición lógica, iniciar la *crítica de la economía política*. Así, en la "Crítica del derecho del Estado de Hegel", en "La cuestión judía", en "Glosas críticas" e incluso en capítulos y acápites de "La sagrada familia" y de *La ideología alemana* (2014), Marx trabaja la crítica de las teorías del Estado moderno representadas entonces por Hegel, los "hegelianos de izquierda" y los estudiosos de la formación de los Estados europeos desde la Revolución francesa (ver los resúmenes y comentarios de sus lecturas por Kreuznach, en Marx y Engels, 1981b: 9-282). Incluso llega a redactar un plan sobre un futuro libro dedicado al "Estado moderno" y su superación (1975: 666). Una década y media después, insistirá en su empeño de redactar un nuevo libro sobre el Estado (1980c: 3). Consolidada en sus elementos fundamentales en 1844, esta crítica del Estado que sustentará todas sus posteriores reflexiones sobre el tema, Marx pasará a cambiar el rumbo de sus lecturas y a trabajar inmediatamente la crítica de la economía política (1981b: 283-579; 1980d). Con todo ello se puede afirmar que así como no existe una economía política marxista para administrar de mejor forma el régimen capitalista, sino una *crítica* de la economía política que devela la lógica interna del capitalismo y sus contradicciones, que habilitan la posibilidad de una nueva economía mundial, así también no existe una teoría marxista del Estado, sino una *crítica* del Estado, que devela sus contradicciones, sus paradojas constitutivas y la posibilidad material de la superación de la *forma Estado* como modo de organización política de la sociedad. Hay dos autores que trabajan las reflexiones de Marx sobre el Estado, a lo largo de su vida, de una manera articulada. El primero, Antoine Artous, que se concentra en las dificultades que enfrenta Marx para formular una teoría del Estado debido a que se trata de un objeto en pleno proceso histórico de construcción y a que la investigación de las relaciones de producción, a las que se halla vinculado, recién se completarán después. El problema con esta lectura es que el autor está más preocupado de polemizar con las distintas lecturas existentes sobre Marx y el Estado que por elucidar qué es lo que Marx aporta en relación con la comprensión de la realidad concreta. En general, este es el modo literario de lectura del marxismo que se impondrá en Europa y Estados Unidos, debido a su anclaje exclusivamente academicista y, también, al largo invierno de posturas despolitizadas y escolásticas que emergerán tras la caída del Muro de Berlín y la derrota del movimiento obrero en Occidente (2016). El otro autor que ha hallado en toda la obra de Marx una continuidad de la crítica de la política y el Estado es Jorge Veraza (ver, por ejemplo, 1996). Es importante señalar que si bien Veraza logra ver el vínculo entre la *forma-valor*, estudiada por Marx en el capítulo I de *El capital*, y el Estado, él, al igual que los derivacionistas europeos, reduce esa articulación a hacer del Estado un "capital social concreto" que meramente "garantiza las condiciones de la reproducción de las condiciones de explotación", volviendo así a reeditar el isomorfismo entre Estado y capital, a todas luces impotente para explicar, en particular, cómo es que el Estado ha suspendido por meses la reproducción del capital en el año 2020, y en general, para comprender el potencial emancipador de las luchas políticas (estatales-anti-estatales) de la sociedad trabajadora. Y es que, en realidad, el vínculo entre *forma-valor* y *forma Estado* se da de dos maneras: la primera, por cómo ambos producen, material e imaginariamente, un "común" social, un universal que dinamiza objetivamente, en un caso, la *forma social de la riqueza* y, por el otro, la forma estatal de las *formas políticas de la sociedad*. Se trata de una similitud de procesos de producción de un común como "objetividad espectral" que mueven el orden social capitalista en su conjunto. Y, en segundo lugar, porque la *forma-valor* sostiene la forma Estado, pero no

Y es por esta mediación política constitutiva del Estado que los derechos comunes a todos para instituirse, ejercerse o aplicarse han de estar regulados por una estructura de influencias sociales de clase.

Claro, un derecho estatal es una facultad individual aplicable a todos los integrantes de una sociedad sin discriminación alguna, pero la influencia de clase está presente desde el mismo momento de selección de las potestades. Desde la priorización de un potencial derecho frente a otro, pues no es lo mismo convertir en derecho la salud gratuita que requerirá una gigantesca inversión y beneficiará principalmente a los más humildes, que instituir el derecho a remitir las ganancias al extranjero, que, si bien es una facultad ejercible por cualquiera, en los hechos solo favorecerá a un puñado de empresas extranjeras. O en la redacción legal del mismo derecho que, en sus especificaciones, características, requisitos, plazos y procedimientos ha integrado reparaciones a los afectados, ha puesto condicionantes para su aplicación, ha tomado en cuenta condiciones de favorecimiento para unos en detrimento de otros, es decir, ha comprimido en la norma legal del derecho una intensa conflagración jerarquizada de intereses de distintas clases sociales y segmentos de clase.

Cada ley y decreto estatal lleva inscrito en la redacción de cada párrafo un resumen comprimido de las jerarquías de intereses e influencias políticas, económicas y culturales que los distintos sectores de la sociedad tienen en la burocracia estatal en particular y, en el Estado en general. La legalidad es pues una gramática de los intereses y capacidad de presión que poseen las clases sociales en el Estado, y que, por tanto, ejercen el poder de Estado, la dominación de Estado. Que en las sociedades capitalistas, los poseedores de grandes fortunas tengan mucho más poder de influencia que el resto de las clases sociales, se desprende de tres componentes relacionales: el primero, de su propiedad de mayores volúmenes del representante "general de la riqueza" moderna (dinero) que les permite influir con mayor eficacia en los distintos

---

la produce, no es su simple desdoblamiento, pues si lo hiciera, el Estado solo sería una más de las *formas de valor*, sometida a las reglas de la economía capitalista, y por tanto, no se explicaría cómo es que existían Estados antes del capitalismo; y, por sobre todo, porque cualquier tipo de políticas de las clases subalternas para articular proyectos de sociedad, de luchas políticas, de alianzas, de hegemonías y de nuevos universalismos serían innecesarios, ilusorios o inútiles por no afectar la supuesta fuente económica "real" de la estructura estatal. Así, no solo la lucha de clases, que para Marx es, ante todo, "una lucha política" (1987: 120), desaparece; sino que, además, como esa "fuente" económica de la que supuestamente se derivaría el Estado, es ya en sí misma el único reducto de lo universal social existente, entonces el capitalismo, sería, al final, perpetuo por contener en sí cualquier forma de socialidad y universalidad posible.

segmentos del Estado, desde la presidencia, el poder judicial, pasando por las Fuerzas Armadas y la administración intermedia de la burocracia. Esta eficacia puede ir desde el financiamiento de la campaña de los partidos, la realización de negocios compartidos con funcionarios electos, la obtención de información privilegiada a cambio de dinero, el soborno para la toma de decisiones administrativas o legales.

La segunda influencia viene estrictamente de la misma materialidad administrativa del Estado. En la medida que son unas pocas personas las que toman decisiones ejecutivas, que consideran una pérdida de tiempo o eficacia la democratización de disposiciones y, que por lo general, se trata de individuos cuyo sedimento de experiencias y mundo de opciones evidentes es similar a las experiencias y hábitos de quienes también monopólicamente toman decisiones sobre el destino de empresas y fortunas privadas. Se genera entonces, de manera inmediata, una afinidad lógica y procedimental de los monopolios y acciones del Estado con los monopolios de los mandos empresariales.[16]

Y en tercer lugar, si toda la trayectoria de vida de la sociedad, de las clases subalternas desfavorecidas, están enmarcadas en un conjunto de modos lógicos de organizar la producción y el intercambio material según la lógica del valor mercantil, si sus acciones cotidianas suponen la propiedad privada como una evidencia innata de la realidad y, si además, el horizonte de expectativas futuras están guiadas por la continuidad de las estructuras fundamentales del orden prevaleciente, entonces los gobernantes electos, la burocracia administrativa del Estado, independientemente de su filiación política, no tendrían por qué pensar distinto, no tendría por qué hacer cosas distintas a las que la razón dominante del orden de las cosas, de las ideas, del sentido común de la sociedad, así lo empujan.

Si el Estado es una forma política de la sociedad, y la sociedad, en su vida real e imaginada, está embarcada en el orden predominante de las relaciones capitalistas, hay una complicidad estructural de una parte de los cursos de acción posibles que adoptan los gobernantes, los problemas que ven, las soluciones que plantean, los cursos de acción predominantes y las posibilidades que impulsa la economía capitalista. Se trata de un contubernio de intereses de base que no requiere de coacción alguna pues se trata del mismo espacio de creencias

[16] Comentando sobre la actitud de los administradores del Estado, Marx anota: "La burocracia considera la esencia del Estado, la esencia espiritual de la sociedad, como posesión suya, es su *propiedad privada*. El espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio, que en su seno se mantienen por medio de la jerarquía y al exterior como corporación cerrada" (1982a: 360). Veintiocho años después, en 1871, al analizar la Comuna de París, volverá a retomar esta idea de las funciones públicas estatales como propiedad privada de los funcionarios (1978b: 257).

dominantes compartidas por todos los miembros de la sociedad de cómo está y debe estar organizado en lo general el mundo de las riquezas. Sin embargo, esta connivencia no es ni una simetría o igualdad de interés entre acciones del Estado y relaciones capitalistas debido a que la naturaleza del Estado está fundada en la producción, centralización y gestión de recursos comunes de la sociedad, y las relaciones capitalistas de producción no lo están. Los bienes comunes de la sociedad son el límite insuperable que impide que el Estado sea un epifenómeno o una mera derivación de la lógica capitalista del valor mercantil. Por ello, lo que sucede es que dependiendo de las coaliciones sociales que se forman para gobernar un Estado, hay aquellas que buscan recortar esos bienes comunes (regímenes neoliberales) y hay aquellas que buscan ampliarlos (distintas formas de coaliciones sociales, socialdemócratas, "populistas" de izquierda, etcétera).

Una variante de esta colusión estructural es la propuesta de Fred Block de la "confianza empresarial" (2020), considerada como el mecanismo mediante el cual los capitalistas influyen en las decisiones de gobierno pues sus inversiones privadas inciden en las tasas de empleo, en la generación de riqueza y, con ello, en la popularidad electoral de la propia coalición gobernante. Se trata de una lectura materialista y práctica de cómo es que las clases empresariales intervienen en las políticas de Estado sin necesidad de estar presentes directamente. Sin embargo, es insuficiente para explicar la influencia en los momentos excepcionales en los que fuerzas de izquierda o progresistas se hacen cargo de la administración del Estado. De hecho, la excepcionalidad de gobiernos de izquierda revolucionarios viene de la excepcionalidad del momento que, por lo general, está caracterizado por una crisis del viejo sistema de partidos, por una crisis del sistema de ideas prevaleciente y, ante todo, por crisis del modelo económico dominante hasta entonces, que lleva a los votantes a demandar nuevos rumbos más allá de la normalidad quebrada. Caso contrario, no hubieran votado por la izquierda. En esas circunstancias de disponibilidad social, los gobiernos dependen mucho menos de la inversión privada para mantener su adhesión electoral, y tienen a su disposición un vasto menú de herramientas gubernativas, y respaldos sociales, para regular la inflación mediante procesos de planificación económica, aumentar la inversión pública, mejorar el empleo, recaudar selectivamente más impuestos, nacionalizar grandes empresas de alta rentabilidad, potenciar otras formas de propiedad social de las empresas, etc. El que no se anime a hacerlo no es tanto un límite estructural como un límite mental y político de una izquierda que en realidad renuncia a serlo. Lo que habrá en ese caso será una colusión de horizontes culturales que lleva a este

tipo de gobernantes a las mismas preguntas, y las mismas respuestas, que las que tienen las clases económicamente dominantes.[17]

En general, los gobernantes no pueden plantearse problemas cuya solución no esté emergiendo en el propio curso de las luchas de la sociedad. No puede exigirse a un gobierno de izquierdas la implantación del socialismo en momentos en que el curso de reflexión colectiva de la sociedad y de las acciones concretas de las clases subalternas no hayan planteado en los hechos esas posibilidades. En esas circunstancias una coalición de izquierda podrá y deberá ampliar los bienes comunes, apuntalar nuevos derechos, distribuir la riqueza, reducir desigualdades, etc., pero no podrá decretar el socialismo, no basta cuántas veces se invoque el socialismo o comunismo, o cuánto se nacionalice para superar la lógica del capitalismo. Esa es la lección frustrante de todas las revoluciones del siglo XX. Ante ello, su mejor apuesta a fisurar la convivencia de expectativas colectivas con el horizonte capitalista será impulsar la creciente democratización de las decisiones vinculantes, de las medidas ejecutivas del Estado, en la espera de que ello despierte, en los debates y expectativas de las clases populares, nuevos cursos de acción posible más allá de los encuadres de las relaciones capitalistas de producción. Al final, la posibilidad que un gobierno revolucionario pueda ir más allá que la gestión social de las relaciones capitalistas de explotación dependerá también del propio impulso de las clases populares para plantearse, en los hechos, modos intersticiales de organización de la economía, la propiedad y el uso de la riqueza, diferentes a los capitalistas.

Por ello no es casualidad que cada vez que Marx se refería al comunismo como una nueva sociedad capaz de superar el capitalismo, lo hiciera en términos de un "movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual" (1980b: 16; 1981c: 564-569; Marx y Engels, 1988), cuyas condiciones de posibilidad se "desprenden de la premisa actualmente existente".

[17] La actitud del gobierno de Syriza en Grecia durante la crisis de la deuda en el 2015, que finalmente llevó a su capitulación ante la "troika" (UE, Banco Central Europeo, FMI), es una combinación reveladora de la hipótesis de Block como de la crítica que acá hacemos. Por una parte, la organización institucional de la UE ha privado a los países miembros del control de la moneda, por lo que no pueden financiar sus deudas y dependen de los inversionistas para promover empleo, recaudar impuestos y dinamizar la economía. En este sentido la UE actúa también como una armazón de contrainsurgencia y comando centralizado ante los radicalismos gubernamentales y sociales. Pero por otro, la posibilidad de romper este disciplinamiento, por ejemplo, mediante audaces políticas de presión legal sobre el capital privado, especialmente alemán, verdaderos dueños de Europa, la suspensión del pago de la deuda externa, la implementación de una moneda paralela, etc., no se dio, y esto fue más por el enmarcamiento conservador del horizonte de expectativas del gobierno griego que por el solo chantaje de los capitalistas.

Volviendo a la relación entre organización estatal y clases dominantes, está claro entonces, que se trata siempre de una relación de mediaciones fluctuantes que requieren permanentes procesos de encuadre. No se trata de una relación directa, como de una propiedad más del dinero sobre el Estado, ya que él tiene que preservar permanentemente su cualidad de administrador de bienes y derechos de todos para seguir ejerciendo su atracción y reconocimiento por el resto de la sociedad.

El monopolio estatal es, por tanto, el escenario donde se despliega una economía política de la construcción de derechos que prioriza, jerarquiza, promueve, viabiliza o segmenta unos, y contiene, ralentiza, obstaculiza o deroga otros. Esto es a lo que se puede llamar la "condensación material" de la correlación de fuerzas sociales en el Estado (Poulantzas, 1979) que es la sustancia social de la que se componen los actos estatales. No es que el Estado existe y luego se envuelven en él jerárquicamente las distintas fuerzas. El Estado mismo es una jerarquización viviente y en movimiento de la trama de correlación de fuerzas sociales que varía históricamente en su composición,[18] dependiendo cuál grupo o clase social es capaz de postular sus intereses particulares mediante la integración de los intereses del resto de la sociedad; es decir, de entender la alquimia social de aquellas "actividades prácticas y teóricas"[19] que logran convertir lo particular en universal. Por eso ningún Estado es de clase en el sentido de que le pertenece como propiedad; porque por naturaleza solo existe como realidad social si integra los cuidados, riquezas y expectativas de todos; ahí radica la fuente de su necesidad práctica y legitimidad moral. Igualmente, no existe correlación de fuerzas hechas Estado con una única fuerza. Lo que es de clase es la conducción, la administración, las creencias dominantes, es decir, la materialidad organizativa e imaginada del Estado.

Los procesos históricos de construcción de monopolios que cristalizan continuamente las correlaciones de fuerza sociales no fracturan el Estado porque precisamente se hace a nombre del principio de estatalidad primario que es la protección de los bienes y derechos de todos. Y es por medio de esta inversión

[18] "El Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se *condensa toda la sociedad civil de una época*" (Marx y Engels, 2014: 54); "El poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo dentro de la sociedad civil" (Marx, 1987: 121).

[19] "Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las que la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio, sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados" (Gramsci, 1999: 186).

de lo común donde se asienta el poder de Estado y, por tanto, la lucha por el poder de Estado.

Los monopolios hablan ciertamente de una forma y de procesos de apropiación de lo que es de todos, pero que se lo hace a nombre de la protección de esos bienes de todos. Es una ilusión, pero es una ilusión bien fundada, es decir, objetivamente sostenida por la persistencia, pequeña o grande, de esos bienes colectivos. Por ello "comunidad ilusoria", porque lo común permanece concentrado en pocos como capacidad de mando y dirección de esos bienes o a veces como propiedad privada de una parte de ellos.[20] Por todo ello, el Estado

[20] Esta cualidad paradojal del Estado, como centralizador de lo común pero administrado por y para una parte de la sociedad, es una línea argumental que recorre la reflexión de Marx a lo largo de su vida, pero a la que el debate marxista del siglo XX dejó de lado, o no pudo verla, dando lugar a lo que Bachelard llamaría un "obstáculo epistemológico" del pensamiento político crítico: desde el manuscrito de la "Crítica del derecho del Estado de Hegel", redactado por Marx en 1843, donde explica el Estado como una *forma aparente* sustentada en la contradicción entre el imaginario interés general y la realidad del interés privado condensados en la burocracia; hasta el artículo "Sobre la cuestión judía", publicado en 1844, en el que trabaja la escisión del ciudadano moderno, por una parte, como miembro de la "comunidad política" del Estado y, por otra, como sujeto al "egoísmo" de su existencia en la "sociedad civil" (1982a), que con el tiempo serán la base lógica, en 1867, para argumentar cómo la forma general del valor iguala los trabajos diversos y privados, como su "obra común", precisamente mediante la abstracción de sus desigualdades reales (1981d: 90); pasando por el concepto de "comunidad ilusoria" en *La ideología alemana,* escrito en 1845; la centralización del "interés común" como forma estatal en *El 18 brumario*, editado en 1852; las reflexiones sobre el Estado, en unos casos como "comunidad" entre propietarios iguales, y en otros como "unidad omnicomprensiva", "colectividad superior" de las formas comunitarias que preceden a la producción capitalista, en sus escritos de 1857 (1982c); o las referencias de *El capital* y sus anotaciones etnológicas de 1879, en las que vuelve a incidir sobre cómo los bienes sociales, como los fondos de reserva de las comunidades y la propiedad comunal (1981d: 285), o las tareas policiales y judiciales, que originalmente eran controladas directamente por las comunidades, con el tiempo aparecen "usurpadas", "transferidas" y monopolizadas por el Estado (Marx, en García Linera, 2018: 87). En todos estos y otros textos, la preocupación de Marx está centrada en cómo surge la forma estatal a partir de la usurpación-centralización de funciones y bienes sociales, generando un tipo de "común" abstracto llamado *Estado* y, bajo otras condicionantes económicas, la *forma valor* de la mercancía. Este abordaje de la recurrente formación del Estado ciertamente es una línea argumental, complementaria e indisolublemente articulada, por ser la condición lógica e histórica de posibilidad de la otra línea argumental trabajada por Marx, referida al proceso de extinción del Estado, desarrollada en otros textos (1978b; 1988; 1974). Una lectura atenta de *La guerra civil en Francia* y de sus dos borradores escritos en 1871 muestra cómo estos textos son un tipo de bisagra que articula las reflexiones que Marx había hecho anteriormente respecto del Estado como unificación abstracta de los asuntos comunes de la sociedad: "Todo interés menor y aislado, engendrado por las relaciones de los grupos sociales, fue separado de la sociedad

puede ser definido como una *forma* de organización procesual de los recursos colectivos, las necesidades colectivas, las creencias comunes y los derechos de una sociedad por medio de monopolios de decisión con efecto vinculante en un territorio. Si se prefiere, es la manera de organizar la vida en común de una sociedad, por medio de monopolios territorialmente vinculantes.

La fascinación que el Estado provoca proviene de esta su constitución paradojal de ser para todos, pero administrado por pocos; de tener recursos comunes de la sociedad, pero monopolizados en su gestión por unos cuantos; de producir efectos universales, pero a partir de decisiones particulares; de articular a todos sus ciudadanos, pero consolidando la dominación de una clase. Todo Estado involucra a todas las personas de la sociedad; las involucra desde el pago de impuestos, el acatamiento a las normas, desde las más simples como las reglas de tránsito o las más complejas como el uso de un papel

misma, determinado y colocado independiente de ella y en oposición a ella, en razón al interés del Estado, que era administrado por curas del Estado" (1978b: 180); y también de aquellas otras lecturas referidas a la forma de la emancipación social. Y esta última reflexión, a su vez, la hará articulando las líneas argumentales trabajadas hace décadas, con las enseñanzas alumbradas por la lucha revolucionaria de la Comuna de París de 1871. Así, si bien la emancipación es la devolución "al organismo social (de) todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito" (ibídem: 75), ensamblando de esta manera con las reflexiones hechas 27 años atrás: "Solo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza *social* bajo la forma de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana" (1982d: 484); a su vez, la Comuna ha mostrado que para lograr ese cometido hay que llevar adelante una "revolución contra el Estado" (1978b: 183) capaz de "quebrar", de "destruir el poder de Estado" (ibídem: 74, 75). Pero ciertamente esta "destrucción" del poder estatal existente no solo es un proceso de "reasunción por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social" (ibídem: 183), sino que también habrán "pocas, pero importantes funciones que aun quedarían para un gobierno central" (ibídem: 73). Se trata de una radical democratización territorial mediante la dilución de los monopolios de las funciones públicas, pero a la vez "la reasunción del poder estatal por las masas populares mismas" (ibídem: 185); esto es, una nueva "unidad de la nación", solo que ahora bajo la forma de un "régimen comunal" (ibídem: 73). Podemos decir, por tanto, que la emancipación sería la sustitución de la paradoja estatal moderna de la *comunidad por monopolios*, por otra paradoja, la de la *comunalización del poder estatal*. No es extraño por ello que Marx insista en la nueva paradoja al preguntarse: "¿Qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿Qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?" (1980e: 23). Engels, por su parte, refiriéndose a esta contradicción histórica-práctica, la resumirá en una fórmula aún más enigmática: "Un Estado (…) que no (es) un Estado en el verdadero sentido de la palabra" (1980a: 14). La diferenciación entre poder de Estado y aparato de Estado propuesta por Althusser ciertamente ayuda a esclarecer los momentos lógicos de esta paradoja (2015a: 111).

oficial en calidad de representante general de la riqueza. En ese sentido nadie escapa a la relación estatal, ni siquiera la comunidad agraria más alejada ni el anarquista más ensimismado; al usar el dinero, al registrar una propiedad, al mandar a los hijos a la escuela, al pagar impuestos, al ejercer un derecho o la propia lucha para ampliar derechos siempre una parte de sus acciones están enmarcadas en una lógica estatal de la vida en común. Todos estamos en el Estado,[21] todos participamos de él porque hay una parte de todos que está en el Estado. Pero esto no significa que estemos en igualdad de condiciones. Unos, los pocos, están en condiciones de mandantes, decisores; son los que ejercen el monopolio. En tanto que otros, la mayoría, alimentan la trama estatal y tienen una capacidad de influencia directamente proporcional a sus recursos (monetarios, culturales, políticos, familiares); e inversamente proporcional a su densidad demográfica de clase. Todos estamos atravesados por la trama estatal, de su correlación de fuerzas, alimentándola deliberada o inconscientemente. Pero solo los que administran los monopolios del Estado pueden atribuirse la representación del Estado.

En esta ceguera para no ver la presencia constitutiva de las clases subalternas en la relación estatal radica el error teórico y la impotencia práctica de todas las lecturas instrumentalistas del Estado. No solo construyen una imagen mágica del Estado como cosa, como un martillo en manos de la burguesía para la dominación de un pueblo inerte, como mero objeto de la historia; sin entender que el Estado es en primer lugar una manera de relacionarse entre todas las personas, es una relación social, por tanto, que la dominación es una trama social sometida a correlación de fuerzas susceptible de modificarse, o desmontarse, dependiendo de la variación de esa correlación de fuerzas. Pero, además, regala a las clases dominantes todo ese ingente conjunto de luchas, de recursos, de medios producido por el trabajo y la naturaleza y que son un patrimonio de todos, al monopolio y propiedad de las clases dominantes; lo que es un gran alivio para ellas.

En resumen, el Estado nunca será una realidad sociopolítica plenamente socializada, una comunidad real, porque siempre, aun en momentos de máxima presencia protagónica y dirigente de las clases populares en el Estado, habrá un sector que monopolice el mando. Pero a la vez, nunca será plenamente un monopolio privado, porque la realidad estatal solo funciona si hay bienes, derechos y riquezas comunes que incorporan a las clases subalternas.

[21] "Desde el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad", señala Marx con contundencia (1982b: 513).

Lo que puede suceder dependiendo de los contextos históricos es que cada una de estas dos tendencias, la de la socialización real o la privatización de clase, una en detrimento de la otra, se acerquen a su máxima expresión, pero sin llegar a ser absolutas, como las asíntotas de una parábola o los extremos de los brazos de una herradura. Así, a más comunidad de decisiones, menos monopolio estatal; y a más monopolio de decisiones, menos presencia social en ellas. De cierta forma, las revoluciones pueden ser vistas como una ruptura de las adherencias sociales que produce la imaginación y la realidad de comunes entre todos los miembros de la sociedad. Cuando los de "arriba" abandonan la pretensión de tener cosas comunes con los de "abajo"; y los de "abajo" viven que no tienen nada en "común" con los de "arriba", surge una época revolucionaria que, es en principio, una nueva experiencia moral de la lógica y los procedimientos del mundo inmediato.

El monopolio estatal cohesionador

De todos los monopolios estatales que se van construyendo en el tiempo, existe uno que sin tener una carga material institucionalizada pesada, de cierta forma cohesiona a todos. Se trata de las palabras e ideas con poder político, esto es: que influyen de manera irresistible y de manera vinculante sobre todos los miembros de la sociedad.[22] No solo se trata de la violencia simbólica a la que se refiere Bourdieu y que logra, solo en parte, que las personas piensen y actúen en relación con el Estado y la sociedad con los parámetros que el propio Estado ha instituido arbitrariamente como esquemas de comprensión práctica de la realidad; sino también de la capacidad performativa de instituciones (Searle, 2017: 158-160) que poseen esas ideas y palabras.

Nos referimos a la capacidad que tienen las declaraciones oficiales de los personeros oficiales del Estado en hechos objetivamente estatales vinculantes territorialmente. Es el caso de una ley, decreto o instrucción presidencial que una vez emitida inmediatamente se convierte en una montaña de informes, estudios, procedimientos, desembolsos financieros, actividades laborales, hechos institucionales, todo ello con efectos prácticos sobre toda la sociedad.

[22] En la comprensión de la concentración de aquel mundo de las ideas que dirigen acciones sociales radica el aporte de Durkheim al estudio del Estado: "El Estado es un órgano especial encargado de elaborar ciertas representaciones que valen para la colectividad (…). El Estado, hablando en rigor, es el órgano mismo del pensamiento social (…) para dirigir la conducta colectiva" (2003: 112-113), aunque Engels, mucho antes y a su modo, ya lo había visibilizado: "En el Estado toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres" (1980b: 204).

Ya sea que se trate de una nueva inversión, la contratación de una deuda pública, la aprobación de un nuevo derecho, toda una maquinaria de acciones, creencias y consecuencias materiales se pone en funcionamiento para implementarlo. El Estado es uno de esos pocos lugares donde la idea y palabra oficial devienen en materia social; en donde el mundo de las ideas antecede al mundo de la materia con efectos duraderos en toda la sociedad. Se trata de relaciones de dominación por actos de decisión gubernativa. Con todo, el Estado no es la institución que administra con exclusividad la fuerza performativa, pero sí es la única institución cuya performatividad posee efecto vinculante en todo el territorio y en toda la población bajo su jurisdicción. Por ello el Estado puede ser visto también como el monopolio de la performatividad con efecto vinculante.

Las creencias con poder producen por ello dos formas de dominación: por inducción, cuando por autoridad estatal dejan ver o inhiben determinados cursos de acción posible que pudiera optar la sociedad; y por decisión, cuando las palabras estatales crean una realidad obligatoriamente vinculante para todos, incluidas a veces las siguientes generaciones, como en el caso de las deudas públicas, las guerras, los acuerdos comerciales, entre otros.

Claramente se advierte que este efecto de verdad y de materia social que contienen las enunciaciones no viene de la fuerza de esas enunciaciones como tales. Dichas por cualquier ciudadano normal son solo un deseo o dichas por un funcionario público como comentario, son declaraciones de una intencionalidad sin poder. Para que tengan efecto de poder necesitan ser enunciadas desde un lugar específico, el Estado, y en el marco de la ritualidad y liturgia oficial del Estado. Es un poder derivado del sistema formal de jerarquías e influencias de los espacios estatales; y es el poder de Estado más directo y cotidiano. Es por esta efectividad, versatilidad e impacto que es uno de los bienes más preciados por el cual compiten los bloques políticos con ambición estatal.

Pero este monopolio, además, cierra el círculo de las creencias como fuerza política sustantiva. Como vimos al principio, en un primer momento las creencias vinieron desde la sociedad como expectativa de protección y derechos hacia la comunidad política. Ahora las creencias vienen desde el Estado hacia la sociedad para imponerse, pero ya no como ideas de la sociedad sobre sí misma; sino de algo que aparece diferente de la sociedad porque monopoliza cosas de la sociedad. Es el fetichismo político del Estado como realidad social.

Se trata, sin embargo, de un fetichismo incompleto, fisurado, como todo fetichismo, incluido el de la mercancía. Porque siempre hay un espacio de las creencias sociales sobre el Estado que no vienen del Estado, provienen de la sociedad que ha optado objetivamente por la protección y derecho a bienes

comunes. Es el principio de realidad material de las creencias sobre el Estado, sin ellas el poder de Estado sería un artificio, un hábil engaño que no tendría fundamento objetivo de comunidad, de recursos de todos. Los fetichismos siempre tienen fragilidades, huecos, que es por donde se filtra la materialidad comprobable del mismo poder fetichizado.

Junto con ello, la fuerza de inducción de creencias del poder del Estado tampoco es una fuerza plenamente propia, emergente únicamente de la relación estatal. En realidad, es una fuerza de creencias que se sostiene sobre la utilización o colonización por parte del Estado de otros nodos de producción de lealtades, de otras instituciones sociales y relaciones de poder no estatales, pero que en momentos específicos y sobre temas específicos son acopladas por las emisiones discursivas del Estado para replicarlas, amplificarlas o validarlas. Hablamos de la familia, de las iglesias, de la "opinión pública", de los medios de comunicación, de centros de investigación privados, de asociaciones cívicas, de empresas que son centros privados generadores de creencias colectivas ante las cuales el Estado establece *interfaces* temáticos de mutuo aprovechamiento fundados en el orden establecido; de tal manera que esas instituciones se sirven del Estado para irradiar territorialmente sus preceptos, en tanto que el Estado se sirve de las clientelas poseídas por esas instituciones privadas para expandir su propio discurso. Se trata de un acople de legitimidades que le permite al Estado sumar a su legitimidad pública la legitimidad de esos institutos privados dando lugar a un tipo de "externalización" de la producción de legitimidad política gubernamental. Esto permite ver al Estado también como un proceso o movimiento cultural que centraliza procedimientos lógicos, preceptos morales y actitudes instrumentales surgidos desde la sociedad; los unifica como un modo de ser legal; los desarrolla como formas de conocimiento prácticos cotidianos y como horizonte de expectativas mundanas que, luego, nuevamente se efectivizan en las renovadas relaciones de las personas con el Estado y en las actividades particulares de la propia sociedad civil.[23]

No es que el Estado abarque toda la sociedad, sino que el Estado, temporal y temáticamente, se sirve de toda la sociedad para imponer sus fines y objetivos.

Es de esta manera que tenemos que entender la definición gramsciana de que el Estado es "la sociedad política más la sociedad civil" u organismos de hegemonía "privados" (Gramsci, 1981-2000). El Estado es pues por momentos sociedad civil en la medida en que se apoya, gatilla, utiliza relaciones de poder

[23] Una investigación particular de cómo el Estado puede ser entendido también como una "revolución cultural" se halla en Corrigan y Sayer (1985).

e instituciones de la sociedad civil diferenciadas del Estado para producir una densa red de ensambles prácticos y cognitivos que funcionan como estructura.

Un ejemplo histórico de esta subsunción formal, temática y parcial de la "sociedad civil" por el Estado es el funcionamiento de la llamada encomienda[24] y el kurakazgo[25] durante el Estado colonial latinoamericano. El primero, si bien fue un sistema de control, explotación y recaudación impositiva sobre los indígenas impuesto desde el Estado, su duración durante siglos fue ante todo una institución civil privada que cuadriculó territorial y demográficamente el mundo colonizado. El segundo, en cambio, es un sistema de autoridad política comunal precolonial que fue refuncionalizado por el Estado colonial para organizar comunalmente la recaudación de tributos, la venta de productos europeos y la movilización de fuerza de trabajo colectiva para la extracción minera.

En la actualidad, son los discursos y lógicas de poder patriarcal, o las relaciones despóticas de las fábricas, o los prejuicios racistas de una parte de la sociedad o, llegado el caso, los impulsos solidarios de los sindicatos y comunidades, o las propuestas de igualdad social de centros de producción de conocimiento, o en general de retazos del "sentido común" con los que, para determinados fines gubernamentales, el Estado se enlaza para crear un conjunto de prácticas y un sentido común dominantes. Esto vuelve la emisión estatal en prejuicio social, otorgándole al gobierno mayor fuerza de legitimidad para actuar monopólicamente en la dirección de ese prejuicio colectivo.

Esta interdependencia entre Estado y "sentido común" no debe llevarnos a confundir el uno con el otro. El Estado no tiene el monopolio del sentido común pues de tenerlo ya no habría sociedad civil y ella sería una autorreferencia del propio Estado. El Estado es uno de los productores de sentido común en la medida en que sedimenta en la sociedad modos lógicos, morales e instrumentales de largo plazo de la vida en común regida por el Estado; pero existen ámbitos de la vida social, más o menos expandidos, como el sindicato, los barrios, las empresas, las iglesias, los medios de comunicación, las agrupaciones políticas, las instituciones culturales que crean sus propias lógicas de acción, sus propios juicios morales social y clasistamente segmentados, que, con el tiempo, crean también sentido común. Cuando ambas construcciones se superponen, estamos ante el sentido común dominante.

[24] Cook, Málaga Medina y Bouysse Cassagne (1975); Assadourian (1984); Beltrán (1988); Caravaglia (1984); Zavala (1967); Harris, Larson y Tandeter (1987); Platt, Bouysse-Cassagne y Harris (2006); Sánchez-Albornoz (1978); Carmagnani, Hernández Chávez y Romano (1999).
[25] Murra (2004); Tandeter (1992); Assadourian (1994).

Así, la fuerza estatal tiene en la propia fuerza de la sociedad civil una fuente de renovada retroalimentación que la muestra como una realidad ideal-material en movimiento, en permanente proceso de construcción. Y precisamente por eso, por estas continuas renovaciones de actividades prácticas y de emisiones discursivas de la sociedad civil, fruto de modificaciones moleculares de las correlaciones de fuerzas en su interior, hay o puede haber lógicas de la acción, valoraciones morales de las cosas que excepcionalmente desborden la lógica estatal y que, por su cuenta, vayan creando modos distintos de imaginar lo común de la sociedad; formas diferentes de organizar sectorialmente la gestión de problemas comunes y que, con el tiempo, disputen la estructura de orden, las jerarquías sociales y las creencias presentes en el Estado. En esa excepcionalidad radican las conformaciones de fuerzas sociales movilizadas portadoras de nuevos sentidos comunes, de otros horizontes de acción posibles con efecto de transformación estatal. En el fondo, los esquemas morales, lógicos, procedimentales e instrumentales con los que las personas adecuan la totalidad de su mundo de acciones prácticas al mundo dominante tiene una dualidad funcional: por una parte, funcionan como estructura de regularidades que habilita un espacio infinito pero acotado de opciones de acción e imaginación posibles, en correspondencia con la posición en que el orden social preexistente y dominante ha ubicado a cada persona según su origen y trayectoria social. Pero por otra, y esto es decisivo para salir de la dominación, funcionan como un orden gramatical de sentidos capaces de producir, en circunstancias excepcionales como la provocada por la pandemia y la crisis económica mundial, modos de combinación y de significación de las cosas que van más allá, o más acá, que van más arriba o más abajo, del orden dominante, visibilizando cursos de acción posibles distintos a los de la mera reproducción del orden dominante.

Es por ello también que la hegemonía es una manera de articular liderazgo intelectual y moral, en la sociedad, con conducción política del Estado. Si bien la hegemonía que es capaz de desplegar un bloque de poder en el Estado va de "arriba" hacia "abajo" en la sociedad civil, y la hegemonía que construye un bloque social alternativo inicialmente se construye intersticialmente desde la sociedad civil; este curso fragmentado de hegemonía solo puede unificarse y realizarse a plenitud desde el Estado,[26] porque, al fin y al cabo, el Estado es lo

[26] "La unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado, y la historia de aquellas es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados (…). Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en Estados: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil" (Gramsci, 2000: 182).

común político que tienen las sociedades, pero monopolizado en su conducción por una parte de la sociedad, precisamente por aquella que tiene la capacidad de realizar su interés particular dirigiendo, parcial, fragmentariamente, el interés de todos. Así, la hegemonía es mucho más que una mera apuesta discursiva, o una habilidad lingüística de un proyecto político. Desde el gobierno, es una manera de organizar los recursos comunes materiales e imaginados de un país. Desde la oposición política es la propuesta de una manera diferente de organizar la conducción y uso de esos recursos comunes, con efecto inmediato de crear una nueva asociatividad práctica, activa, de la propia sociedad que asume ese resultado como un nuevo recurso común.

Todo ello permite comprender, a la vez, los límites y coacciones que enfrentan los procesos progresistas y revolucionarios al momento de llegar al gobierno. Por lo general lo hacen en tiempos de crisis estatal que les habilita un conjunto de actividades y disponibilidades colectivas que transforman la correlación de fuerza política permitiendo tomar una serie de iniciativas de cambio estructural, moderadas en el caso de emerger de victorias electorales, o radicales cuando son fruto de procesos insurreccionales. Pero en ambos casos los otros espacios de poder social económico, industrial, financiero, comercial y el propio peso de múltiples componentes del viejo sentido común que aún no han sido afectados por la crisis cognitiva que acompaña a toda crisis estatal, imponen un cerco al accionar de los nuevos gobiernos. Se trata de un poder material e ideológico conservador que, emergiendo desde fuera del Estado, busca primero limitar, luego hacer retroceder las decisiones gubernamentales del nuevo bloque social emergente y, por último, recuperar de cualquier manera la dirección del poder estatal. La contención o derrota de estas fuerzas conservadoras no es un tema solo de decisionismo administrativo, sino, ante todo, de articulación de acciones estatales con fuerza social movilizada también por fuera del Estado, llevando la propia lucha de clases hasta cada uno de esos espacios de poder no estatal, comenzando por las fábricas, las empresas, y también muchos de los propios hábitos colectivos de las clases subalternas heredados y sedimentados por décadas o siglos de dominación. Son estos los momentos que muestran al Estado ya no como la culminación o síntesis de las luchas políticas, sino como un resultado de la propia cualificación política de la sociedad.

Nuevos escenarios de Estado y sociedad

La pandemia ha develado la composición básica de la relación estatal al presentarla como el único y último espacio social de protección ante el riesgo

de muerte y la catástrofe económica. Los organismos internacionales y los mercados globales han abdicado de sus prerrogativas ante el Estado; la producción globalizada se desploma y las empresas hacen fila para cobijarse en el endeudamiento público. La institucionalidad que se insuflaba de haber creado una globalización por encima del Estado ahora tiende su mano en busca de dádivas gubernamentales.

No se trata de un regreso triunfal ni mucho menos de un renacimiento del Estado, que como vimos, fue parte del comando de la implementación del neoliberalismo.

Lo que sucede ahora es que es un momento de inflexión histórica que abre una nueva fase de los procesos de estatalización de la vida social.

Y lo ha hecho desde el momento en que el Estado ha tenido poder para paralizar la acumulación capitalista de ganancias en la mayor parte del mundo.

Detener no es igual que sustituir el capitalismo, pero, aun así, el que el Estado haya podido suspender temporalmente la producción capitalista, en algunos casos presionado por la propia sociedad, como en Inglaterra y Estados Unidos, habla no solo de un poderío estatal pocas veces visto, sino también de sus límites porque hay momentos en los que la sociedad puede imponerse sobre el Estado. De hecho, en algunos países, el propio relajamiento de las medidas de cuidado frente a la pandemia, o en algunos casos su desconocimiento, ha emergido de los sectores de la sociedad civil por encima de las decisiones estatales.

La disputa por el monopolio estatal fundamental

Con todo, un Estado exigido en su papel de protector de las personas y financiador de recursos económicos para atenuar la recesión económica es la cualidad de la época que se ha abierto.

De manera instantánea, entre el 5% y el 30% del PIB de los países ha sido movilizado bajo la forma de nueva deuda pública y garantías (FMI, 2020). Se trata del inicio de una serie de recurrentes endeudamientos que se incrementarán en los siguientes meses. En realidad, el monopolio del gasto fiscal y endeudamiento público es el monopolio fundamental del Estado que impulsa el movimiento de los otros monopolios; y este será el más visible al menos en lo que dure el tiempo de repago de lo prestado. Está en marcha una auténtica querella planetaria por el excedente económico de destino incierto sometido a intensas luchas sociales.

Como los ingresos del Estado van a disminuir sustancialmente por la caída de los tributos, debido a la parálisis productiva, tres serán los sujetos sociales

que tensarán dramáticamente las correlaciones de fuerzas para direccionar los usos de los nuevos recursos y para distribuir los costos históricos de esa deuda: las clases adineradas, los sectores populares y la burocracia estatal.

Ante ello, los Estados van a oscilar a una de las asíntotas de la parábola estatal o brazos de la herradura conformada entre más democratización social o más monopolio. El que el desempeño estatal se incline por uno u otro polo ha de depender de las luchas de clases que refuercen su presencia y su fuerza de influencia en los administradores de los monopolios estatales. Y no se trata solamente de qué bloque social está o estará ejerciendo el poder de Estado, frutos de victorias electorales o golpes de Estado; sino que ha de depender simultáneamente de la lucidez estratégica de influir en los otros bloques y segmentos sociales con capacidad de movilización y emisión discursiva que, como hemos visto, pueden direccionar las propias acciones del Estado sin ser necesariamente bloque de poder.

Las crisis de las hipotecas *subprime* del año 2008 o de la caída de las materias primas de los años 2015-2016 muestran que los recursos públicos extraordinarios pueden ser transferidos a las élites empresariales para recomprar acciones, elevar ganancias privadas y nacionalizar pérdidas, todo a nombre del bien común, pero recortando derechos y estabilidad para la mayoría. Ello se dio allá donde los gobiernos eran neoliberales, la sociedad estaba desmovilizada y el ambiente cultural del competivismo darwinista predominaba. Hoy, ante mayores pérdidas en la rentabilidad empresarial y mayores volúmenes de deuda, no será diferente si es que las tres condiciones mencionadas se mantienen. Por ejemplo, la mayor parte de los siete billones de dólares dispuestos por la Reserva Federal de los Estados Unidos están destinados como liquidez para la recompra de acciones y rescates financieros a compañías privadas (Brenner, 2020). En tanto que la ayuda social no es una ampliación de derechos, sino para no caer temporalmente en la indigencia. Y en medio de ello, los Bancos Centrales de cada Estado, en vez de democratizar los recursos actuales y futuros, que son de todos, mediante una renta universal, salud universal o condonación de las deudas de las familias, están tendiendo a jugar el papel de un seguro de riesgo de las grandes inversiones privadas.

Para los capitalistas se trata de una nueva modalidad de la patrimonialización de clase de los bienes públicos que inevitablemente, para sostenerse, tiene que ir acompañada de nuevas modalidades de disciplinamiento social, de estrategias de contención del malestar popular ante estas injustas distribuciones de los recursos públicos. La racialización de los peligros sociales, junto con el control de la pandemia mediante la monopolización de todos los actos digitalizados

de las personas, comenzarán a ser empleados en el control e inducción política algoritmizados desde el Estado. Un ejemplo de esto, y sin tanta sofisticación, viene sucediendo en plena cuarentena en Bolivia donde el uso de los bienes públicos como patrimonio de clase o prolongación de la hacienda, junto con el encarcelamiento de personas que protestan por las redes sociales tiene más éxitos que la contención del virus.

Pero allá donde la correlación de fuerzas políticas se incline del lado de los sectores populares, donde hay gobiernos progresistas y una opinión pública inclinada hacia políticas de igualdad, probablemente los recursos públicos reafirmen antiguos derechos sociales y se amplíe a nuevos. En todo caso, se ha abierto una época de malestar social generalizado donde las penurias de las clases subalternas se irán intensificando a medida que las acciones de mitigación de la crisis vayan perdiendo su efecto anestésico. Y de cómo es que se articule este malestar con acción colectiva y horizonte de posibilidades dará la cualidad progresista o regresiva de la historia.

De hecho, el segundo aspecto relevante del nuevo momento histórico es que ante el estupor cognitivo global del pensamiento conservador frente a la velocidad de la pandemia y parálisis productiva, las ideas y propuestas gestadas marginalmente en el seno de los colectivos de izquierda son los que se presentan hoy como las únicas plataformas de acción que están alimentando los debates públicos y las decisiones de los Estados ante el covid-19 y la crisis económica, incluidos los gobiernos de derecha.

Protagonismo económico del Estado, inversión pública acrecentada, condonación del pago de la deuda externa, supresión del pago de interés bancario de los pequeños ahorristas, renta básica universal, ecologismo social, cadenas cortas de valor y reindustrialización en áreas esenciales, proteccionismo selectivo, nacionalización de actividades económicas estratégicas, distribución de la riqueza para reducir desigualdades, ampliación de derechos sociales, desmercantilización de la salud, repatriación de fortunas de paraísos fiscales, impuesto planetario a las empresas transnacionales para una red universal de salud, impuesto progresivo a los servicios digitales, etc., propuestas hechas hace años por la izquierda y practicadas de manera parcial por los gobiernos progresistas latinoamericanos, a los que se los acusó de populistas irresponsables, ahora resulta que son la plataforma mínima del debate público, de acciones de los Estados y de un nuevo sentido común planetario.

Este es el tercer aspecto relevante del momento: la porosidad de las maneras de pensar, representar y actuar de la sociedad que por lo general son de alta resistencia a los cambios. Hoy, los esquemas dominantes de ubicarse en el

mundo, de juzgar las acciones de la gente que acompañó los cuarenta años de neoliberalismo están paralizados ante el miedo y los riesgos catastróficos; las personas se muestran aturdidas para garantizar certidumbres duraderas en este orden social que se muestra cada vez más inestable y caótico. Los gobiernos y los centros de emisión discursiva dominantes están aturdidos ante la sumatoria de crisis que se acrecientan con los meses. La contingencia de la historia, que siempre existió, pero que estaba escondida detrás de un manto triunfalista de libre mercado, privatización y globalización como destino naturalizado de la humanidad, hoy se muestra en toda su aleatoriedad. Y a medida que en los siguientes meses se incrementen los inevitables sufrimientos colectivos provocados por la hecatombe pandémica y económica, se estará habilitando un momento excepcional de disponibilidad colectiva a revocar antiguas creencias, a sustituir viejas certidumbres envejecidas, a oír, a procesar nuevas razones lógicas, procedimentales y morales de organización de la vida personal y del mundo. Se trata de un momento de propensión a algún tipo de epifanía cognitiva capaz de otorgar al mundo imaginado un sentido estable de destino al cual engarzar el rumbo de las decisiones personales; un periodo de apetencia colectiva de nuevos significantes para estabilizar el orden del mundo de cada persona.

Pero esta disponibilidad de revocar creencias habilita un abanico de opciones para todos los lados: desde horizontes más autoritarios e injustos hasta horizontes más comunitarios o, en el otro extremo, de huida hacia refugios mágicos y providenciales de "justo castigo" para enderezar la humanidad. No ha de pasar mucho tiempo para que esta apertura cognitiva de la sociedad, esta reconfiguración del sentido común, se clausure dando paso a un nuevo largo periodo de representaciones lógicas, morales e instrumentales predominantes.

Ante ello, el pensamiento crítico, las izquierdas tienen la obligación política de ayudar a construir un nuevo sentido común sobre una manera diferente de organizar la vida en común hoy y en el futuro, sustentados claramente en la justicia, la igualdad, la democratización permanente y la comunidad. Por ahora cuenta con una ventaja efímera que, con el tiempo puede ser un lastre, al ser sus ideas las que marcan los ejes de discusión generalizados sobre cómo afrontar la crisis. Pero la demanda de horizontes de acción posibles es mucho mayor a lo propuesto hasta ahora; y lo que es peor, existe una creciente expropiación de sus ideas por parte de fuerzas conservadoras y reaccionarias que, al tiempo de inevitablemente desvirtuarlas, pueden quitar la iniciativa histórica a las izquierdas. La apertura al gasto estatal, el extraordinario endeudamiento público por parte de gobiernos anteriormente orgullosos de su estricta disciplina fiscal no es por convencimiento sino por conveniencia a sus propios intereses

particulares. Lo más seguro es que estemos ante la reducción de costos de la masa salarial mediante las subvenciones estatales a los trabajadores, en tanto que los flujos de caja asignados por el Estado al capital se traduzcan enteramente en ganancias y no en inversiones.

El que el neoliberalismo tardío se arrope en fragmentos del pensamiento progresista y apele a ciertas medidas proteccionistas lo menos que puede provocar es sospecha. Se trata de un apresurado transformismo ideológico que más allá de justificarse en un intento de apalancar resortes estatales para la revitalización de la acumulación privada, habla de un desorden del viejo orden cognitivo que sostuvo el régimen neoliberal durante cuarenta años.

Globalización y Estado nacional; Libre mercado y proteccionismo; valor de cambio y valor de uso

Una de las funciones de las crisis es de develar la patética realidad de las cosas. Desde marzo del 2020 que se expandió a todo el planeta el covid-19, no solo vimos a los mercados mundiales enmudecer, sino también a los Estados demarcar abiertamente sus fronteras para declarar las cuarentenas, cerrar sus aeropuertos a extranjeros y asumir diferenciadas políticas de salud contra el virus. Los noticieros del mundo y los líderes de opinión, que hasta hace poco pontificaban sobre los éxitos de la mundialización, no podían esconder la humillación que provocaba ver a los gobiernos europeos decomisar en frontera insumos médicos para atender a sus poblaciones. La Organización Mundial de la Salud (OMS) denuncia un inmoral "nacionalismo de las vacunas" y está pidiendo socializar datos y resultados. Como un castillo de hojas secas, la globalización imaginada se derrumbaba ante las prioridades de cada Estado por separado que miran a sus vecinos como riesgo. Bastó un pánico global para desmoronar en un par de meses la exitista y sofisticada ideología de la globalización mercantil como destino final de la humanidad. Los Estados estaban ahí; siempre habían estado a pesar de su invisibilizacion discursiva por el relato globalista.

Y es que Estado nacional y globalización no son antagónicos, así como tampoco lo son proteccionismo y libre cambio. Son componentes de una realidad económica-política en la que, dependiendo del momento del ciclo histórico, uno pesa más que el otro, pero sin lograr que uno se imponga definitivamente sobre el otro. Y en los momentos transicionales de ciclo histórico, como el actual, lo que se da es una realidad anfibia que hace coexistir elementos de libre

comercio con elementos crecientes de proteccionismo, fuerzas de globalización con presencia ascendente del protagonismo estatal-nacional.

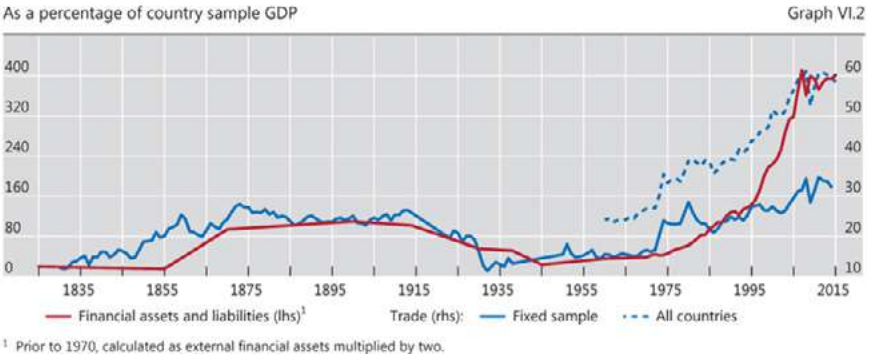
Indicios de este cambio de época ya vienen dándose inmediatamente después de la crisis económica del 2008, cuando los flujos transfronterizos de capital, una de las joyas de la globalización y que creció desde el 5% respecto al PIB mundial en 1989 hasta el 20% el 2007, cayó desde entonces en torno al 5% (McKinsey Global Institute, 2017). Igualmente el comercio mundial, que desde 1980 venía creciendo entre dos a tres veces más que el PIB mundial, comenzó desde entonces a relentizarse hasta igualar la tasa de crecimiento del PIB (OMC, 2018, 2020). Luego vino el Brexit, poniendo fin a la unidad continental europea. A su vez, la elección de Trump en Estados Unidos ha desencadenado una batería de medidas proteccionistas para Norteamérica, a contramarcha del decálogo neoliberal que había caracterizado a sus predecesores desde Ronald Reagan. Ha retirado a Estados Unidos del Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica que pretendía unir en la lógica del libre comercio a todas las economías que acordonan el océano Pacífico; ha establecido un conjunto de sanciones a empresas norteamericanas que quieran deslocalizar sus industrias a otros países con salarios más bajos; está construyendo un largo y amenazante muro en su frontera sur para impedir que los latinos "quiten" puestos de trabajo a los norteamericanos, y está embarcado en una guerra comercial con China que, a pesar del acuerdo de enero reciente, aplica a 360 000 millones de dólares de importaciones de China.[27] Si a ello sumamos la creciente confrontación entre empresas alemanas con chinas en torno a la protección de mercados por motivos de "seguridad",[28] el impulso a la utilización de las fronteras estatales para deshacerse de competidores tiende a propagarse por el mundo.

Por todo ello lo más probable es que en la siguiente década asistamos a una recuperación del protagonismo de las formas estatales, y no solo por los efectos económicos de la pandemia, sino por la propia dinámica cíclica de algunos componentes del capitalismo histórico, verificado por múltiples estudios (Kondratieff, 1956; Schumpeter, 2002), incluidos los del Bank for International Settlements (BIS) y resumidos en esta gráfica (BIS-Bank for International Settlements, 2017).

[27] Ver https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-51129740.

[28] Ver los justificativos de la empresa Telefónica para dejar de lado a Huawei en la instalación del sistema 5G. Disponible en https://www.eldiario.es/tecnologia/ericsson-desplegara-nucleo-telefonica-alemania_1_6040192.html.

La segunda ola de globalización económica ha superado a la primera



Fuente: Federico and Tena-Junguito (2017); Lane and Milesi-Ferretti (2017); Obstfeld and Taylor (2004); Federal Reserve flow of funds accounts; IMF, *Balance of Payments Statistics*; World Bank; US Department of the Treasury; McKinsey Global Institute analysis; BIS calculations.

Esta tensión insuperable entre globalismo y territorialismo viene anclada en la misma cualidad dual de lo que Marx denominó la "forma elemental" de la riqueza en la sociedad moderna: la mercancía. Esta forma de la riqueza moderna tiene dos componentes sociales: su cualidad de uso, su utilidad, que Marx llama el *valor de uso*; y el segundo componente, su cualidad de intercambiabilidad, la manera de acceder a él, el *valor de cambio*. El mundo moderno es, entonces, un escaparate de millones de mercancías portadoras de algún tipo de utilidad social o "contenido material de la riqueza", pero solo son accesibles, utilizables, si uno paga su valor de cambio.

Ahora bien, esta cualidad de consumo de las mercancías, su valor de uso, nos remite al sistema de necesidades de una sociedad. Hoy tenemos en las tiendas objetos que hace cientos o miles de años atrás seguramente no tendrían ningún sentido o utilidad. La utilidad de las cosas depende, entonces, de un entorno social, de modos lógicos prácticos de organización de la vida social, de un tipo de apetencias, expectativas y esquemas de consumo que determinada sociedad ha creado en la historia. Cosas útiles hoy dejarán de serlo mañana, y cosas inútiles hoy posiblemente serán muy útiles después, dependiendo de cómo es que la sociedad haya ido estructurando culturalmente sus consumos y su horizonte de expectativas.

A esta determinación social del mundo de las necesidades es que se llama el sistema de necesidades, y está claro que es fundamentalmente una construcción cultural y moral (Marx, 1981d: 208) de base territorial, que toma en cuenta las capacidades laborales que tiene una sociedad, los específicos modos lógicos e instrumentales de organizar la vida en común, el cúmulo de apetencias colectivas despertadas, las influencias externas y la capacidad de adecuar sus expectativas de consumo a sus capacidades reales de satisfacerlas.

Esta adecuación de las expectativas de consumo, que podrían ser infinitas, a las capacidades para satisfacerlas (que son limitadas) es lo que delimita el sistema de necesidades de una sociedad y lo que además estructura el orden social territorial, es decir, la correspondencia cotidiana entre la norma, la ley, el régimen de propiedad y el comportamiento moral, lógico e instrumental de los individuos. Y esa es una tarea de adhesión cultural y cohesión social territorializada que en el capitalismo ha recaído, recae y, necesariamente, seguirá recayendo en los Estados.

El que las personas no tomen por asalto las tiendas para acceder al objeto mercantil de su deseo, y si lo hacen, sean castigados; el que aprendan destrezas para usar y adquieran conocimiento para valorar determinadas cosas; el que cultiven disposiciones de acatamiento íntimo a la forma en que el mundo está organizado y a cómo desenvolverse exitosamente en él; el que aprecien determinadas características materiales de las cosas por encima de otras; el que jerarquicen determinados usos sobre otros, determinados bienes sobre otros, el propio uso naturalizado del dinero como medio de cambio, etc., todo esto que pone en marcha cada día el engranaje del mundo de las mercancías, depende de la educación escolar y familiar; depende del sistema de normas y de ideas prevalecientes en los sistemas de comunicación; depende de las puniciones amenazantes y los reconocimientos de legitimación que en gran medida los monopoliza el Estado, o al menos, los organiza y delimita.

De esta manera, la realización del valor de uso de la mercancía en la sociedad moderna capitalista está regulada, producida y validada en el espacio territorial nacional-estatal. Es como si en el contenido material de la riqueza, en su cualidad objetiva de utilidad, se comprimiera la historia y la cultura acumulada para hacer de ese objeto un objeto útil para el que lo observa y lo desea.[29] De ahí que Marx señale que los diversos aspectos de la utilidad de las cosas y, "en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico" (ibídem: 44).

[29] Sobre las implicancias del concepto de *valor de uso* en la teoría de Marx, ver Echeverría (1998).

Así, cuando la persona se confronta con la mercancía, para que estalle la utilidad en ella y se gatille el acto de intercambiabilidad, de compra y de uso, tiene que haber, previamente, una *sintonía estructural* entre el mundo de percepciones sociales de la persona y el mundo de cualidades objetivas, socialmente producidas, de las cosas. O en palabras de Marx, debe "acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores" (ibídem: 105). Y eso solo lo logra el sistema cultural territorial del Estado, o de los Estados por medio de la construcción del sistema de necesidades que depende de la cultura, de la cohesión social y la constante adecuación de las necesidades personales a las posibilidades sociales. En la medida en que este subsuelo cognitivo alumbra la utilidad social del objeto que está al frente de la persona, recién comienza la historia de la cosa, del producto del trabajo como mercancía portadora de un valor de cambio para su intercambiabilidad. El que luego el valor de cambio domine la historia social, incluida la construcción permanente de la sintonía estructural entre las percepciones humanas de lo que se considera socialmente útil y la cualidad material de la mercancía, no elude que este proceso de la construcción social de la utilidad de las cosas tenga que renovarse cada día de manera territorializada en los esquemas cognitivos y sensibles de las personas.

Entonces es en el valor de uso de la mercancía donde está anidada la primera dimensión geográfica del capitalismo: el espacio estatal-nacional. Porque este espacio territorializado es donde se construye cohesión social, donde se construye cultura, donde se produce correspondencia entre saberes prácticos de las personas y utilidades materiales de las cosas y, por lo tanto, donde se forma el conjunto de necesidades colectivas de la sociedad.

El capitalismo en sus inicios ha surgido en medio de ciudades, señoríos, imperios, colonias, formas nacionales antiguas y comunidades agrarias, todas ellas territorializadas, con procesos diferenciados de cohesión política estatal, modos específicos de gestión de bienes comunes y particulares regulaciones de intercambiabilidad de productos. De estas múltiples formas estatales preexistentes, por dinámicas internas propias, contingencias históricas e influencia creciente de la lógica capitalista, la moderna forma estatal se ha ido consolidando hasta nuestros días, y por esas tres fuentes de origen, siempre está en transformación; forma estatal y forma económica capitalista son dos procesos históricos diferentes pero cada vez más entrelazados e interdependientes. En los hechos se va dando una subsunción formal, y luego real, de aspectos de los modos estatales de organización territorial preexistentes por la racionalidad capitalista. Las formas del valor estudiadas por Marx en el capítulo 1 de *El capital* pueden ser también aplicadas para la comprensión de las formas de colonización de

la lógica capitalista a las maneras de estructurar los modos contemporáneos de conformación y legitimación de los monopolios estatales como Estado capitalista. En este caso estamos ante un ejemplo de subsunción real. Pero ello no significa que el Estado sea un producto directo y pleno de la racionalidad capitalista. Hay ámbitos decisivos del funcionamiento estatal moderno, como la necesidad de recursos comunes cohesionadores de la sociedad, es decir, la dimensión "comunitaria" del Estado, que tienen raíces y racionalidades propias; en la misma medida que hay ámbitos de la sociedad moderna que tienen raíces y lógicas propias que no son un mero desdoblamiento de la lógica capitalista de producción. En este caso solo estamos ante una subsunción meramente formal sin posibilidad de ir más allá.

El otro componente de este objeto simple y fundamental de la sociedad moderna, la mercancía, es el valor de cambio que nos remite a las formas de intercambiabilidad de las cosas. Lo que diferencia el capitalismo de otras sociedades, donde también se producen objetos, es que el productor directo produce para alguien "que no es su poseedor" (ibídem: 999), para alguien que no es ni el productor directo de esa mercancía ni el propietario de esa mercancía. Y el "no poseedor" que ha de realizar la utilidad del objeto producido puede ser alguien de la región, del país, del continente o del mundo mismo.

Esto significa que el planeta entero es el espacio de realización de la intercambiabilidad de la mercancía o, si se prefiere, el límite de intercambiabilidad del producto del trabajo de alguien es el mundo entero. La mercancía instaura un tipo de universalismo social que articula a las personas por encima de los parentescos, los países, los Estados y los continentes. "Mi producto –anota Marx– solo es producto para mí en la medida en que lo es para otro, es por lo tanto, un individual superado, un universal" (1977: 208). Sin embargo, se trata de un universalismo abstracto porque el vínculo con el resto de los habitantes del mundo susceptibles de realizar el valor de uso del objeto solo se puede realizar a través del "trabajo humano indiferenciado" contenido en la mercancía, el valor de cambio, que es una abstracción de los trabajos concretos que producen mercancías concretas.

Por el hecho de que la cantidad de trabajo abstracto, el valor de cambio, es la clave para proceder al acceso a la mercancía, la intercambiabilidad no depende ni de parentesco, ni de nacionalidad, ni del idioma ni de la proximidad cultural; sino solo de poseer el equivalente de esa cantidad de trabajo depositada en algún otro cuerpo material necesario (trueque), o de equivalencia general (el dinero), que habilita inmediatamente la compra venta de mercancías. Y como se trata de un vínculo fundado en una cantidad de trabajo humano general,

una cualidad universal y abstracta de la actividad humana independientemente del lugar de las personas, entonces, el espacio de potencial realización territorial de la mercancía queda nuevamente redondeado planetariamente. En este sentido, en la medida en que el mundo es el espacio de realización de este tipo de intercambiabilidad basada en una abstracción universal (el trabajo humano en general), entonces la territorialidad del valor de cambio es el planeta mismo o, si se prefiere, la globalización. Sin olvidar, por supuesto, que aun en esta dimensión de realización universal de la intercambiabilidad de la mercancía por ser portadora de una cualidad universal de "trabajo humano indiferenciado", tal como nos lo señala Marx en unas extraordinarias páginas, se trata de una cualidad común que es una "objetividad abstracta, una cosa propia del intelecto" (1981d: 987-988) y para cuyo uso "naturalizado" por todos los productores y compradores se ha requerido un largo proceso de socialización "por educación, hábito y costumbre" (ibídem: 922). Socialización hasta hoy, impulsada, organizada y regulada precisamente por las formas estatales.

Génesis del espacio nacional y el espacio global del capitalismo

Resumiendo, en la célula de la sociedad moderna, la mercancía como proceso social, se encuentran contenidos los dos espacios territoriales de la constitución de la sociedad moderna. La mercancía, en tanto valor de uso, habilita preferentemente el espacio estatal-nacional como el espacio de constitución de las necesidades, de la cultura, de la cohesión y de la legitimación o modo específicamente capitalista de construcción de los esquemas morales, de los esquemas lógicos, de los esquemas procedimientales e instrumentales de las personas. Y,

por otro lado, la mercancía, en tanto valor de cambio, habilita como espacio de realización de la intercambiabilidad del valor-trabajo que contiene al espacio-mundo, al espacio-planeta como el lugar de la realización final de la mercancía.

Los distintos modos de producir la riqueza han tenido una forma de definir el espacio geográfico de su realización. La forma mercancía, es decir, el núcleo organizativo del capitalismo, nace simultáneamente con la constitución de dos espacios: el espacio de la necesidad (que es un hecho cultural, es un hecho lógico y práctico) y el espacio de la intercambiabilidad (que es, por definición, universal, planetario).

El capitalismo nace cabalgando simultáneamente dos espacios, dos geografías sociales, dos territorialidades: la geografía estatal-nacional y la geografía planetaria; dimensión geopolítica nacional de la mercancía y la dimensión geopolítica planetaria universal de la mercancía.

Esto explica por qué, a lo largo de la historia del capitalismo, desde hace más de quinientos años, en sus distintas variantes cíclicas e históricas, ya sea bajo hegemonía de los Países Bajos, luego con hegemonía inglesa, después norteamericana (Arrigui, 1999), el desarrollo del mundo capitalista ha intercambiado, en cada ciclo sistémico, momentos de predominio de políticas proteccionistas centradas en el mercado interno, barreras arancelarias, regulaciones laborales locales, etc., y momentos de supremacía del liberalismo económico, apertura planetaria de mercados, desregulaciones laborales, financiarización de la economía, etc.

El proteccionismo prioriza la protección de la industria nacional, la regulación de los flujos financieros, la vinculación selectiva con otros mercados nacionales, la sustitución de importaciones y, en definitiva, la densificación capitalista del espacio nacional. No se trata de la formación de espacios autárquicos, pues los flujos comerciales mundiales objetivamente articulan las distintas actividades nacionales; pero este mercado mundial y esta economía mundializada desde hace más de doscientos años tiende a organizarse con el espacio estatal-nacional como célula. En este primer momento, el mundo capitalista se presenta como una articulación flexible de espacios estatal-nacionales capitalistas.

Pero, a la vez, el otro espacio constitutivo del capitalismo moderno es el valor de cambio, y hemos asociado el valor de cambio a la universalidad. Y esta universalidad del intercambio es el libre cambio. Surge entonces, enraizada en la lógica inmanente de la mercancía y del capitalismo, esta corriente teórica, económica, ideológica, filosófica del libre cambio, o del liberalismo o del neoliberalismo en cuya mirada la preocupación ya no es el espacio interior, no es la geografía interior, no es el horizonte interior de la sociedad. La lógica

librecambista, la lógica liberal o neoliberal habrá de centrar su preocupación, sus políticas y sus reflexiones en una mirada del mercado mundial, de los flujos mundiales de dinero, de los mercados financieros planetarios, de las desregulaciones de todo tipo. Por lo tanto, en esa mirada las fronteras estatales son un estorbo, las culturas nacionales son una traba, y de lo que se trata es de crear un único espacio homogéneo de universalidad de la mercancía del capital.

Bajo esta lógica no es que la dimensión estatal-nacional desaparece. Aún hasta hoy, no existe un espacio o unas institucionalidades capaces de sustituir a la del Estado-nación en la construcción de las adhesiones lógicas y morales a la forma mercantil de la producción y de la sociedad. Pero, además, el liberalismo económico en los hechos funciona como la imposición mundial de la lógica económica, de la necesidad de nuevos mercados de la producción y las finanzas del Estado-nación hegemónico mundialmente. Y en este derrumbe de fronteras se juega la continuidad y el éxito de ese Estado capitalista hegemónico. Pero lo que lo diferencia de la territorialidad planetaria bajo el liberalismo económico es que, ese espacio planetario de irradiación de la potencia hegemónica preexiste y regula la presencia y densidad de los espacios nacionales.

En el proteccionismo el espacio mundial capitalista se presenta como la suma articulada de espacios estatal-nacionales. En el liberalismo, el espacio planetario se presenta como anterior e independiente de los espacios estatal-nacionales, cuya existencia opacada se la soporta como necesaria para disciplinar, cultural y coercitivamente, a las clases populares.

Ambos momentos históricos requieren del espacio estatal-nacional y del espacio planetario para desplegar en su interior el desarrollo de la modernidad capitalista. Pero lo que los diferencia es el predominio de uno de los espacios en la constitución del otro. Siempre estarán interactuando los dos, el nacional y el mundial. Pero bajo el proteccionismo, no solo el espacio estatal-nacional es el que sobresale, sino que el espacio planetario está constituido a partir de los espacios estatal-nacionales. En el momento de libre cambio, el espacio planetario es el que predomina y además es el que forma el espacio estatal-nacional como lugar contingente de cohesión y adherencia social.

El capitalismo, entonces, desde su propio fundamento, nace con una tensión insuperable. Mientras haya capitalismo, habrá de haber esta tensión entre la dimensión del espacio estatal-nacional y la dimensión del espacio planetario. En momentos, uno de esos espacios, el nacional será el predominante; en otros momentos, el espacio planetario será el predominante. Pero en ninguno de los casos uno hace desaparecer al otro. Si bien se presentan como antagónicos, en realidad se necesitan mutuamente. Por esto es que en todos los momentos

históricos siempre se presentan, y seguirán presentándose, modos diversos de coexistencia y articulación de luchas sociales nacionales y planetarias. Con la característica que es en las luchas de carácter nacional-estatal donde al final se dirime la posibilidad de transformar la naturaleza social del Estado, por estar en él depositadas las principales actividades de socialización de las personas.

Se puede decir, por tanto, que, en términos generales, la narrativa histórica de la economía capitalista tiene dos grandes vertientes: el proteccionismo (con múltiples variantes) y el liberalismo (con múltiples variantes). En los momentos en que predomina el proteccionismo (1930, después de la crisis de la bolsa de 1929), hasta los años 70, son tiempos de expansión de los mercados nacionales, ampliación de derechos sociales que en el caso de los Estados Unidos y Europa dieron lugar al "Welfare State" que duró hasta los años 80; y en el caso de América Latina, a las políticas de sustitución de importaciones. Pero, aun en los momentos más intensos de proteccionismo, también estará presente una dimensión planetaria de otros flujos económicos, como los circuitos tecnológicos, financieros y una división internacional del trabajo (países que producen la materia prima, países que procesan la materia prima, países que hacen productos intermedios y países que generan tecnología de punta).

Lo mismo con la lógica del libre comercio en el siglo XIX hasta inicios del siglo XX, y desde 1980 hasta ahora. Si bien en la lógica liberal existe una predominancia del espacio planetario como escenario de circulación del capital financiero, como espacio de circulación de las industrias transnacionales, hay una función necesaria e imprescindible del espacio estatal-nacional para generar los consensos, tolerancias morales o, llegado el caso, los disciplinamientos frente a estas decisiones.

Con todo, cada una de estas dos fuerzas internas de la forma de la riqueza social capitalista, en su momento de predominio cíclico, instituyen narrativas ideológicas autocentradas que al final resultan fallidas. La lectura proteccionista del espacio concibe al mundo como una suma de espacios estatal-nacionales soberanos, uno al lado del otro y, por ello, el mundo capitalista será la articulación negociada de las relaciones de estos sujetos llamados Estados-nacionales. Se trata de una utopía fallida, porque en realidad ni aun en pleno siglo XX la soberanía estatal fue plena (basta ver la soberanía recortada de Alemania, Japón, América Latina o África); pero además, por la naturaleza misma de la mercancía cuyo espacio de intercambiabilidad es planetario, hay un conjunto de relaciones económicas que se han ido construyendo al margen de los Estados, por encima de los Estados, como el patrón de intercambiabilidad mundial; la plata en el siglo XVII, XVIII; la libra en el siglo XIX, el oro y el dólar en el

siglo XX; o la lógica de los mercados financieros, o la división del trabajo y el eslabonamiento de las cadenas productivas, etc.

Por su parte, la utopía neoliberal imaginó al mundo como un espacio mundial homogéneo donde ya no existían barreras ni reductos culturales que diferencien a los países y donde todos serían consumidores o productores, o empresarios, o emprendedores, sin diferencia alguna. Pero esta utopía también resultará fallida porque, como lo mostrara la respuesta general ante la pandemia, la sociedad moderna no conoce otra manera de construcción simbólica del mundo con capacidad de dirección cultural y política duradera, que no sea la de su adhesión territorial en Estados.

A esto es que se puede llamar el fin de la utopía política neoliberal. No es que la globalización económica vaya a desaparecer. Los flujos comerciales, los mercados financieros habrán de mantenerse, más lentos, quizá más recortados y en combinación con modos de proteccionismo territorial en un tipo de economía híbrida propia de las etapas de transición; pero el espacio planetario como escenario de la realización del dinero habrá de continuar. Sin embargo, lo que sí ya se muestra como una ideología decrépita, agotada, es la ideología de la globalización neoliberal como destino final de la humanidad.

Lo que queda es una incertidumbre general, un extravío, una saludable y liberadora pérdida del sentido único de la historia. Liberadora porque la ideología globalizadora imponía la impotencia social, la resignación ante el "ineluctable destino". Hoy la ausencia de destino ha adquirido la cualidad de un prejuicio popular: por tanto, lo que vaya a suceder ha de depender de lo que la sociedad misma haga, lo que su desesperación o, lo que sus esperanzas renacidas lo permitan.

En este escenario de porosidad de las viejas certidumbres y de hibridación de las propuestas de organización del Estado, la economía y la sociedad, sociológicamente se está dando un desplazamiento del eje espacial de posiciones políticas que está llevando a las derechas a ubicarse, en algunos temas, en el antiguo lugar de las izquierdas. Y frente a todo esto, las izquierdas tienen que estirar y radicalizar el eje espacial de la posición de los discursos creando un nuevo "centro" y una nueva "izquierda" más a la izquierda capaz de desplazar a la sociedad y al Estado hacia formas de mayor democratización de la riqueza social. Como siempre, democracia y propiedad son los dos pilares en los que se sostiene cualquier programa de igualdad.

Democratización de decisiones sobre todos los espacios de la vida en común, comenzando por la toma de decisiones sobre los derechos, sobre la riqueza pública que es de todos, sobre los nuevos bienes que habrán de considerarse como

de todos, culminando en la democratización de la gigantesca riqueza que está en manos de pocos y que tiene que servir para solventar los ingentes gastos que el Estado deberá realizar por décadas para garantizar el bienestar de la población. Y la izquierda que quiera ir más allá del Estado no lo puede hacer si no por esta vía de mayor democratización social. Incluso, en una perspectiva de largo plazo, la lucha por la superación de la forma estatal no puede más que ser una democratización de la gestión de los vínculos comunes que tiene, y que desea tener una sociedad; pero ciertamente, ahora sin monopolios de esa gestión[30].

Claramente, todo ello depende de dos procesos prácticos: horizontes de futuro capaces de unificar las esperanzas prácticas de las personas y fuerza colectiva movilizada, territorial y temáticamente, con efectos de reorganización de la vida en común en torno a algunos nuevos principios morales, instrumentales, lógicos y procedimentales. No se trata de realidades que hay que inventar; sino de reforzar, de visibilizar e interunificar formas de acción colectiva, de creencias movilizadoras y expectativas ya presentes en los intersticios plebeyos de la sociedad actual. Ayudar a que la imaginación y la creación de nuevos futuros no se quede en lo individual, ni solo en lo familiar o corporativo, para que asuma la dimensión ética de abarcar la vida en común con el resto de la sociedad, nacional-territorial primero, mundial después, es la gran tarea del presente.

En definitiva, el orden lógico y práctico de las sociedades y de las formas estatales están en suspenso táctico; por tanto, en disputa. No asumir con apasionamiento esas luchas es un desprecio histórico que puede llevar, por fuerza de la inercia a una reactualización envilecida y vengativa del viejo orden social-estatal neoliberal.

Bibliografía

Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*, sec. IX. Madrid: Akal.

—— (2015a). "La reproducción de las relaciones de producción", en *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.

[30] La insistencia de Althusser para diferenciar el *poder de Estado* respecto a los *aparatos de Estado* ayuda a comprender la complejidad, necesariamente contradictoria, de la posibilidad de la extinción del Estado estudiada por Marx. Ver Althusser (2015b). Se trata de una diferencia necesariamente paradójica, como la describió Marx en el momento de la formación de la Comuna de París en 1871, que, al tiempo que fue "una revolución para acabar con la horrenda maquinaria de la dominación de clase", permitió a la vez "la reasunción del poder estatal por las masas populares mismas" (1978b: 183-185).

—— (2015b). "El Estado y sus aparatos", en *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.

Assadourian, C. S. (1984). "La renta de la encomienda en la década de 1550; piedad cristiana y desconstrucción", en *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, El Colegio de México.

—— (1994). "Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial", en *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima: IEP-El Colegio de México.

Arrigui, G. (1999). *El largo siglo XX*. Madrid: Akal.

Artous, A. (2016). *Marx, el Estado y la política*. Barcelona: Sylone.

Balibar, É. (1976). *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Barcelona: Laia.

—— (1980). "Estado, partido, ideología", en Balibar, É.; Luporini, C. y Tosel, A., *Marx y su crítica de la política*. México D. F.: Nuestro Tiempo.

—— (2017). "Comunismo y ciudadanía: sobre Nicos Poulantzas", en *La igualibertad*. Barcelona: Herder.

Beltrán, C. L. (1988). "El indio en la dinámica colonial", en *Estructura económica en una sociedad colonial*. La Paz: CERES.

BIS-Bank for International Settlements (2017). "Understanding Globalisation", julio.

Block, F. (2020). "La clase dominante no domina: notas sobre la teoría marxista del Estado", en Santamarino, J. (comp.), *La teoría del Estado después de Poulantzas*. Buenos Aires: Prometeo.

Bonnet, A. y Piva, A. (comps.) (2017). *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*. Buenos Aires: Herramienta.

Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Barcelona: Anagrama.

Brenner, R. (2020). "Saqueo pantagruélico", en *New Left Review*, nº 123, julio-agosto.

Caravaglia, J. C. (1984). *Mercado interno y economía colonial*. México D. F.: Grijalbo.

Carmagnani, M.; Hernández Chávez, A. y Romano, R. (coords.) (1999). *Para una historia de América I. Las estructuras*. México D. F.: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

Cook, N. D.; Málaga Medina, A. y Bouysse Cassagne, Th. (1975). *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* (1582). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones.

Corrigan, Ph. y Sayer, D. (1985). *The Great Arch: English State Formations as Cultural Revolution*. Nueva York: Basil Blackwell Publishers.

Duby, G. (1995). *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Durkheim, E. (2003). *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho*. Cuarta lección. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México D. F.: Siglo XXI.

Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Engels, F. (1980a). "Carta a A. Bebel", 15-25 de marzo de 1875, en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Tomo III. Moscú: Progreso.

—— (1980b). "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Tomo III. Moscú: Progreso.

FMI (2020). "Políticas fiscales para un mundo transformado".

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gramsci, A. (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel* (6 y 12). México: Ediciones ERA.

—— (1999). *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, Cuaderno 15. México D. F.: Ediciones ERA.

—— (2000). *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6. México D. F.: ERA y Benemérita Universidad de Puebla.

Harris, O.; Larson, B. y Tandeter, E. (comps.) (1987). *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: CERES.

Jellinek, G. (2017). *Teoría general del Estado*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Jessop, B. (2017). *El Estado*. Madrid: Catarata.

Kelsen, H. (1992). *Compendio de teoría general del Estado*. México D. F.: Colofón.

Kondratieff, N. (1956). "Los grandes ciclos de la vida económica", en Gottfried, H. (comp.), *Ensayos sobre el ciclo económico*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Mann, M. (1997). *Las fuentes del poder social*, Tomo 2. Madrid: Alianza.

Marx, K. (1974). "Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán", en *Obras escogidas*, Tomo III. Moscú: Progreso.

—— (1977). "Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)", en *Obras de Marx y Engels*, Tomo 1. Barcelona: Crítica.

—— (1978a). "La sagrada familia", en *Obras de Marx y Engels*, Tomo 6. Barcelona: Crítica.

—— (1978b). *La guerra civil en Francia*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

—— (1980a). "El 18 brumario de Luis Bonaparte", en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.

—— (1980b). "La ideología alemana", en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Tomo I. Moscú: Progreso.

—— (1980c). "Prólogo", en *Contribución a la crítica de la economía política*. México D. F.: Siglo XXI.

—— (1980d). *Cuadernos de París*. México D. F.: Ediciones ERA.

—— (1980e). "Crítica del Programa de Gotha", en *Obras escogidas*, Tomo III. Moscú: Progreso.

—— (1981a). *El capital*, Tomo I, Vol. 3. México D. F.: Siglo XXI.

—— (1981b). *Gesamtausgabe* (MEGA), IV. Berlín: Dietz Verlag.

—— (1981c). *El capital*, Tomo III, Vol. 7. México D. F.: Siglo XXI.

—— (1981d). *El capital*, Tomo I, Vol. 1, Capítulo 1. México D. F.: Siglo XXI.

—— (1982a). "Crítica del derecho del Estado de Hegel", en *Escritos de juventud*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

—— (1982b). "Glosas críticas al artículo 'El Rey de Prusia y la reforma Judicial. Por un prusiano'" (agosto de 1844), en *Escritos de juventud*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

—— (1982c). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Tomo I. México D. F.: Siglo XXI.

—— (1982d). *Escritos de juventud*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

—— (1986). *El capital*, Tomo III, Vol. 8. México D. F.: Siglo XXI.

—— (1987). *Miseria de la filosofía*. México D. F.: Siglo XXI.

—— (1988). "Resumen del libro de Bakunin *Estatalidad y anarquía*", en Marx, K. y Engels, F., *Obras fundamentales*, Tomo 17, La Internacional. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

—— (2018). "Cuaderno Kovalevsky", en García Linera, Á. (2018), *Comunidad, nacionalismo y capital, Textos inéditos*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Marx, K. y Engels, F. (1975). *Collected Works*, Vol. 4. Londres: Lawrence y Wishart.

—— (1988). "La Internacional. Documentos, artículos y cartas", en *Obras fundamentales*, Tomo 17. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

—— (2014). *La ideología alemana*. Capítulo I: Feuerbach; Capítulo III: San Max; y acápites: "El liberalismo político", "El derecho", "La ley", "El delito", "La sublevación", "La asociación". Madrid: Akal.

McKinsey Global Institute (2017). "The New Dynamics of Financial Globalization", agosto.

Murra, J. V. (2004). "Autoridades étnicas tradicionales", en *El mundo andino*. Lima: IEP.

OCDE (2019). "Government at a Glance 2019", en Banco Interamericano de Desarrollo, *Panorama de las administraciones públicas en América Latina y el Caribe 2020*.

Organización Mundial del Comercio (OMC) (2018). "La fortaleza del crecimiento económico dependerá de las decisiones políticas", abril.

—— (2020). "Examen estadístico del comercio mundial 2020", julio.

Piketty, Th. (2019). *Capital e ideología*. Buenos Aires: Paidós.

Platt, T.; Bouysse-Cassagne, Th. y Harris, O. (2006). *Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (Siglos XV-XVII)*. La Paz: IFEA-Plural-Universidad de Londres.

Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. Buenos Aires-México D. F.: Siglo XXI.

Sánchez-Albornoz, N. (1978). *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: IEP.

Searle, J. (2017). *Creando el mundo social*. Barcelona: Paidós.

Schumpeter, J. A. (2002). *Ciclos económicos. Análisis teórico, histórico y estadístico del proceso capitalista*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Tandeter, E. (1992). *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1629-1826*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Veraza, J. (1996). "Karl Marx y la política", en Ávalos, G. y París, M. D. (coords.), *Política y Estado en el pensamiento político contemporáneo*. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

Weber, M. (1998). *Economía y sociedad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Zavala, S. (1967). *El mundo americano en la época colonial* (dos tomos). México D. F.: Porrúa.

5. Pierre Bourdieu: un sociólogo comprometido*

Muy buenas noches a todos ustedes. Estoy muy contento de ver a la vicepresidencia llena y repleta para oír en torno a un autor, un sociólogo francés, muy importante. No solamente para el ámbito de la sociología como rama académica sino también para el debate político. Quiero agradecer la presencia del profesor Gérard Mauger quien ha sacado tiempo para venir a visitarnos. Va a estar en La Paz y Santa Cruz. Quiero agradecer al embajador que ha tenido la amabilidad de permitir esta presencia.

Cuando uno se refiere al profesor Bourdieu está hablando de uno de los cientistas sociales más importantes de los últimos tiempos. Ha dejado una gran producción sociológica cuyos datos e investigaciones han tenido una influencia importante (en algunos casos decisiva) en las luchas de los sectores sociales comprometidos de fines del siglo XX y principios del XXI.

Estamos hablando entonces no solamente de un sociólogo más, sino de un sociólogo muy influyente en el conjunto de las ciencias sociales y en las luchas políticas contemporáneas. De ahí la importancia de este autor. No es un autor fácil de leer y seguramente muchos de los jóvenes estudiantes que están aquí presentes al principio podrán encontrar dificultades en la lectura de Pierre, pero no cabe duda de que las revelaciones que provoca la lectura de un texto de él pueden llegar a ser decisivas en la orientación investigativa que uno puede adoptar.

A propósito de esto último quiero recomendar a los estudiantes un hermoso texto del profesor Gérard que se llama *Entre compromiso político y compromiso sociológico*. Solamente lo pudimos encontrar en internet, en las páginas de

* 11 de noviembre de 2015. Conferencia dictada junto con Gérard Mauger, Vicepresidencia de Bolivia, La Paz, Bolivia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=dELyCStSomI&ab_channel=VicepresidenciadelEstado.

Amazon que a veces le permiten a uno leer diez o quince páginas. El texto está en castellano y el profesor Gérard hace su propio autosocioanálisis, digámoslo así. Muchas de las cosas que el profesor Gérard ha comentado al público hoy encuentran mayor terrenalidad a partir de cómo él se analiza a sí mismo. Lo hizo también el profesor Pierre Bourdieu, pero lo hizo, como siempre, muy complicado. Comenzar a leer a Bourdieu desde su autosocioanálisis es difícil pero leerlo al profesor Gérard desde las herramientas de Bourdieu (cómo se analiza a sí mismo y cómo describe su trayectoria de nieto de obrero, hijo de artesano, hijo de ama de casa, convertido en gran profesor universitario) ayuda a entender muchas de las reflexiones que ha hecho el profesor Gérard ahora a la noche y de las enseñanzas que hace el profesor Pierre Bourdieu.

Yo leía eso esta mañana, profesor Gérard, cuando viajaba en el avión y me fascinó porque encontré en muchas de sus reflexiones cosas que también me pasaron a mí y seguramente a muchos estudiantes. Proveniente de sectores populares, con carencias económicas que acceden al estudio universitario que en su encuentro les toca estar en otro ambiente distinto al suyo donde se mezclan hijos de artesanos con hijos de empresarios e hijos de gente rica, que exhiben otros gustos, otros recursos, otras habilidades, que él no la tiene porque viene del mundo popular, obrero. Y cómo vive el estudiante esta especie de "vergüenza social", como lo llamó el profesor. Claro, los amigos exhiben autos, gastan un poco más de dinero, exhiben otro tipo de ropa y uno no tiene eso. Y él, usando las categorías de Pierre Bourdieu, va describiendo esa experiencia de muchos de nosotros (la vergüenza social de no tener el carro, el dinero, los recursos o la ropa que exhibe el amigo de curso). Y cómo, a partir de esa experiencia muy práctica, devela los mecanismos de la dominación. De la dominación que va más allá de la palabra, que va más allá de la reflexión, la dominación que está en nuestros cuerpos. La dominación que se ha vuelto disposición corporal, más allá de la conciencia y de la lectura. Y que se expresa en el cuerpo como molestia que nos desgarra los huesos, vergüenza social por no tener la plata que tienen los otros. Pues ahí está la dominación como cuerpo, experiencia, sometimiento más allá de la conciencia a un conjunto de limitaciones, dominaciones y prácticas que lo conducen a uno por donde debe ir. El dominado debe ser siempre dominado y el dominante deberá ser siempre dominante.

Eso que decimos fácilmente en el discurso político, ¿cómo se vuelve cuerpo? ¿Cómo atraviesa nuestros músculos, nuestros sentimientos más profundos que nos llevan a la vergüenza por no tener el dinero que tiene el compañero del curso, por no querer llevar a la casa donde vive uno (porque es un cuartito) frente a la casa del compañero de al lado que es una gran casa? La vergüenza que uno

tiene de donde viene. Cómo eso está reflejando la dominación hecha cuerpo, que es una categoría de Bourdieu preciosa, que le sirve para criticar a un cierto tipo de marxismo que cree que la dominación es un tema de falsa conciencia que puede ser revertida con la verdadera conciencia. Es decir, con una especie de masaje ideológico. Eso dice Bourdieu y el profesor Gérard lo recoge y dicen: "no, la dominación es más que una forma de conciencia. La dominación está en tu cuerpo, músculos, carne, forma de hablar, forma de sentir, forma de adecuarte y desear expectativas y hasta de soñar. La dominación es más profunda".

Por lo tanto, los mecanismos de ruptura de la dominación igualmente requieren mecanismos más profundos que el simple discurso. Es muy interesante la historia del profesor Gérard porque él, siendo hijo de obreros y artesanos, se va a la universidad, vive estos desgarramientos que él le llama "*habitus* escindido y fracturado". Este *habitus* (que viene del profesor Bourdieu) sería toda tu historia, desde que has nacido, todo lo que has vivido, las limitaciones que has soportado, las privaciones o las ventajas que has tenido en la vida se convierten en manera de ubicarte en el mundo. En manera de razonar en el mundo. En manera de soñar en el mundo. En manera de actuar en el mundo. El *habitus* de clase.

¿Cuáles fueron tus privaciones, horizontes, posibilidades que te dieron tu madre, padre, hermano, tíos o los del barrio? ¿Cómo formaron tus posibilidades? Eso se convierte en oportunidades y límites. La adecuación del ser al poder ser, al desear ser. Son las determinaciones estructurales de tu vida cotidiana, de tu origen social, de origen étnico, de tu barrio, de tu lengua, de tu padre, madre, primos, abuelos, amigos del barrio que te habilitan oportunidades con las que te sientes apto y que te separan de otras oportunidades frente a las cuales tú, sin razonar, te alejas. Porque no te pertenecen, porque no te han formado para buscar esas oportunidades. El *habitus* es un concepto muy poderoso y el profesor lo va a explicar de forma muy práctica en su propia vida.

Otro concepto hermoso que recoge de Bourdieu y que está en el autosocioanálisis del profesor Gérard es la militancia. Militancia comunista. En tiempos del profesor Louis Althusser. Francia en los años 60, previo al 68 y posteriormente. Todos los jóvenes de la universidad tenían que ser de izquierda, militantes. Unos haciendo textos, otros se salen de la universidad y se van a trabajar a las fábricas. Los de tendencia más maoísta hacen ese tipo de actividad. Y la experiencia también del profesor. Cómo un viejo militante marxista deviene en un gran profesor. ¿Qué sucedió para que se diera? Pues está ahí en el texto, usando las categorías de Pierre Bourdieu. Y luego, al final de ese texto, reflexiona en una frase hermosísima del profesor Gérard: "cómo

hago para convertir mi militancia política en disposición crítica en el trabajo sociológico". Un concepto de reconversión de militancia y adherencia política hacia un tipo de ejercicio de la ciencia. Es una frase reveladora del profesor Gérard que me hubiera gustado que la desarrolle mucho más porque muchos de nosotros venimos de ahí, profesor. Somos menores que usted pero, de alguna manera, hemos tenido experiencias parecidas y aquí muchos profesores en la universidad, incluso políticos y autoridades, han tenido esa experiencia del tránsito de origen popular, militancia política, ejercicio académico.

De alguna manera, la vida del profesor Gérard es la vida de muchos de nosotros que a veces no logramos entender por qué pasó lo que pasó. Pues una lectura de su texto es verdaderamente jugosa. Esa mezcla de teoría sociológica, de recuperación de Bourdieu, aplicados a uno mismo. ¿Cómo sucedió que un hijo de obrero y artesano se convierta en militante marxista y luego deviene en sociólogo muy famoso en las universidades francesas?

Es que el pensamiento de Pierre Bourdieu tiene ese poderío. Nos permite comprender cosas inexplicables, que a veces en la superficie del sentido común no develan su verdadero contenido. Entonces, aprovechando la reflexión del profesor Gérard, yo quiero plantear la relación entre el conocimiento científico académico y la política. De alguna manera, esta es una reflexión que recorre la obra del profesor Pierre Bourdieu, desde sus textos de los jóvenes estudiantes (*Los herederos* creo que se llama la traducción en castellano) donde muestra que los hijos de las clases dominantes que acceden a la colegiatura universal que aparentemente iguala y nivela a todos reproduce, a la larga, que los hijos de las clases dominadas accedan a titulaciones y a carreras dominadas y los hijos de las clases dominantes accedan a titulaciones y a carreras dominantes. Es decir, rompe esa vieja ilusión de que la escuela universal y gratuita homogeneizaba a la sociedad. El profesor Pierre mostró en los años 60 y principios de los 70, en un texto llamado *La reproducción*, que no es así. Aun en la universidad se vuelven a reproducir en términos académicos las diferencias sociales. Estudio de las clases sociales y estudio de las relaciones de dominación.

Su texto sobre el *Homo academicus* estudia la estructura de las grandes escuelas. Digámoslo así, de las grandes universidades utilizando el lenguaje boliviano de la sociedad francesa. Y cómo eso constituye un campo en donde se entablan relaciones de dominación y de mando al interior de las propias escuelas y cuál es el vínculo entre ellas y la estructura del Estado y la formación de sus funcionarios.

Hasta el último texto bellísimo que lo recomiendo a los estudiantes, a los sociólogos, que son sus conferencias que él dio en los años 90 que se llama

Sobre el Estado. Permítame decir, profesor Gérard, es lo mejor que he leído sobre él en los últimos cien años. Es un texto extraordinario. Complicado, muy erudito porque son las conferencias que daba el profesor Pierre Bourdieu en su cátedra. Son notas que van recibiendo los alumnos y parte de grabaciones o de notas que tiene el profesor Pierre y eso lo han convertido en un libro. Es una cosa extraordinaria que enriquece mucho el debate contemporáneo y, especialmente, a nosotros los marxistas nos ayuda a comprender mejor el Estado como relación, como proceso.

Un viejo debate sobre el Estado como máquina o cosa, vieja lectura marxista. El Estado como aparato de dominación de la clase dominante contra los dominados. Lo que muestra ahí el profesor Pierre es que ese aparato es un proceso complejo, muchas veces fortuito. Es un proceso largo de centralización y monopolización de ciertas funciones. Y al profesor Max Weber lo estudió como monopolio de la violencia legítima. Marx estudió el Estado como monopolización del poder político.

Lo que hace Bourdieu es mostrarte al Estado como un proceso continuo de monopolización de los universales. Fantástica categoría. Cómo se va construyendo a lo largo del tiempo lo que tiene de universal y común una sociedad y se va monopolizando. Ese proceso de construcción de la monopolización de lo universal, de lo común, de lo colectivo de una sociedad, se llama Estado. En particular, la monopolización de lo que él llama la *violencia simbólica*. La dominación de la que uno se olvida que es dominación y que la practica sin darse cuenta porque se ha hecho cuerpo, *habitus*, práctica, sentido común, algo prerreflexivo que está en nuestros comportamientos más fundamentales y en nuestras percepciones más primarias y básicas con las que ordenamos el mundo.

Es un texto extraordinario. La preocupación por el Estado y la dominación política en el profesor Pierre Bourdieu es una preocupación de décadas. ¿Cuál es la relación entre conocimiento científico y Estado o, mejor dicho, campo político o campo de poder? Es un viejo debate. Weber decía que hay que mantener la neutralidad axiológica. Es decir, el investigador tiene que colocarse en una tribuna y ver, desde este palco, cómo pasan las cosas y luego comenzar a describir. Si se baja ya se involucra y ya no hay ciencia y, por lo tanto, debe subirse al palco y ver cómo la gente se pelea. Es el viejo concepto de la neutralidad.

Lo que hacen el profesor Gérard en su autosocioanálisis y Pierre Bourdieu, a lo largo de todas sus investigaciones, es demoler ese concepto de la neutralidad axiológica. Pero lo hacen de una manera que a la vez critica lo que aparentemente es el otro polo, el militante comprometido que agarra su compromiso y, a partir de este, describe el mundo. ¿Cuál es el problema con este militante

comprometido? Que cuando simplemente describe y analiza el mundo a partir de frases, *clichés* y generalidades no ha aportado nada a la ciencia.

Es un poco lo que pasó aquí en Bolivia con algunos izquierdistas de antes. Nos leíamos obras escogidas de Lenin en tres tomos (no las obras completas, por supuesto, es mucho). Nos leíamos *El manifiesto comunista, Mi vida,* de Trotsky, y Marta Harnecker. Y listo, ya sabíamos lo que había pasado en Bolivia desde hace cinco mil años atrás y lo que venía en los próximos cinco mil años. Entonces, ahí no había creación de conocimiento, había repetición de frases.

Si el *Manifiesto comunista* decía que las comunidades antiguas eran esclavistas, pues eso era esclavismo. ¿Y luego qué viene? ¿El feudalismo? Pues, luego, la colonia es feudalismo. ¿Y luego qué viene? ¿Burguesía, pequeños burgueses y proletarios? Entonces los campesinos son pequeños burgueses, los obreros son los proletarios y los demás son los burgueses. Listo. ¿Y el futuro qué es? El comunismo, inevitable por las leyes de la historia. ¿Y qué pasa con el tema indígena? Pues si no se adecúa al esquema que está en el *Manifiesto* o en el texto de Marta Harnecker, no sirve. Peor para la realidad. Lo que importa es lo que he leído. De ese modo, la realidad se convierte en un pretexto para justificar la frase, la consigna, el texto canónico y sagrado de algún autor izquierdista. Eso fue buena parte de la historia de la izquierda en los años 50, 60, 70 y 80 en Bolivia. No muy diferente de lo que cuenta el profesor Gérard en Francia en los años 60 y 70. Seguramente, quizás, un poco más sofisticado en algún lugar o en otro pero ese era, más o menos, el esquema.

El profesor Pierre Bourdieu, así como critica esta supuesta neutralidad del investigador porque te dice: "momento, esta supuesta neutralidad del investigador lo que hace, en los hechos, es resguardar el orden simbólico. Resguardar la dominación simbólica prevaleciente". Porque está justificando y legitimando lo que existe y no está ayudando a develar lo que podría existir, distinto de lo que existe. Entonces por muchas categorías científicas que uno le aplique a su investigación, si asume esa actitud de neutralidad, en el fondo, uno se está convirtiendo en un guardia del orden de dominación simbólica, de las ideas, de los símbolos dominantes y predominantes de la sociedad.

¿Puede haber conocimiento en eso? Hay conocimiento en eso y habrá autores conservadores muy eruditos y hábiles y habrá (como en la izquierda) autores que se dedican a repetir cuatro cositas de Friedman, Sartori o Bobbio. Boudieu critica a los que dicen que "el conocimiento es neutral", pero también critica a los que dicen que se hace conocimiento siendo militante y simplemente repitiendo viejos conocimientos, frases y consignas que no tienen materialidad ni realidad. Dice: "ese tipo de militantismo no le hace bien ni al conocimiento

y mucho menos a las propias personas que uno quiere ayudar a liberarse". ¿Por qué? Porque creen que repitiendo frases y consignas diez veces en la cabeza del dominado, este va a sublevarse. Dice Bourdieu: "no es así porque la dominación no es solamente un hecho de conciencia. La dominación es un hecho de preconciencia y prerreflexividad. Está en tu cuerpo, en tu carne, en tus huesos, en tus percepciones más profundas que ni siquiera tú te das cuenta de cuáles son". Ese es el concepto de *habitus*, es un concepto muy fuerte y poderoso. Porque si no para liberarnos bastaría con hacer cursos de formación política y nos liberamos. Uno puede pasarse en cursos de formación política cinco mil años y no se libera. Ayuda, claro que ayuda, pero tiene que haber otro tipo de cosas. Y reflexionan muy bien el profesor Gérard y Pierre cuando dicen que no hay que caer en la ingenuidad de creer que una revolución en el orden de las palabras es suficiente para una revolución en el orden de las cosas. Excelente frase.

No basta una revolución en el orden del verbo, de la palabra, para cambiar el orden material de la dominación económica, cultural y social. Y no basta modificar el orden de las palabras y hacer revolución en el orden de las palabras si no hay también una revolución en tu orden interno, en tu *habitus*, en tu orden corporal.

Las reflexiones de Pierre Bourdieu sobre *La dominación masculina,* y la importancia de los ejercicios físicos en el caso de las mujeres para ir rompiendo esa construcción del cuerpo dominado de la mujer, habla de cómo los procesos de emancipación pasan por las palabras, los hechos, los cambios económicos, los cambios políticos, los cambios materiales, pero también pasan por los cambios corporales. Por el propio cuerpo porque cada cuerpo es una criatura de la dominación. Tu cuerpo, tu forma de andar, hablar, relacionarte, desear o asquearte, jerarquizar o valorizar que no lo piensas, simplemente lo actúas. Eso también tiene que sufrir una conmoción, una revolución.

¿Qué se tiene que hacer? ¿Qué hace el militante comprometido que quiere hacer ciencia y escoge la economía, filosofía, sociología, ciencia política o historia? ¿Cómo puede hacer el militante revolucionario para mantener su militancia y hacer ciencia? Si le hace caso a Weber guarda tu militancia y ponte en el palco para ver, desde el segundo piso, lo que es la sociedad. Pero es una opción fallida. La otra, métete, deja tus libros de historia y ponte a hacer cursos de formación política en las fábricas y en los barrios. Lo has hecho bien pero tampoco has contribuido a la ciencia. ¿Cuál es la salida?

La palabra que da el profesor Gérard me gusta: "reconvertir". Es una palabra que viene del profesor Pierre cuando habla de la reconversión de los capitales. Cómo uno que tiene dinero puede utilizar su dinero para reconvertirlo y

transformarlo en capital cultural: licenciaturas, maestrías, doctorados. Otro profesor, Frank Poupeau, que estuvo aquí con nosotros estudió en El Alto la reconversión de las formas asociativas, de las juntas vecinales, en un tipo de capital militante. O reflexiones nuestras, superficialmente estudiadas a partir del 2002, 2005 y 2010, la reconversión en los sectores sociales de su capital asociativo, de su fuerza asociativa, en capital electoral que es la forma del voto comunitario. Cuando decide una asamblea es capital asociativo, eso lo convierte en capital electoral, en voto colectivo. Son formas de reconversión del capital de un campo (el asociativo al político, del económico al cultural o del cultural al social). Esta es otra de las ideas claves del profesor Pierre. Para saber cuál es la situación social de uno, no basta con saber cuántos títulos de propiedad o dinero tienes sino, también, hay que saber cuáles son tus titularidades (escuela rural o urbana, bachiller o no, profesión técnica o no, licenciatura, en qué áreas, maestrías, en qué áreas, doctorados, en qué áreas). Eso forma el capital cultural. El capital social es el conjunto de vínculos sociales que uno gatilla cuando tiene que tomar algún tipo de decisión por alguna necesidad (los vínculos familiares, los sociales, el parentesco, el padrinazgo, los residentes). Cuando se los gatilla se los reconvierte en capital económico o cultural.

Una profesora, muy lectora del profesor Pierre Bourdieu, Alison Spedding, que la conocemos en sociología y antropología, hizo la hipótesis (que me parece correcta) de que en Bolivia, más importante que el capital cultural (las titulaciones) es el capital social. Está el capital económico (tus recursos) pero también están tus vínculos sociales, más importantes que los títulos que tienes en la universidad o el colegio. Es una hipótesis de trabajo aplicada a Bolivia.

Nosotros, utilizando al profesor Pierre Bourdieu, hicimos otra hipótesis de trabajo según la cual en sociedades coloniales y postcoloniales hay otro capital que se llama el "capital étnico". Más importante que el capital cultural es la etnicidad legítima, la blanquitud social como capital legítimo, como bien acumulable que te permite ascensos. A partir de eso estudiamos lo que había sucedido en el 2006 como un quiebre de este capital étnico. Los procesos de descolonización serían entonces los procesos de derrumbe de la etnicidad como capital. La aniquilación de la etnicidad como un bien apetecible, deseable, buscable y que te permite ascensos sociales y mejor posicionamiento. Quizás lo que ha habido en algún momento es una especie de inversión del capital étnico: de la blanquitud deseada a la indianitud buscada. Eso es una revolución en sociedades coloniales y postcoloniales.

Como se ve, los conceptos del profesor Pierre tienen mucha flexibilidad. Son a veces un poco complicados pero si uno los sabe tratar con cuidado pueden

ayudar a entender muchas cosas de lo que sucede en una sociedad y que a veces no logramos entender.

Cierro esta idea: lo que nos dice el profesor Gérard (intento entender su texto) y lo que nos dice el profesor Pierre es que la relación entre ciencia y compromiso político es posible y necesaria. Pasa por convertir tu militancia (como dice el profesor Gérard) en disposición crítica en el trabajo científico. Convertir tu militancia y tu compromiso con los sectores populares en una actitud crítica, reflexiva para analizar las cosas. Es decir, haz ciencia, estudia la realidad, indaga, haz trabajo de campo, encuestas, visita de campo, ten tus entrevistas en profundidad, utiliza estadísticas, reflexiona en el lugar mismo. Pero hazlo de una manera tal en la que tengas siempre una actitud crítica para no aceptar lo evidente, porque lo evidente tiene estructuras de dominación. Lo obvio, lo que está a simple vista, si tú no lo sabes desmenuzar es una forma de dominación y entonces el investigador crítico tiene que esforzarse por ver más allá, por ir más allá de lo evidente y del sentido común.

El sentido común y lo evidente es una dominación simbólica, está perpetuando y reproduciendo simbólicamente la dominación material. Si tú, como investigador, te quedas con lo evidente, lo obvio y el sentido común, estás reproduciendo el orden dominante en el ámbito simbólico. Entonces, haz ciencia, investiga, pero ve más allá de lo evidente, del sentido común de las cosas, intenta encontrar los mecanismos internos de la dominación. Pero ojo, la dominación no es el punto de partida porque es fácil decir: "en la escuela hay dominación, ya no hay más nada que estudiar". La dominación tiene que ser el punto de llegada. ¿Cómo se lleva adelante la dominación en la escuela, en la economía, en las relaciones sociales, en el parlamento, en las fuerzas armadas, en la administración del Estado? ¿Cómo se dan las relaciones de dominación? No como punto de partida sino como punto de llegada. Haz trabajo de campo, encuestas, revisa textos, haz entrevistas en profundidad, ve al lugar, revisa las estadísticas que hay sobre las actividades, observa el campo, ve las competencias (la *ilusio*, que es otro concepto que se refiere a la habilidad de los juegos y la competencia que se interioriza en los cuerpos).

La idea de *campos* en Bourdieu es que hagas una especie de microcosmos semiaislado y estudies allí lo que está en juego. ¿Qué se gana y qué se busca ganar? Aunque el actor y el sujeto no sepa conscientemente lo que se busca ganar, algo se está ganando, algo se está perdiendo y cada actor o cada persona de ese campo tiene una lógica del juego, de la búsqueda sin necesariamente darse cuenta. Hay una frase de Pierre Bourdieu que es lapidaria: "detrás de cada acción desinteresada hay un interés". Hay una búsqueda, hay un capital en juego,

hay una jerarquía buscada (dinero, reconocimiento, poder, titulaciones, algo hay en juego). Todo campo semiaislado, donde hay que ver a las personas y los colectivos, cómo se agregan, cómo compiten entre ellos (a veces sin saberlo) en torno a un bien. Ese bien es el capital.

La lucha en torno a un bien es la lucha en torno a un capital. La gente pelea para tener un bien y para que los de abajo tengan menos capital. A veces pueden asociarse temporalmente para enfrentar a otros. A veces permanentemente están reconvirtiendo las formas de su capital porque los de abajo quieren llegar a los de arriba y los de arriba tienen que huir más hacia arriba. Y permanentemente hay un juego.

Dice Pierre: "haz ciencia, estudia el campo, haz trabajo de campo". ¿Y mi compromiso político? Mételo ahí. Tu compromiso político es cómo diseccionas, cómo estudias más allá de lo evidente, del sentido común, cómo encuentras en un campo el juego de los mecanismos de dominación. Dice Pierre Bourdieu: "esa forma de militancia y compromiso político, utilizando las herramientas de la ciencia, ayuda al campo científico y también al campo de la lucha política simbólica". Si tú eres sociólogo, antropólogo o historiador y quieres asumir un compromiso político, el profesor Pierre te dice que una opción es que dejes la carrera y vayas a hacer trabajo militante. Pero has dejado la carrera, tus cinco años de estudio y te has dedicado a ser activista, lo que no está mal, pero has dejado la carrera. Puedes mantenerte en la carrera, hacer lo que te guste (ciencia política, sociología, historia) pero haz investigación y, en esa investigación, intenta develar los mecanismos invisibles de la dominación. Devela los mecanismos de la dominación. Visibilízalos. Eso va a ayudar a tu carrera, a vos (a que no te decepciones de por qué estudiaste cinco, siete o diez años una carrera) y va a ayudar a la propia lucha política de quien estás considerando que hay que apoyar o potenciar.

Si ustedes se fijan, de alguna manera, el profesor Pierre Bourdieu (no diría el profesor Gérard porque he leído pocas cosas de él) es el gran investigador de la dominación, de las relaciones de dominación en la escuela, en el arte, en el consumo cotidiano de las personas, en el Estado, en las universidades; de la relación de dominación masculina. La pregunta es: ¿Qué pasa cuando se rompe la dominación? ¿Cómo se rompe la dominación? Para mí ese sería el punto ciego del profesor Pierre porque no le tocó vivir eso. Al profesor Pierre no le tocó vivir el derrumbe de la dominación. Incluso en su hipótesis sobre las jornadas del 68, del Mayo Francés, Pierre Bourdieu los apunta como unos mecanismos de modificación de las relaciones de dominación escolar, universitaria. Pero entonces siempre es dominación. ¿No hay un momento donde se quiebra,

se rompe, deja de ser dominación y los dominados dejan de ser dominados? De alguna manera todas las investigaciones del profesor Pierre apuntan a eso, pero no entran, no logran entrar. Apuntan a la ruptura de la dominación, pero no puede estudiar o comprender la ruptura misma sino el proceso de lucha contra la dominación, pero no puede describir la ruptura de la dominación (temporal o parcial, pero ruptura al fin). Porque, de alguna manera, también el profesor Pierre es una criatura de su tiempo. Es un profesor universitario de los años 60, 70, 80, fines de los 90, en un tiempo aciago en el que Europa no vive las grandes conmociones sociales. Y que en el lado de la Europa del Este se va a producir el desmoronamiento de las experiencias soviéticas. Vive en un momento de repliegue social y de consolidación de la dominación neoliberal.

¿Cómo es un proceso de ruptura de la dominación? Ahí la sociología bourdiana no nos dice mucho. Hay que enriquecerla. Yo creo que los conceptos que nos brinda el profesor Pierre pueden ayudar a ello. Cuando yo lo oía hablar al profesor Gérard venía a mi cabeza (y es parte de la investigación sociológica también) la articulación entre dominación simbólica y económica o material. Dice el profesor Pierre: "no basta con revolucionar el mundo simbólico si no se revoluciona también el mundo económico". ¿Qué pasa cuando esto se sintoniza? Cuando hay una crisis en el mundo económico y político y, simultáneamente, se abre una crisis en el mundo simbólico. ¿Cuánto la crisis en el mundo simbólico puede ayudar a profundizar la crisis en el mundo económico? ¿Cómo la crisis en el mundo económico y material habilita posibilidades de crisis simbólicas? Quizás Bolivia entre el año 2000 y 2006 sea un excelente escenario para esta relación entre lo simbólico y lo material, entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Cómo uno gatilla el primero y cómo el de arriba vuelve a gatillar el segundo.

Ese es un ámbito donde Bourdieu no entró y los bourdianos bolivianos y latinoamericanos pueden profundizar ahí su investigación. Le doy mucha importancia, profesor Gérard, a las rupturas en el mundo simbólico. En el caso de Bolivia, por ejemplo, ¿quién no se acuerda el profundo quiebre, no solamente ideal o lógico, sino el quiebre emotivo que produjo la frase del Mallku a Amalia Pando? Una periodista entrevista a un guerrillero indígena que estaba en la cárcel y le pregunta: "¿Por qué luchas?". La periodista era blanca, mestiza, clase media y el guerrillero era indígena. El guerrillero le responde a la periodista: "lucho para que mi hija no sea tu empleada".

Es el mundo que se vuelca, ¿no? No solamente es una modificación del orden de las ideas. Es una modificación de tu cotidianeidad porque la sociedad boliviana se había acostumbrado a que la hija del campesino o del indígena

fuera su empleada. El hijo del campesino o del indígena era su lustrabotas, su cargador, su albañil. Así había vivido quinientos años. Y viene un indígena que dice: "Yo estoy peleando y estoy en la cárcel porque no quiero que mi hija vaya a trabajar para vos". Eso no solamente quiebra el mundo simbólico del movimiento indígena campesino sino que quiebra el mundo de las certidumbres de la dominación. ¿Cuánto esas cosas influyeron en profundizar la crisis social?

¿Cuánto influyó en el quiebre del orden mental del mundo cuando la embajada norteamericana a través de la persona de su embajador le dice al pueblo boliviano en el año 2003: "Si ustedes votan por Evo Morales, les vamos a retirar toda la ayuda económica, porque Evo Morales es el Bin Laden andino"? Entonces, el Bin Laden andino sale a los medios de comunicación y dice: "yo soy un campesino, soy un productor y pido que tú me apoyes para enfrentar este abuso de esta persona extranjera". ¿Cuánto esas guerras simbólicas ayudaron, no solamente a cambiar el orden de las razones, sino también el orden del sentido común, de la disposición del cuerpo, de tus disposiciones (decía Durkheim) del orden moral y lógico del mundo? ¿Cuánto?

En fin, estimado profesor Gérard yo agradezco su invitación, su presencia aquí y que me haya permitido comentar brevemente este pensamiento de un hombre a quien le debemos mucho. Me encanta que su presencia acá haya reactivado la presencia de jóvenes estudiantes a quienes les deseo una buena lectura y un buen encuentro con el profesor Pierre Bourdieu. Muchas gracias.

6. Reflexiones latinoamericanas sobre la democracia en Europa*

Muy buenos días a todos ustedes. Quiero agradecer muy fraternalmente su presencia, el tiempo que se están sacando los investigadores y estudiantes para participar de este diálogo en torno a los procesos de transformación. Quiero agradecer la presencia del vicedecano de la facultad quien ha tenido la amabilidad de recibirme y la presencia de Jorge, Pablo, Íñigo y los investigadores. Quiero agradecer la presencia de los embajadores y de nuestra embajadora, Carmencita. Y, por supuesto, al Instituto Complutense que me ha hecho llegar la invitación.

Me ha tocado en este viaje recorrer a la rápida tres países: el país checo, Francia y España. En los tres países se dio el mismo debate (con sus diferencias) en torno a cómo cambiar las cosas. Insatisfacción frente a lo que se está viviendo, limitaciones para poder llevar adelante estas transformaciones, perplejidad de ciertos sectores, actitud defensiva de los sectores progresistas y la búsqueda incesante para activar las rutas que permitan activar el espíritu colectivo, que permitan abrir otro horizonte, otras posibilidades de existencia, de vida, de organización de la economía y la sociedad.

Con sus diferencias es algo que también se está dando y se dio en América Latina. Se está dando y se dio en Bolivia. Han sido treinta pesados y largos años de un régimen económico de expropiación. No solamente de expropiación de lo público y lo común, sino que son treinta años de expropiación de las propias esperanzas y voluntades colectivas. La gran diferencia del régimen neoliberal planetario con lo que fueron los antiguos sistemas de dominación es que ha afectado el propio espíritu, la propia voluntad de la sociedad. Es un régimen

* 9 de abril de 2014. Presentación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=R-hTpEvf9Lc.

económico, político y cultural pero fundamentalmente es un régimen social que ha abatido el alma de las sociedades.

Quizás por eso también vimos esa desazón y angustia de los sectores subalternos para buscar transformar el conjunto de las sociedades. América Latina y Bolivia vivieron algo muy parecido (quizás de formas más radicalizadas en los países alejados de los centros de decisión planetarios). Las recetas, los idearios y los inventos que se hacen en los centros de decisión mundial se ejecutan al modo de un laboratorio, con brutalidad y exceso. Eso es lo que sucedió en Bolivia. Después de las dictaduras el neoliberalismo se impuso de una manera brutal, a rajatabla, sin negociación y sin medias tintas. De una buena vez para todo y en todo. En los veinte años que duró fue desastroso.

Allí, como en otros lugares de América Latina, se han dado procesos de rebelión, de sublevación, de revoluciones, de insurrecciones que han modificado la fisonomía política y social del continente latinoamericano. Cosas que se debaten en Europa como políticas a futuro en América Latina son vistas como recuerdos de un parque jurásico político. Cosas que todavía se debaten en Europa como decisiones a tomar a futuro, en América Latina y en Bolivia se han visto que fracasaron. Son las discontinuidades de los procesos y las diferencias temporales.

Lo que yo quiero el día de hoy, para compartir el diálogo con los compañeros que nos acompañan, es reflexionar en torno a cinco temas que emergen, que surgen de nuestra experiencia. Modifican el debate intelectual y teórico, pero también tienen un conjunto de influencias en el ámbito de la lucha política y de la acción política.

El primer tema que quisiera comentar con ustedes es el de la relación Estado y sociedad. Ya sea en su vertiente más weberiana o en su vertiente más tradicionalmente marxista, nos hemos acostumbrado a entender o a acercarnos al Estado como una máquina de dominación. En nuestra mente están los textos de Lenin (*El Estado y la revolución*) o del propio Marx (el *Manifiesto comunista*) o, recientemente, en los años 60, los profesores de la corriente estructuralista nos marcaban el entendimiento del Estado como una máquina, como una industria. Sería un conjunto de fierros, rodillos, tuercas y roldanas que funcionan de manera infernal y casi casi automático. Esa es la imagen de un Estado, de una maquinaria de dominación usada por unos para dominar a otros.

Weber incorporó la lectura del monopolio, la coerción legítima. Se fijó en el tema de la legitimidad, que es quizás la parte fructífera de la versión weberiana. Pero la manera marxista tradicional era la de la máquina de dominación,

olvidando lo que había dicho Marx antes, cuando decía que el Estado era un "yo colectivo", recuperando a Kant, pero enajenado. Un yo colectivo enajenado.

¿Qué nos ha enseñado la experiencia latinoamericana y boliviana? Que ciertamente el Estado es una máquina de dominación. Sirve a unos intereses contra otros, resguarda unos intereses contra otros. Cuando uno ve al Estado en tiempos neoliberales entregando empresas públicas a empresas privadas, está claro que el Estado está sirviendo a unos sectores frente a otros. Cuando lo público, el patrimonio de los fondos de pensiones o los ahorros colectivos son utilizados para favorecer a un banco o a una empresa de inversión, está muy claro que el Estado está funcionando como un sector que defiende y protege los intereses de unos frente a los de otros.

Pero el Estado es más que eso. El Estado es también una relación y, de hecho, es fundamentalmente una relación. Entonces nuestro entendimiento de la máquina cambia. Es una máquina de relaciones. Tiene instituciones, regularidades, tornillos, tuercas, roldanas, por supuesto. Pero esas tuercas, roldanas y palancas son relaciones, flujos. Más que acero, es un flujo. Parece una simple discreción en el lenguaje, pero no. Te permite otro tipo de entendimiento de la relación estatal. La relación estatal es un vínculo entre personas. Esa maquinalidad infernal es un vínculo entre personas. No es una externalidad a la sociedad. No es un aparato impersonal ciego, sordo y mudo (como la canción de Shakira), sino que es un conjunto de vínculos estructurados, regularizados, perpetuados, pero son vínculos entre personas.

Son vínculos entre personas que nos involucran a todos. El Estado no puede existir sin todos, aunque me aísle en mi comuna, en mi casa y cultive mi alimento en mi huerto y no vaya al supermercado ni quiera saber del tranvía y apague la televisión y haga mi propia ropa; el Estado me involucra. En mi silencio, abandono y retiro el Estado me involucra porque me silencia frente a los demás. Aun en ese caso extremo de ruptura total de vínculo mercantil, cultural y televisivo, el Estado me involucra porque el Estado protege y garantiza mi distancia de los demás. El Estado me inutiliza.

Peor aún si soy trabajador, obrero o campesino, no obtengo ningún premio del Estado, no me adjudico ninguna empresa pública, pero como obrero, campesino, estudiante desocupado o precario voy por la calle y obedezco la luz roja y la verde. Uso el dinero (un papel pintado de colores) y lo utilizo para comprar comida, para pagar la colegiatura del niño. Voy y oigo la radio y su comentario. Uso mi carnet de identidad, de estudiante. Tramito un descuento de un libro con mi carnet de estudiante. Camino por la calle que ha sido construida con los impuestos del trabajo de mis compañeros y mío. Eso es el Estado.

El Estado es toda esa trama de obediencias, acatamientos, simbologías de la vida cotidiana que amarran y garantizan el vínculo moral y permisivo de las clases dominantes respecto a las clases dominadas y de las dominadas respecto a las dominantes. En el uso del dinero, en el acudir a la escuela, en el acatamiento a las señales públicas, en el uso de la simbología pública, en el pago de mis impuestos, cuando voy a votar, cuando obtengo mi titulación, cuando uso mi título como estudiante, profesional, licenciado o trabajador capacitado para acceder a un puesto de trabajo, uso titulaciones y recomendaciones estatales. Cuando veo a un gobernante decir algo y digo: "bueno, así será" o "qué me importa, ellos son los que tienen que gobernar". Soy Estado. El Estado nos involucra en nuestra pasividad o en nuestra resistencia, ahí nos atraviesa.

Por supuesto, el Estado es una relación de dominación. No quisiera que alguien se vaya de aquí con la idea de que el Estado es el lugar de la igualdad de oportunidades en las decisiones comunes. No. Un estudiante de la Complutense tiene menos posibilidad de influencia que un diputado en el parlamento. El diputado del parlamento tiene menos posibilidades de influencia en los asuntos colectivos de un Estado que un ministro. El ministro tiene menos posibilidades que las decisiones de un presidente. Un presidente tiene las mismas o menos posibilidades de influencias que las que toma un conjunto, un bloque o una coalición de empresas. A su vez, ellos tendrán menos influencia que el conjunto de instituciones regionales que definen las tasas de interés, los flujos de capital o el control de la circulación de capitales. Hay una jerarquía y una escalada de posibilidades de influencia. Eso es el Estado. Esa trama de influencias, obediencias, complacencias, acatamientos cotidianos de gobernantes y gobernados es la trama estatal.

La experiencia latinoamericana ayuda a enriquecer el debate sobre el Estado. No es que se abandona la lógica de la máquina de dominación, sino que se incorpora la lógica de la trama o relación de dominación que involucra al conjunto de la sociedad. Tengo en mente el texto tan hermoso de Étienne de La Boétie (el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*). Él lo lleva hasta el extremo, hasta el ámbito del voluntarismo absoluto y dice: "El poder de los poderosos es tu poder que tú les has entregado, basta que tomes la conciencia y renuncies para que el otro deje de tener poder". Él está exagerando porque reduce la trama del poder a la voluntad, y esta es voluntad y, a la vez, no lo es. Es tolerancia, silencio, hábito, consciente, preconsciente, reflexiva y prerreflexiva, heredada, incorporada en tu niñez, adolescencia, por tu padre, tus amigos y la escuela. No te das cuenta, pero igual la activas.

¿Acaso el dinero es un tema voluntario? No. No dices: "este papel multicolor vale cien euros". No es un tema de conciencia. Lo usas. Está el papel. Has aprendido a usarlo, a interpretarlo al margen de tu conciencia. Solamente te preocupas de cuánto dice, si 100, 50 o 10 euros, pero nunca te has preguntado por qué ese papel pintado con un número es efectivo, por qué funciona, por qué se acata, por qué la otra persona me lo recibe y me da a cambio comida, ropa o libros. El Estado es también prerreflexividad. Es también *habitus*, como decía el profesor Pierre Bourdieu. Una especie de herencia acumulada en el cuerpo, en la carne, al margen de la conciencia. De La Boétie tenía razón en parte. Lo importante de él es que te permite ver al Estado como una relación viva entre personas, no como una máquina o un acero que se mueve de manera automática.

Vistas así las cosas, el Estado es un proceso, una relación política y territorial que monopoliza exitosamente varias cosas: la coerción, el tributo, los bienes comunes y, lo fundamental, el sentido de lo universal (la voluntad general). Es una trama de relaciones dirigida a monopolizar a lo largo de la historia (cien, doscientos, quinientos, mil años) lo que hemos de entender como voluntad general, interés colectivo, universal o común. El Estado es monopolio. El monopolio de los tributos lo estudia Norbert Elías, el de la coerción Max Weber, el de los bienes comunes Marx y el de los universales Bourdieu. Es una relación de dominación que monopoliza bienes, especialmente la voluntad general.

Si uno ve así las cosas comienza a sacar otro tipo de conclusiones. El Estado es un momento de la sociedad civil. Es el momento de la sociedad civil como voluntad general. El momento en el que la sociedad civil ya no solo asume intereses corporativos, regionales o locales (que eso lo hace a diario) sino cuando la sociedad civil (nosotros), en un momento determinado, estamos en estado de voluntad general, de interés general. Cuando uno comienza a preocuparse de intereses comunes está en una situación específica como sociedad civil pues el Estado es el que se apropia de ese estado de voluntad general de la sociedad. Es el proceso histórico, largo, centenario de gradual voluntad colectiva.

Veamos las conclusiones políticas de esta manera académica de entender al Estado. Nadie puede sustraerse a la relación estatal. Haga lo que haga, uno tiene un vínculo con la relación estatal. ¿Cuál es la lección política? Si tú abdicas de la relación estatal, si tú dices "políticamente asumo que este Estado es una desgracia, que solamente domina y me expropia mi interés colectivo", y renuncias a involucrarte en el Estado, en el fondo estás abdicando a la lucha social o la transformación de esas relaciones entre las personas que generan monopolios. Porque hay algo en la lucha que da lugar al monopolio. Algo pasa en la lucha, en los diálogos y los vínculos entre personas que en vez de mantenerse como

un vínculo vivo entre las personas deviene en un vínculo expropiado por el Estado. Algo pasó.

Algunos dicen: "Bueno, me vale un comino, qué giles estos tipos, cómo se hacen expropiar su voluntad general, yo tengo que dedicarme a lo mío". Esa es la actitud de algunas corrientes autonomistas, y allí se encuentra la virtud de esas perspectivas: denuncian la maquinalidad destructiva del Estado frente a la sociedad. Pero ¿cuál es su defecto? Que renuncian a la lucha para transformar esa relación maquinal, y al renunciar a esa lucha que expropia la voluntad general de la sociedad, aceptan que los que están expropiando sigan haciéndolo. Es una forma de complicidad. En el purismo de separarme de la relación estatal, de renunciar a mancharme con la relación estatal, estoy dejando que esa relación siga funcionando de ese modo frente al trabajador, al obrero, al estudiante, al ama de casa, al comprador y al vendedor. Encima estoy dejando que esa relación estatal siga consagrando el dominio de unos frente a otros. Entonces mi purismo, en el fondo, es una complicidad hipócrita.

Esto lo comento a raíz del debate que se ha dado también en América Latina respecto a cambiar el mundo sin tomar el poder, una concepción que ha sido difundida fundamentalmente por el profesor John Holloway (a quien respetamos, por supuesto). Ojalá podamos hacerlo algún día, pero hoy por hoy si yo me aparto y me encierro en mi casa, al lado hay una familia que ve la televisión, que manda a su hijo a la universidad, que usa dinero, que paga sus impuestos, que vota por un elector de derecha y al lado sigue habiendo la misma gente que vota, cree, obedece, sufre, es explotada y humillada. Esta es la paradoja. Es una máquina infernal, pero si yo me aparto de ese infierno, el infierno se consolida y se expande.

Su contrario tampoco es cierto: "ya que es un infierno, me sumaré al infierno para que no sea tan infierno". Lo vamos a ver luego. Ese contrario tampoco es cierto. Si el Estado es una correlación de fuerzas, un flujo social y un vínculo que involucra consciente e inconscientemente (apática o activamente) a la sociedad, un proyecto emancipativo está obligado a plantearse la transformación de las ideas que lo sostienen, las relaciones maquinales que le dan continuidad al Estado y las correlaciones de fuerzas que permiten que unos decidan o tengan más influencia que otros frente a las cosas comunes que administra el Estado.

Hay que pelear entonces en la transformación del Estado como máquina, en las relaciones sociales que han quedado cosificadas como relación estatal pero también hay que pelear por una voluntad general no estatal definitivamente. Hay que transformar la voluntad general enajenada como Estado, pero, a la

vez, hay que construir otra voluntad general no estatal. La maldición hegeliana decía que todo lo que se objetiva deviene en su contrario. Eso decía Hegel.

En los procesos emancipativos surge una autoconstrucción de voluntad general desde la sociedad civil. Hay que botar a una empresa extranjera, recuperar el gas, gestionar esta fábrica que la quiere cerrar el empresario; es una voluntad colectiva, general, local o grande que emerge enteramente de la sociedad civil, fruto de la movilización. Pero la gente no puede vivir perpetuamente movilizada. Esto no lo olviden nunca. Esa es la vieja lógica del trotskismo, que la gente pudiera vivir permanentemente movilizada. Ojalá lo pudiera hacer, pero la vida no ha sido así. La gente se moviliza hoy, mañana, en un mes. Marcha, hace huelga, asamblea, participa, confluye, debate, critica, resiste, se hace gasificar. Un mes, dos, tres. Un año, dos, tres, cuatro, pero luego se repliega. Siempre va a replegarse. Los sociólogos de los movimientos sociales estudian esto como los ciclos de la acción colectiva. Marx lo definió como el ascenso por oleadas. En el texto de 1848 habla de los procesos sociales como procesos ascendentes por oleadas que tienen un momento de cúspide y luego el descenso por oleadas. Pueden durar de seis meses a cinco o siete años.

Si uno quiere pensar procesos duraderos, construidos a partir de la sociedad, tiene que pensar: "¿y qué pasa después del descenso de la acción colectiva?" o "¿cómo se convierte la acción colectiva en algo que garantice irreversibilidad de las conquistas?". ¿No fue acaso el Estado de Bienestar europeo un producto de las luchas sociales? ¿No fue la emergencia de los sindicatos comunistas, socialistas y de la gente trabajadora que, en un momento determinado, se convirtió en ley, norma, constitución y procedimiento, y que cuando bajó el flujo de la movilización colectiva se estabilizó como un sentido común de época? Eso fue el Estado de Bienestar, pero, a la vez, ese reflujo va a dar a lugar a diez, veinte, treinta, cuarenta años de aquí a que vengan otros sectores a desmantelarlo. Como ya no hay flujo ni lava social que lo sostiene, lo van a querer desmantelar. Solamente otra irrupción social será la que permita reconquistar, reponer, ampliar el Estado Social. Tendrá que obligatoriamente constituirse en norma, ley, constitución, juicio o prejuicio para estabilizarse. La sociedad se mueve por flujos. No hay movilización perpetua, así como no existe el movimiento perpetuo que buscaban nuestros viejos físicos y alquimistas de los siglos XII y XIV. No hay eso.

Lo que sí podemos hacer es entender la dinámica del Estado para transformarla porque es relación social e involucra a mis amigos, a mis compañeros, a mis conciudadanos de mi región, país y continente. También hay que complementar, en una dualidad revolucionaria (dualidad de movilización, mejor)

la búsqueda de voluntad general no estatal. Eso es lo que ha pasado en Bolivia. Hay transformaciones que se hacen en el Estado y hay transformaciones que se hacen por fuera del Estado. Aún hoy eso sucede.

Alguna vez me han preguntado: "¿Cómo es el sistema político en Bolivia?". Y yo he respondido: "Es dual". Está el sistema institucional y constitucional muy avanzado (elecciones, justicia indígena originaria, autonomías departamentales, elección de diputados indígenas por asamblea). También están los movimientos sociales como sistema político no institucionalizado, no estatal. Y alguna vez yo comentaba: "antes un ministro o un diputado para obtener el visto bueno para seguir siéndolo tenía que conseguir la visa norteamericana". Quien no tenía visa en Bolivia era un terrorista, un marginal, un Bin Laden. Quien tenía visa estaba certificado en su pureza política para poder acceder a algún cargo público. Hoy, en cambio, los diputados y los senadores (ahora vienen las elecciones) y hasta los comandantes de la política hacen carrera juntando sellos de sindicatos obreros y campesinos. Nos mandan todo su expediente y ya no es cuántos cursos pasó, sino cuántos sellos de sindicatos campesinos lo avalan. Esta es la dualidad institucional.

Resumo mi lectura del aporte latinoamericano y boliviano al debate entre Estado y sociedad civil. Hay que luchar por transformar las relaciones de dominación dentro y en el Estado y hay que luchar por transformar y construir voluntad general no estatal por fuera del Estado. Ambos se retroalimentan. Quizás a eso Gramsci alguna vez llamó el *Estado integral* o lo que Marx describía como reapropiación por parte de la sociedad de las estructuras estatales (los textos de la Comuna de París). Quizás estarían queriendo adelantarnos a estas paradojas, contradicciones y dualidades de la acción política revolucionaria.

¿Cómo se vuelve irreversible un proceso? No hay manera de volverlo irreversible. Uno puede garantizar durabilidad. Alguna vez comentando con los compañeros en Bolivia me imaginaba que los procesos revolucionarios son como esas oleadas que se estrellan contra una roca o un cerro gigante y te lanzan hasta un lugar y ahí tienes que agarrar tu clavo y tu cincel y clavarlo. Luego vendrá otra oleada que te empujará más alta y tendrás que clavar tu pico en el cerro. Luego la oleada bajará a su ritmo normal, pasará el tiempo de tormenta y explosión, pero tú has clavado en el cerro y tiene que detenerte ahí contra viento y marea. Ese clavar en el cerro y resistir el tiempo se hace a través de las instituciones, los procedimientos, las leyes, las constituciones que consagran un derecho conquistado en el momento de máximo ascenso. Lo ideal sería que siempre hubiera un ascenso que te llevara más arriba, pero la vida no es así. La sociedad luego se repliega a su cotidianeidad. El entusiasmo de la asamblea,

la movilización y el enfrentamiento (en uno, dos, tres, cinco o siete años) se acaba y la gente lo que te pide, te reclama y demanda es regularidad de su vida, certidumbre.

En ese momento, lo que has logrado consolidar en el cerro o en la montaña al haber clavado con firmeza tu pico, eso es lo que te garantiza que preserves derechos (leyes, decretos, instituciones habilitadas), a la espera de que una nueva oleada te lleve más arriba (con riesgo de que también te baje). La historia, un poco, avanza así.

Este es un primer aporte de lo que estamos viviendo bajo la relación Estado y sociedad. Hay que tomar el poder. En verdad, hay que construir poder. Hay que construir poder dentro del Estado, transformándolo y cambiando su correlación de fuerzas (quiénes mandan y quiénes no). Cambiando las ideas-fuerza que se convierten en sentido común de época, emitidas desde el Estado, la academia, los medios y los textos escolares. Hay que cambiar la correlación de fuerzas en los mecanismos institucionales burocráticos, no burocráticos, más o menos centralizados, más o menos participativos de la regularidad del funcionamiento estatal.

Pero también hay que construir poder por fuera del Estado, al margen del Estado. No son dos temas contradictorios, no es uno o el otro. Son los dos obligatoriamente. El Estado es un momento de su condensación y la sociedad es más que Estado. Pero es una condensación cualificada. Una cualificación connotada que influye sobre la vida de la sociedad. Uno no puede renunciar a modificar esa cualificación connotada llamada Estado, pero tampoco puede renunciar a que la sociedad es más que Estado y que sus vínculos y relaciones son más que el Estado. Entonces, construcción de autodeterminación dentro del Estado y construcción de autodeterminación por fuera del Estado. Uno influye en el otro.

Les pongo un ejemplo clarito para el caso de Bolivia. El Estado, a partir de esta emergencia indígena campesina, ha permitido consagrar algo que no había desde 1570 cuando muere el último indígena gobernante (Manco Inka) que lo matan allá en Vilcabamba. Luego vinieron la dominación colonial española, luego la república, luego las dictaduras y, en todos los casos, los indígenas jamás de los jamases estaban en cargos públicos. Ha sido una insurrección, un levantamiento y una lucha cultural lo que permite el primer presidente indígena. Y eso se ha vuelto constitución, derecho. Se ha vuelto Estado, una nueva correlación de fuerzas y un nuevo Estado.

Es a partir de esa presencia que desde el Estado hoy es posible asignar recursos, presupuestos para potenciar estructuras que no son Estado ni nunca van a

poder serlo. Se trata de las estructuras comunales de apropiación, producción, comunidad, de gestión del agua y de la tierra. Si hay algo que no es Estado es la comuna, la comunidad fragmentada y golpeada. No es que el Estado está creando comunidad, pero un Estado progresista y revolucionario bajo ciertas circunstancias puede ayudar a que estructuras productivas no estatales se desplieguen y se expandan con mayor facilidad.

Lo mismo con el movimiento obrero. En Bolivia ha habido un conjunto de fábricas que se han ido cerrando porque no son competitivas frente a los productos chinos. Se cierran, el empresario ve que no puede obtener ganancia y despide a todos los trabajadores y se acabó. Muy bien, tiene el derecho legal de cerrarla. Pero los trabajadores tienen el derecho legal de asumir el control de la producción. El empresario ha cerrado la fábrica y los trabajadores han decidido producir y generar ganancia. Se han animado. Agarraron la fábrica, se autoasociaron bajo un régimen de trabajo y organización y han dicho: "Bueno, el empresario nos va a enjuiciar. ¿Qué hacemos para que no lo haga? Hay que indemnizarlo". Han ido al banco, los hemos apoyado con un crédito, han conseguido dinero, han sacado la plata e indemnizado al empresario con un costo mínimo. Han obtenido capital de operación y han puesto a marchar la fábrica. Es una pequeña fábrica social. Son doscientos o doscientos cincuenta trabajadores. Es una forma de autogestión avanzada. ¿Quién la ha hecho? No la ha hecho el Estado sino los trabajadores. Ellos han asumido la gestión y el riesgo. El Estado revolucionario ha brindado condiciones más favorables para que eso pudiera suceder. No es que el Estado ha comprado la fábrica y se la ha entregado a los obreros. Eso sería estatización paternal de la fábrica. El Estado, simplemente, ha brindado condiciones administrativas y financieras para que esta iniciativa social, autónoma, obrera pudiera desplegarse con mayor rapidez y eficacia. Hoy ya tenemos tres o cuatro de esas fábricas, cerradas por la patronal, administradas por los trabajadores, y el Estado ayudando a algo que es decisión de ellos, riesgo de ellos y gestión de ellos, de los trabajadores y los obreros.

Un segundo concepto es la relación entre revolución y democracia. Hemos aprendido que revolución y democracia serían conceptos antitéticos. Revolución es un proceso de ruptura con el orden viejo y la construcción rápida de un nuevo orden. Entonces eso es contradictorio con ir a votar, elegir un representante, formar un partido, hacer campaña, conquistar los votos, tener representantes y ser electores. Si reducimos la democracia al momento meramente electoral, evidentemente la revolución es contraria y antitética, es la asíntota de la democracia. Eso sucede si reducimos la democracia a esa manera estrecha de entenderla. Pero si resignificamos la democracia como participación colectiva,

creciente y ampliada sobre la decisión de los asuntos comunes; si entendemos a la democracia como proceso de construcción de lo común de una sociedad, de lo que unifica, de lo que es algo que pertenece a la sociedad; si entendemos a la democracia como el mecanismo mediante el cual la gente se involucra en la gestión de lo común (puede ser la facultad, el ayuntamiento, la región, el país); si entendemos de esa otra manera a la democracia, entonces la contradicción entre democracia y revolución desaparece; si entendemos que democracia es solo elecciones, eso no es revolución; si democracia es elecciones más participación, más gestión, más ampliación de los asuntos comunes de una sociedad, entonces ese es un mecanismo revolucionario. Quizás esa sea la explicación encriptada que nos deja Engels cuando en 1895 hace su Introducción a *Las luchas de clases en Francia* y comienza a escudriñar esta relación entre democracia, dictadura y revolución.

En cierta manera es posible debatir la democracia como una vía al socialismo. Ayer estábamos con el profesor Étienne Balibar y dialogábamos sobre este tema. Es más, yo me acuerdo que, ante los peligros de resignificación de la democracia, ya hace más de veinticinco años, la trilateral encabezada por Samuel Huntington, Watanabe y no me acuerdo el otro, en sus documentos de 1974 habló de la democracia como un estorbo para la sociedad moderna y un peligro para la reproducción del capitalismo. En 1974 lo escribieron. Claro, porque si democracia va más allá de las elecciones y es participación, ampliación, involucramiento en lo común, ya no es el puente entre gestión y capitalismo sino entre participación y socialismo o comunismo.

Si en el fondo el comunismo o lo que se entiende por comunismo, comunitarismo, universal (Marx hablaba de la comunidad universal) es producción y gestión en común de lo común, la democracia es la puerta de la participación e involucramiento en ese común; en las cosas comunes de una sociedad: la riqueza, el lenguaje, el conocimiento, el tiempo de trabajo, el tiempo de ocio, sus recursos naturales, su biodiversidad. Si democracia es la gestión de lo común ampliada, entonces también democracia es un puente o una vía al socialismo o al comunismo. Es también revolución.

Por eso en Bolivia el presidente tuvo el acierto en el año 2006 de hablar de revolución democrática. ¿Cómo fue posible que los indígenas que durante quinientos años habían sido primero descartados porque no tenían alma, luego porque eran semihumanos, luego porque eran demasiado niños e ignorantes, luego porque eran un estorbo para la modernidad y tenían que desaparecer y mestizarse, hoy gobiernen Bolivia y lo hagan de la mejor forma? ¿Qué ha pasado? Sudáfrica requirió una guerra civil para acabar con el *apartheid*.

Bolivia requirió lo que el presidente Evo llamó una revolución democrática. Fue voto, electores, pero fue más que voto y electores. Fue voto acompañado con insurrecciones. Fueron electores acompañados con asambleas, sindicatos, movimientos sociales. Fue voto y elecciones acompañadas de una victoria previa a nivel cultural, ideológico y de los símbolos que debería ser el horizonte de Bolivia: revolución democrática.

Luego eso se consagró y legitimó vía elecciones. Sí, pero hubo un trabajo previo de victorias revolucionarias parlamentarias y extraparlamentarias que permitieron que la victoria electoral simplemente fuera la crema de la torta. La torta había estado preparada previamente. Es un falso debate democracia o revolución. Es posible (no siempre) revoluciones democráticas o democracias revolucionarias.

Tercera anotación. Ayer yo hacía un balance lapidario de las izquierdas en Europa. Decía: "estamos derrotados". Pero siempre hay derrotas y eso es lo que nos alimenta y no hay revolucionario que no se foguee en la derrota, en la cárcel, en la represión o en la tortura. No hay revolucionario que no se foguee así. La derrota es la escuela de la formación del temple de los revolucionarios. Una derrota más es una más en un largo camino. Tampoco es novedad que la globalización ha modificado la estructura del mundo. Sí, lo sabemos desde 1492 que el mundo va cambiando cada diez, veinte o treinta años de una manera brutal. Los cambios estructurales no son novedad y pese a eso ha habido revoluciones.

¿Qué es lo novedoso de este momento? La pérdida del horizonte; la ausencia de horizonte alternativo. Es muy difícil levantar la palabra de socialismo porque la van a asociar a la Unión Soviética y está claro que eso es lo que no queremos. Podemos levantar la palabra comunismo, pero suena todavía muy lejano. ¿Qué cosa será? Se lo asocia a capitalismo de Estado e ineficiencia económica. Los jóvenes revolucionarios de hoy carecemos de un horizonte. Quizás esa sea la tragedia mayor: la ausencia de horizonte.

Entonces lo que hay es una ausencia de metarrelato, es decir, la ausencia de voluntad y de esperanza. Ese es el nuevo metarrelato. Dicen los posmodernos: es el tiempo del fin de los metarrelatos. No es cierto, hay otro metarrelato. La ausencia del metarrelato es el metarrelato. Pero es un metarrelato que desmoraliza porque te ha quitado la opción, la alternativa, el nombre de la esperanza. Eso es muy grave. Es una de las peores derrotas. Perder una mano, un brazo o que te den un balazo son derrotas de las que te puedes recuperar o que la siguiente generación recuperará la heroicidad de tu sangre y caminará hacia el objetivo. Pero cuando no hay objetivo, no hay un devenir, no hay un hacia

dónde voy, ¿para qué lucho? La gente no lucha porque sufre sino porque cree que luchando habrá un futuro. El que sufre habrá de luchar porque sabe que en su lucha puede conseguir algo distinto.

La gran tarea (lo que hicimos en Bolivia, América Latina y estamos haciendo en Europa) es ubicar cuál es ese futuro, ese horizonte frente al cual vale la pena hacerse gasificar, movilizarse, marchar, gritar, votar, escribir, no dormir, entregar tiempo y recursos. ¿Para qué? ¿Hacia dónde voy? ¿Cuál es el nombre de eso? Ese nombre es la esperanza. Cuando encontremos el nombre ahí habremos de depositar la esperanza y el sentido de heroicidad de la vida que reclamaba siempre Hegel. Es decir, usando metáforas religiosas jesuíticas, la misión. ¿Cuál es la misión? ¿Cuál es tu causa? ¿Tu horizonte? ¿Tu objetivo?

Esta es la gran tarea de las izquierdas. La reconstrucción, la reinvención del nuevo nombre, del nuevo horizonte frente al cual van a converger los sacrificios, las luchas, las esperanzas que quizás no las veamos en esta generación (o quizás sí) pero que tendrán que conseguirse porque eso nos lo han arrebatado, se ha derrumbado, se cayó en 1989. ¿Cuál será ese nuevo horizonte?

Este no es un tema que vayamos a encontrar en la clase de sociología política buscando el nombre o inventándolo ni tampoco está en Carlos Marx. Está en el lenguaje de ustedes. Tiene que emerger del lenguaje del joven, del profesional, del campesino, del insatisfecho, del que con rabia resiste y se moviliza temporalmente, aunque luego se queda quieto. Ahí está bullendo el nuevo nombre, los nuevos horizontes y los componentes del porvenir.

En Bolivia una coalición de izquierdas fracasó. En Bolivia llegó al gobierno un partido comunista con otros partidos de izquierda en el año 1982 y en 1985 se derrumbó. Lo asfixiaron, lo tumbaron y desde entonces (antes de que se cayera el Muro de Berlín) hablar de socialismo o comunismo en Bolivia era una mala palabra, un arcaísmo, un sinsentido. Mientras que libre mercado, *management*, gestión empresarial, globalización era el lenguaje que usaban los jóvenes, los periodistas, los políticos y los dirigentes sindicales. Se había derrumbado un proyecto de izquierdas. Cuando decimos que se derrumba la Unión Soviética, pierden los sandinistas en Nicaragua, la guerrilla salvadoreña deja las armas, se impone la globalización en el mundo, era como que se acababa la historia; no había alternativa. El destino de la historia era el "fin de la Historia".

Fue poco a poco, en los intersticios de ese discurso único, de esa dictadura del discurso único, del discurso del que luchaba, del que salía a la marcha que se fue gestando, en ese intelectual colectivo, plebeyo y callejero, se fueron gestando los nuevos símbolos: recuperación de los recursos naturales, nacionalización, asamblea constituyente, gobierno indígena. Emergieron los primeros síntomas

de un programa de transición. No es el comunismo, no es el gran horizonte, es un paso, una transición. Hasta entonces nadie se atrevió.

Fue una pequeña victoria. Una empresa extranjera que se apropió del agua se la enfrenta para que no suba las tarifas. No quiere irse. Se resisten. La enfrentan. Luego piden que se vaya la empresa y cuando se va dicen: "las empresas se pueden ir, no son todopoderosas y entonces ¿por qué no se van todas las empresas?". Fue una victoria que comenzó a engarzar una mirada más total de todas las cosas.

No es que vino un izquierdista y dijo: "este es el programa, hay que botar a las empresas extranjeras". No surgió así el horizonte de transición. Surge de la lucha y de sus primeras victorias territoriales, locales, fragmentadas. Ahí es donde se van gestando los horizontes articuladores.

Esa es la experiencia de Bolivia. Hoy hablamos de un programa posneoliberal en Bolivia. Cómo desmontar el neoliberalismo, pero no tiene un nombre. Se han nacionalizado las empresas privatizadas, la inversión extranjera se ha subordinado y se han modificado sus modos de presencia, se ha sustituido la desregulación de fuerza laboral, se han potenciado los recursos comunes, se ha internalizado el excedente que en otro momento se externalizaba. Programa posneoliberal.

En torno a ese programa posneoliberal se han articulado un conjunto de fuerzas muy diversas. Que el presidente Evo saque el 64% del voto te habla de una articulación muy diversa y plural de fuerzas en torno a un programa mínimo. Un programa de transición que es el punto de partida del gran programa, del gran metarrelato que irá surgiendo en distintas partes del mundo en los siguientes años. Ya es una esperanza intermedia. Salir de lo que vivimos mediante estas cuatro o cinco cosas ya es una esperanza, un horizonte intermedio; un horizonte de corto plazo, pero horizonte.

Y falta el horizonte de largo plazo, claro que falta. Habrá que construirlo y ya no será una tarea solamente de los bolivianos. Será de los venezolanos, los ecuatorianos, los españoles, los alemanes, los húngaros, los checos y demás pueblos. Pero hubo un horizonte de corto plazo y en torno a este la articulación y la sumatoria de múltiples fuerzas.

Cuarta enseñanza que sacamos de nosotros, de nuestra experiencia. La principal batalla es la batalla por las ideas. Es la más difícil, la más costosa y es la que hay que ganar antes de las victorias electorales, económicas y materiales. Nunca olviden que el Estado es mitad idea y mitad materia. La lucha política es la lucha por el sentido común, por los criterios de vida y sentido común que

tienen las personas. Si no hemos modificado la estructura de razonamiento de las personas no hay victoria posible.

Que los procesos revolucionarios se gestan previamente como reforma moral e intelectual ya lo decía Gramsci. Tienen que ganarse, en algunas batallas, previamente. En Bolivia para derrotar al neoliberalismo previamente ganaron como sentido común las ideas de nacionalización y asamblea constituyente. Esas ideas se convirtieron en ideas-fuerza y sentido común no solamente del activista sino también de la señora que vende en el mercado, del dirigente sindical, del transportista, del que está tomando el minibús; se convirtieron en sentido común social. Esa victoria lograda en el ámbito de las ideas y las percepciones fue la que habilitó las victorias electorales, políticas, económicas y militares.

Porque tarde o temprano hay un tipo de confrontación social, pero está el terreno conquistado. Decía Íñigo al recuperar el concepto de hegemonía: es la capacidad de liderar. Eso lo dice Gramsci. Lenin tiene una visión más confrontativa del liderazgo. Yo los he sumado a los dos. La hegemonía es los dos. Tienes que derrotar a tu adversario en las ideas; solamente derrotándolo en las ideas, luego puedes conseguir liderazgo e irradiación. Si no vas a estar en una actitud de "suma todo lo que puedas" y te conviertes en una piñata donde le metes todas las sobras. ¿Hay aquí una sopa donde se meten todas las sobras? ¿Cómo se llama? ¿Ropa vieja? Allí le llamamos chairo. Le metemos todo. Eso no es hegemonía. Hegemonía no es pegar todas las ideas a todos los grupos sueltos. La hegemonía es la derrota del adversario y la incorporación del adversario como sector subordinado en el proyecto liderizado. Tenían razón Lenin y Gramsci. La verdad es la unión de ambos.

Las transformaciones en el continente van a depender mucho del papel de las ideas, de los debates, de los discursos, de la desnaturalización del orden existente. Hoy el neoliberalismo se nos presenta como un orden natural, como la naturaleza, como el medio ambiente. Esa desnaturalización, ese carácter contingente de lo que hay, ese carácter arbitrario de lo que hay, tiene que penetrar en los poros de la gente. No solamente en el debate académico de mi texto que he escrito para mi doctorado, sino en los medios, en el joven, en el oficinista, en el transportista. Desnaturalización de lo existente y la posibilidad de algo diferente, de algo que pueda ser alternativo, esa es la clave de otras victorias.

Luego vendrán otras más difíciles como las elecciones y otras más complicadas como las victorias económicas o la justicia. Vendrán más luchas, mucho más complicadas, pero la clave es victorias en pequeña y mediana escala en el ámbito ideológico cultural. No hay victoria revolucionaria sin previa victoria

de las propuestas, de las iniciativas, de las ideas, de las opciones que emergen alternativamente en la sociedad.

Por último, mis compañeros, la relación partido y movimientos sociales. Creo que la experiencia latinoamericana enriquece el debate mundial de la relación partido y movimientos sociales. Venimos de la escuela que nos decía: "El partido se hace cargo de la política, el movimiento social de las reivindicaciones. El sindicato está bien para el pliego reivindicativo, el partido está bien para la lucha política revolucionaria, clandestina o electoral". Esta escisión es una falsa escisión o, al menos en América Latina, se ha complejizado.

¿Se necesita una estructura más centralizada? Sí, a veces es necesaria. No es imprescindible, pero puede ser necesaria. ¿Se necesita fuerza de masa movilizada? Sí, eso sí es imprescindible. Lo que ha pasado en Bolivia es que la fuerza asociativa sindical, comunitaria, barrial ha devenido en estructura política. Es la Confederación de Campesinos que dice: "Bueno, somos Confederación de Campesinos, luchamos por créditos y por la tierra, pero el día de mañana vamos a ir a votar orgánicamente para tener a nuestros representantes en el parlamento porque nos abusan mucho". Es la federación de barrios que decide permanentemente lo que tienen que reclamar (agua potable, alcantarillado, etc.) pero el día de mañana hemos decidido ir a votar elecciones y colocar a nuestra gente en el parlamento. Es la estructura reivindicativa sindical y corporativa la que deviene en estructura política partidaria o electoral. Entonces esta separación de "para unos la política y para otros la reivindicación" es falsa. Están entremezclados y quizás esa sea una de las virtudes. Trae también sus complicaciones porque en esta democratización de lo político los procesos de tomas de decisiones sobre temas importantes comienza a ser más difícil consultarlos. Para hacer una ley hay que consultar a muchos sectores y cuando la haces aparece otro sector que te dice: "A mí no me has tomado en cuenta, yo también quiero participar". Eso vuelve a abrir el debate. Ahorita estamos debatiendo la ley minera, estamos tres años y medio para hacer una ley, es complicado, pero es la manera democrática en el sentido de participación de todos en la gestión de lo común. Tres años y medio. Es un articulado de 100 o 120 artículos. Quizás nos pasemos otro año más en este debate por esta complicación de quiénes son los sujetos participantes en la toma de decisiones públicas, en la gestión de lo público, pero es una forma hermosa de democratizar las decisiones. No es tan rápida ni eficiente, pero es más democrática. Y hace que esa ley, una vez que se apruebe, se lo haga con una legitimidad tal que se vuelve irreversible.

Preguntaba Íñigo: "¿Cómo son los mecanismos de irreversibilidad?". Es una pregunta que ahora sí me está taladrando el cerebro. No la había reflexionado.

En una respuesta rápida diría que es amplia participación social en la toma de decisiones que le dan legitimidad y continuidad a lo decidido con esa amplia participación y mecanismos institucionales que regularicen esas decisiones, leyes y derechos. Aun así, la derecha siempre podrá tener un mecanismo de reversibilidad. En principio diría que son mecanismos institucionales y amplia participación decisional en la construcción de esas normas o derechos.

En síntesis, es posible cambiar el mundo. Es difícil cambiar el mundo, pero es posible. Las circunstancias se están alineando de tal manera que estamos obligados a cambiar el mundo. En esa obligación de cambiar el mundo mi recomendación personal es que tengamos la mente abierta y el ánimo despierto para saber captar los símbolos, los signos, las tendencias, las posibilidades que están latentes en la sociedad. El papel de un activista, de un revolucionario, de un intelectual orgánico es básicamente eso. No es tanto exprimir el cerebro para encontrar la fórmula exacta sino tener el cerebro abierto para aprender a sorprenderse con las cosas nuevas que surgen y saber encontrar, en esas cosas nuevas que surgen, las opciones de alternativa. Evidentemente el intelectual, el académico, tendrá mayores posibilidades de armar el esquema, de publicitar, de volver inteligible, de ser pedagógico, pero no podemos inventarlos. El mundo posible no ha de ser un invento. El mundo posible ha de ser una tendencia, unas luchas, unas ideas, unos frutos, unas acciones que están latentes y nosotros a lo más que podemos aspirar es a darle cuerpo, articularlo, visibilizarlo, expandirlo y entregar lo que podamos, la pasión, el tiempo, la vida por eso que consideramos posible, necesario y real.

7. La situación de las democracias en América Latina y el Caribe*

Inicialmente quisiera agradecer la invitación que me ha hecho Adriana Boria en nombre del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Córdoba y, por supuesto, a Nicolás Arata, encargado de este gran instituto, CLACSO. Quisiera felicitar por los treinta años del CEA y por todo lo que viene haciendo.

Antes de que entraran el resto de los compañeros, a quienes también saludo (veo que hay personas de todo el continente), recordábamos a Córdoba. No solo por la influencia de la Reforma Universitaria del 18 que marcó el horizonte del debate universitario y hasta cultural del siglo XX. También recordábamos a ese grupo tan influyente de pensadores argentinos que radicaban en Córdoba. Yo le decía a Adriana que este grupo de Pasado y Presente, quizás sin proponérselo porque estaban en su propia lucha interna, social, en sus organizaciones y en el contexto de la Argentina de los años 60 y 70, pero, en los hechos, lo que ellos hicieron fue educar a toda una generación de la izquierda y el marxismo continental.

No solamente porque nos permitieron acceder a una abundante bibliografía restringida, imposible de acceder si uno no leía alemán y no contaba con el dinero para comprarla, sino que, también, fundaron un nuevo tipo de marxismo adelantándose a su época porque para entonces era herético leer a muchos autores, los textos menos conocidos, los textos anfibios de los clásicos. Ellos nos permitieron acceder a eso en un tiempo en el que en el resto del mundo había una lectura cerrada, casi enmanillada del marxismo. El grupo Pasado y Presente, con lo que hizo aquí en Argentina y, posteriormente, en el exilio

* 29 de septiembre de 2020. Intervención virtual en el aniversario del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Córdoba, Córdoba, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=Tcg_sRzsz5w&ab_channel=CLACSOTV.

en México, se adelantó como veinte años a su época. Hoy el pensamiento de las izquierdas, marxista y progresista es mucho más plural, diverso, profundo. No hay lecturas litúrgicas u ortodoxas. Eso nos enseñó este grupo de Pasado y Presente y les debemos muchísimo. No hay un estudiante de ciencias sociales que no haya revisado un texto traducido por ellos (no existe en América Latina, al menos). Luego, si tenía un poco más de interés seguramente haya accedido a otros autores de otros países que también nos brindaban ellos. Fueron hombres extraordinarios, mentes poderosas. Independientemente de las posiciones políticas que tuvieron (buenas o malas), sembraron un futuro y, para mí, no deja de ser algo muy emotivo. Es un honor poder volver a comunicarme con la gente de esa universidad a la que muchos latinoamericanos le debemos muchísimo. La cultura de la izquierda latinoamericana les debe muchísimo, la buena cultura de la izquierda latinoamericana.

Me propusieron que trabajara un tema para este encuentro, a modo de celebración de los treinta años del CEA, en torno a la democracia en el continente. Cuando uno habla de *democracia* está ante un concepto, una palabra, que no es similar al resto ni a la mayoría de los conceptos que utilizamos. La palabra "democracia", al igual que "nación" o "patria" tiene siempre una carga específica, una connotación específica. Tiene un efecto de verdad social. El solo referirse a la democracia ya tiene un efecto de verdad social en la medida en que, dependiendo de lo que digamos sobre lo que entendemos por democracia, se está (sin necesidad de desearlo o buscarlo) estableciendo formas de legitimación o deslegitimación de las estructuras de gobierno prevalecientes. Esto hace de este concepto uno performativo. No es solamente un concepto que está en los libros y vuela en los debates de un reducido grupo de intelectuales. El concepto de democracia tiene irradiación y efecto de verdad social por estas dos cualidades: deslegitimación o legitimación y performatividad (capacidad de producir lo que enuncia). Lo que se entiende por "democracia" ha de tener una capacidad de producir efectos. Efectos de realidad en las personas. Si son más personas, en las instituciones. Y en la vida política de un país.

En ese sentido, no existe una definición de "democracia". Hay muchas definiciones de democracia porque este concepto pertenece a un campo de luchas discursivas. Es resultante siempre de una correlación de fuerzas sobre cómo va a entenderse lo democrático. La concepción predominante de lo democrático hoy es distinta a la de hace diez, cincuenta, cien o dos mil años. Nadie puede decir "esta es la democracia" aunque todos buscan decir "esta es la verdadera democracia". Si determinada definición prevalece es porque se ha impuesto a otras. Se trata de una imposición temporal, resultante de construcciones

discursivas, de fuerzas institucionales y de procesos de sedimentación de los prejuicios o los hábitos políticos de una sociedad.

Hasta hace poco, se había logrado imponer en el mundo y en América Latina en los años 80, 90 e inicio de la década de 2000 una idea general de lo que había que entender por democracia. Había un consenso que no fue resultado de una confluencia de ideas sino de una fuerza de imposición de un conjunto de ideas que tuvieron más fuerza de consagración, reconocimiento institucional, discursivo, académico, organizativo que circuló en medios de comunicación, en organismos internacionales, etc.

Esta definición se denomina "minimalista" o "procedimental" de la democracia. La más clara se encuentra en Joseph A. Schumpeter y luego, en los años 80, la que venía a través de los textos que leíamos todos en las facultades de ciencias sociales como la de Bobbio. ¿Qué dice esta definición minimalista y procedimental? Que la democracia es método de selección de élites mediante elecciones libres, competitivas, donde hay ciertos requisitos como la libertad de asociación, opinión y prensa. Pero lo fundamental es que es un método de selección de élites y, con eso, una forma de resolución de los conflictos que se dan en una sociedad.

Independientemente de los autores, las instituciones, los gobernantes, las corrientes académicas prevalecientes en América Latina entre los 80 y los 2000, esta definición mínima es la que (con más o menos recursos discursivos y demagógicos) se imponía como sentido común de las sociedades: democracia es una forma de elegir a los gobernantes. Es decir, una forma de seleccionar élites del gobierno mediante elecciones y de resolución de los conflictos en los cuales se encuentra una sociedad.

Es una definición simple, práctica, verificable, palpable pero cuyo problema principal es que es una definición instrumentalista. Es decir, se define a la democracia como un instrumento para seleccionar élites y resolver conflictividad social en un determinado país. Se trata entonces de encontrar un medio para un fin. ¿Cuál es el fin? Elección de élites y resolución de conflictos. ¿Cuál es el medio? Las elecciones competitivas y regulares en cada país. Bajo esta definición no puede darse entonces una fundamentación moral de la democracia porque un instrumento no tiene fundamentación moral. No se puede hablar de la moralidad del martillo porque es un instrumento para clavar clavos y sujetar una madera con otra. Si la democracia es un instrumento para ciertos fines es pues una herramienta, un método y estos no tienen fundamentación moral. No se presenta como un valor social, sino como una herramienta para obtener el fin de elegir élites o resolver conflictos.

En esa medida, es entonces también una herramienta prescindible. Es decir, algo que cuando deja de ser útil hay que dejarla de lado. Sustituirla por otra cosa porque los objetivos siguen siendo la selección de élites y la resolución de los conflictos.

La fuerza de esta definición minimalista y procedimental de lo democrático décadas atrás (vigente todavía hoy en algunos lugares, peleando para mantenerse) radicó en la posibilidad de articularse de manera orgánica con la vigencia del régimen sociocultural y socioeconómico del neoliberalismo. Entre los años 80 y 2000 lo democrático entendido como método competitivo de selección de élites queda articulado, engarzado con el régimen neoliberal y este encuentra en esta definición un espacio de legitimación política y cultural eficiente.

Entonces, en los años 80, 90 e inicios del siglo XXI la fuerza de esta definición minimalista y procedimental es también la fuerza expansiva e irradiante del neoliberalismo que comienza a imponerse en todos nuestros países. La fuerza de uno aumenta la fuerza del otro y viceversa. Ciertamente, para que esto suceda ha tenido que haber unas específicas características de la llamada "transición democrática". América Latina había vivido en su conjunto un período largo de dictaduras militares. Entonces, la transición a la democracia está presidida por terribles derrotas políticas y militares de los proyectos de izquierda. En algunos casos, toda una generación liquidada, asesinada, exiliada, destruida físicamente. En otros casos, experiencias agotadas y fallidas de una izquierda que buscó plantear de otro modo lo democrático. En otros casos, como en el de Cuba, cercado, aislado por un terrible cordón de asfixia en torno a la experiencia y a su irradiación. La transición democrática se da en medio de un panorama de una izquierda o derrotada o agotada o aniquilada o marginada.

Estamos frente a la derrota de las propuestas alternativas que van a quedar invalidadas a partir de la caída del Muro de Berlín, el derrumbe de la Unión Soviética y de lo que ella de buena o mala manera representaba como ideal de algo distinto al capitalismo. Es el momento del vaciamiento de cursos de la historia diferentes o alternativos. Lo que queda de las izquierdas se atrincheran en sindicatos, universidades, centros de investigación, pero ya como fuerzas dispersas, en desbandada, a la defensiva. En medio de ello, esta transición democrática entra en el mundo entero y, en particular, en América Latina en medio de un triunfo de todo un consenso político y cultural que llamamos régimen neoliberal.

Ese consenso se construyó en torno a la libre empresa, del libre comercio, la apertura de fronteras, la globalización, "exportar o morir", vincularse con los mercados del mundo, acceder a las divisas, intentar imitar a los países más

desarrollados; privatizaciones que comienzan a entregar lo público a lo privado a través de la "buena administración" de los segundos; la competencia, el acceso de las personas a los bienes por su esfuerzo y emprendimiento; hay que comprimir el Estado a lo mínimo, porque el mercado será el que otorgará bienestar y una buena asignación de los recursos.

Son los tiempos de un fuerte corporativismo empresarial (los empresarios siempre actúan como cuerpo) y, por supuesto, un acelerado proceso (imaginado o real) de individuación de las personas mediante la lógica del emprendedurismo personal. Los empresarios quedan como corporación y el resto como individuos. Si estos tienen alguna demanda o preocupación la canalizan como cuerpo político a través de partidos políticos y elecciones.

Es un conjunto de ideas-fuerza que forman un horizonte compartido de las élites que van a entrar en competencia electoral para acceder a los gobiernos. Pero también es un horizonte compartido por los sectores populares y las clases subalternas, mientras que los lugares de resistencia quedan encajonados en pequeños núcleos aislados y debilitados con una fuerza muy disminuida.

Es el momento de la hegemonía política y cultural expansiva del neoliberalismo. Son los fines de los años 80, todos los 90 e inicio de los 2000. En estas circunstancias, el horizonte compartido de las élites, de lo que se debe hacer, seas progresista, conservador o centrista, era la libre empresa, la globalización, la privatización, el Estado mínimo, el corporativismo empresarial, etc. La competencia entre las élites para acceder al gobierno no genera ningún tipo de controversia. Como todos están enmarcados en un mismo mundo de posibles, la competencia entre élites que buscan acceder al gobierno y se enfrentan temporalmente cada cuatro o cinco años es meramente una pequeña remoción de un espacio estructurado que apunta a un mismo horizonte compartido. Las diferencias son meramente de forma y de personalidad, no de objetivos ni de estructuras diferenciadas.

Este horizonte compartido de las élites políticas dominantes, este debilitamiento y marginación de lo popular es lo que le dio los años de mayor preponderancia y dominancia de esta unión entre régimen neoliberal y democracia entendida en su versión minimalista y procedimental.

El siglo XXI en América Latina tiene un inicio acalorado, basado en movilizaciones sociales. Nace como un momento de quiebre entre democracia y globalización. ¿A qué llamamos divergencia entre democracia y globalización? En primer lugar, asistimos a un ocaso del régimen de desarrollo. Después de veinte años de imposición de promesas y expectativas, la gente comienza a demandar los resultados (especialmente las clases populares). A demandar los

resultados de esa modernidad ofrecida, de esa globalización que nos iba a traer a todos bienestar, desarrollo, inclusión, reconocimiento. Los resultados fueron escasos. Las tasas de crecimiento de las distintas economías regionales se estancan y, en algunos casos, van para atrás. Surgen resistencias y un malestar social.

Comienza un momento en que, en distintos lugares del continente, se da una apertura cognitiva de las clases subalternas, una apetencia de nuevas ideas y horizontes que les permitan imaginar y desear una mejora de sus condiciones de vida. En este escenario las clases populares comienzan a apropiarse de la democracia representativa a través de nuevas identidades y proyectos políticos.

Antes habían ido a las elecciones, pero para votar por élites que compartían el mismo horizonte de economía, estado y sociedad. A partir del siglo XXI, las clases plebeyas siguen concurriendo a las elecciones, pero apostando por nuevos proyectos, identidades y propuestas políticas que rompen con este consenso que había durado quince o veinte años. Se puede decir entonces que asistimos a un momento de *democratización de la democracia* o la emergencia de lo nacional-popular. Lo nacional-popular en acción. ¿Por qué creemos que lo nacional-popular es una democratización de la democracia?

Porque, en primer lugar, hay un proceso de conversión de la fuerza asociativa (sindicatos, gremios, actores colectivos) en fuerza electoral. No siempre se da eso, no es normal esta conversión del capital asociativo en capital electoral. El siglo XXI y la emergencia de lo popular permite eso. Antiguas estructuras territoriales informales o estructuras debilitadas del sindicalismo o de nuevos movimientos sociales más plebeyos convierten esa fuerza de insurgencia, de malestar, de movilización que se visibiliza en los años 2000, 2001, 2002, 2003, 2005 y 2007 en fuerza electoral que va a permitir victorias muy contundentes en el marco de elecciones competitivas.

No solamente victorias electorales por una vez sino recurrentes: elecciones, reelecciones, referéndums. Todo ello viene acompañado por una irrupción de sectores plebeyos en la construcción del espacio público. No solamente opinan, deciden, definen los que siempre lo habían hecho por herencia, apellido, acumulación de títulos o dinero, sino que comienzan a intervenir y proponer los que siempre estaban callados. En ese momento, cuando irrumpen sectores populares en el espacio público en torno a distintos temas como el salario, los derechos, las necesidades básicas, los recursos naturales y los derechos de las mujeres hay una ruptura de los monopolios. El viejo consenso se sustentaba en una monopolización del derecho a hablar, a decidir, a opinar, a proponer en unas élites endogámicas a lo largo de todo el continente.

Ahora, comienzan a aparecer otras cosas, palabras, opinadores, vocabularios, ideas. No solamente aparecen otros que forman parte de cualquier régimen de libertades mínimas, sino que son personas que comienzan a tener audiencia, recepción, adherencia, seguidores, respaldos y apoyos. Es un momento de ruptura de los viejos monopolios de los que saben, dicen, mandan y conocen que había caracterizado todos los años de hegemonía ("gloriosos", para ellos) del neoliberalismo triunfante.

Frente a este hecho de ruptura de monopolios estamos también ante un hecho de producción de igualdad: una igualdad política expansiva. Votamos en las elecciones, somos iguales y se produce un momento de igualdad que te permite la definición minimalista y procedimental, luego no somos iguales. El siglo XXI permite que esa igualdad ejercida en el hecho electoral también se irradie a otros momentos, a otros tiempos políticos. Somos iguales, el voto de uno vale igual que el voto del otro en el momento de la elección, pero también se construye igualdad política expansiva en la importancia de la asamblea, de la movilización. Es decir, comienzan a producirse otras formas de igualdad en el reconocimiento, en la palabra, en el derecho a opinar e influir en la opinión pública que no sea estrictamente lo que estaba definido en el momento de las elecciones. Los partidos, los movimientos sociales, los sindicatos, las asambleas crean una nueva red tupida de opinión pública.

Se trata de un conjunto de movilizaciones que, a la vez, ejercen una igualdad política (al convertir su voz y su derecho de acción en fuerza de construcción de opinión pública), pero también están proponiendo igualdad económica: demanda por necesidades vitales, acceso a servicios básicos, necesidad de techo, de educación, mejor salario, debate en torno a las nacionalizaciones de recursos que deberían ser públicos, discusiones en torno a las subvenciones sobre tal o cual sector vulnerable, la ampliación de bienes públicos comunes. Toda igualdad política que irrumpe en lo popular inmediatamente se traduce como demanda, búsqueda de algún tipo o muchos de igualdad económica.

En términos conceptuales, esta irrupción de lo popular que se ha dado en el continente entre el 2000 y el 2010, no solamente ha sido un momento de tensionamiento del régimen de competencia electoral, sino que ha sido, fundamentalmente, un momento de modificación de lo que se entenderá por lo político que incluye al reconocimiento de ellos (mujeres, indígenas, pobres, humildes, marginados). Su presencia lo que hace es ampliar lo que va a entenderse por "política". Hay un mayor reconocimiento de los que tienen derecho a intervenir o a ser reconocidos en la intervención de los asuntos que competen a todos.

Ese suceso práctico continental lo que hace es proyectar conceptualmente una manera distinta de entender la democracia o una forma de enriquecer o profundizar lo democrático. Lo podríamos llamar como "democracia sustantiva", otros lo llaman "democracia radical", no importa el nombre. Lo interesante es que, en los hechos y en el debate público, se enriquece nuestro concepto de lo democrático. Pasamos de la definición minimalista y procedimental triunfante y dominante durante los años 80 y 90 a un momento de confrontación de esa manera limitada de lo democrático por otra manera sobre cómo debía entenderse la democracia. Le llamamos "democracia sustantiva" a falta de un nombre más preciso o poético.

Esta democracia sustantiva tiene dos componentes. El reclamo o la convocatoria a una recurrente participación social en la producción del espacio público. Comenzando por las elecciones que es un patrimonio también de lo popular, pero yendo más allá de estas. En elecciones, en otros asuntos comunes que tienen que ver con la gente (servicios básicos, agua, luz, transporte, comunicación, salarios, etc.) y en las maneras de participar. No solamente cada cuatro o cinco años depositando un voto, sino también en las calles, en las asambleas, en las movilizaciones. Y proponiendo que las propias instituciones de la democracia mediante las cuales se canaliza el ímpetu de las personas tienen también una cualidad contingente. Se trata, entonces, de un concepto de democracia que asume la propia institucionalidad de lo democrático como un hecho contingente sometido o dependiente de la posibilidad de nuevas emergencias, institucionalidades que tengan mayor capacidad de representación de esa fuerza emergente de los sectores populares.

La segunda característica de esta democracia sustantiva sería la igualdad como un hecho expansivo. Es decir, nuevos derechos (salud, educación básica y superior, protección laboral, decisión sobre el propio cuerpo de las mujeres, mejores remuneraciones, derechos laborales que protejan a los jóvenes de la apropiación empresarial de estos como emprendedores o microempresarios). Igualdad expansiva a los derechos (nuevos derechos, siempre hay la posibilidad de ello). El derecho es una forma de convertir lo común en un hecho de cumplimiento obligatorio en un territorio.

Igualdad en la economía. Es decir, el debate en torno a la renta universal, la participación de los trabajadores en los regímenes de propiedad, nuevos impuestos, impuestos progresivos, impuestos a las fortunas, etc.

Igualdad expansiva mediante la búsqueda de la ampliación de los bienes comunes. Es decir, el agua, el medio ambiente, los minerales, los hidrocarburos, las telecomunicaciones. ¿Qué es lo público? Eso es parte del debate de esta

democracia expansiva que coloca ciertos bienes como objeto de redefinición. Es decir, si han de ser privados o públicos.

A su modo, el continente latinoamericano ha inaugurado una nueva manera de entender lo democrático. No sin contradicciones y debilidades, pero se trata de una manera diferenciada de proponer la democracia entendida como irrupción en el espacio público e igualdad. Una igualdad que se irradia hacia la economía de un país.

Claramente esta otra manera de entender lo democrático, esta manera plebeya más o menos radical, ha generado un conjunto de malestares en las élites. Estas estaban muy tranquilas en los años 80 y 90 porque rotaban como quien rota en una rueda de la fortuna para obtener un premio. Ahora eso se complejizó porque no hay horizonte compartido ni por qué se debe entender sobre la economía, la democracia, el derecho y la propiedad.

Hay una especie de resquebrajamiento de este horizonte compartido. Entonces, frente a ello, a partir de la segunda década del siglo XXI, del 2010 para adelante, lo que hemos visto es un proceso de enervamiento de las élites tradicionales y el ensayo de respuestas. De respuestas a esta redefinición de lo democrático.

¡Qué interesante! La democracia sustantiva no es que se contrapone a la democracia minimalista o procesual, lo que hace es subsumirla. Se la jala. Ha de haber renovación de élites de manera competitiva, pero va más allá. Se crean nuevos espacios de lo público y de igualdad. Además, modifica el régimen de los bienes comunes. En ese sentido, esta emergencia discursiva, práctica y cada vez más procesada intelectualmente se presenta como más poderosa porque ha tenido la capacidad, no solamente de antagonizar con la mirada minimalista, sino de fagocitarla, subsumirla y, por lo tanto, ampliarla. La democracia entendida como hecho electoral es un prejuicio, un valor común y un hábito interiorizado por las personas, pero ha sido desbordado e irradiado a otros aspectos de la construcción de lo político, el espacio público y de bienes comunes y la distribución de la riqueza.

Frente a eso, desde la segunda década del siglo XXI se han ensayado, a modo de reacción, lo que podemos llamar como una "democracia de contención" desde las élites tradicionales, los grandes poderes económicos locales e internacionales. Bien fácilmente puede ser denominada también como una "desdemocratización" de las sociedades o un intento de "desdemocratización" de las sociedades.

En Bolivia, lo que describí antes le llaman la "oclocracia" de una manera despectiva. ¿Cómo impedir que la oclocracia se imponga? Se sugiere que hay

que desdemocratizar, que hay demasiada democracia para la plebe, hay que contener esa democracia porque está desbordando lo pensable y lo posible.

Entonces, dependiendo de cada país y de cada experiencia han surgido distintas nuevas modalidades de intentar medir la verdadera democracia. En los años 80 (pongo el ejemplo de Bolivia, pero se puede aplicar a otro país también) se decía que era democrático quien obtenía la mayoría y si obtenías 25% o 30% gobernabas porque eso era la mayoría. Cuando el MAS obtenía la mayoría se dijo: "no, momento, eso no es democrático. Democrático es tener mayoría absoluta". Resulta que el MAS obtuvo mayoría absoluta y también se dijo que no era democrático porque, para ello, había que obtener 2/3 y cuando se lo obtuvo también se opusieron. Es decir, se van estableciendo, de manera defensiva, otros modos de medir lo que ha de calificarse como democrático. En los años 80 y 90 para ellos lo democrático era una cosa (obtener el 20% o 30%), ahora para que se reconozca el hecho democrático hay que obtener el 70%.

Otra de las muletillas para intentar contener esta emergencia democratizante de la sociedad es reclamar la separación de poderes. Claro, cuando ellos estaban en el gobierno nadie reclamaba porque se ponían de acuerdo un partido con otro y se nombraban jueces, fiscalías, tribunales. Se distribuían, según sus votos, cuánto le correspondía a un partido y cuánto al otro. Nadie ponía en debate que no había separación de poderes.

Cuando entraron otras fuerzas divergentes en el poder, ahí sí. Cuando se quiere modificar la elección de un juez dicen: "momento, están rompiendo la base de la democracia que es la separación de poderes". Surge entonces un discurso crítico que busca medir, ahora, la fuerza o la validez de lo democrático a partir de criterios que hace veinte años atrás, cuando ellos ejercían el poder, no los tomaban en cuenta o no tenían ningún significado. Como esos podemos encontrar otros mecanismos. En cada país se dan de distinta manera estas nuevas formas de intentar "medir" lo democrático para calificar esta democracia sustantiva como no democrática, autoritaria, lindante con la dictadura.

Simultáneamente, en esta democracia de contención que se intenta impulsar desde distintos lugares en el continente, desde distintos núcleos de formación de ideas (*think tanks*) que tienen las fuerzas conservadoras también se va dando un proceso gradual de fascistización cultural de ciertos sectores sociales, fundamentalmente de las clases medias tradicionales.

El renacimiento de la xenofobia, el antifeminismo, el racismo, el salvacionismo religioso ante las injusticias y el malestar, la demanda de mano dura y el discurso del odio y la venganza. Es un neoliberalismo enfurecido que se presenta ya no portador de una convocatoria a todos sino de una convocatoria

a soltar la mano a quienes no son de aquí: se comportan de manera rara, portan el demonio, son diferentes, rompen el imaginario de la familia tradicional, etc.

En cierta manera, junto con esta democracia de contención, en los casos extremos, surge una lógica de la democracia como estorbo. Entonces ahí tenemos los golpes de estado blandos, el *lawfare*, los golpes de Estado clásicos que comienzan a experimentarse de distinta manera. A lo largo del continente, en los últimos diez años, ya sea bajo la forma de democracia de contención o de democracia como estorbo, se han ensayado estas prácticas. El retroceso en Honduras, Paraguay, Bolivia, Brasil y en distintos países se dio como formas puntales de la activación de esta manera de respuesta y de intento de contener esta nueva manera de conceptualizar, procesar y ejercer la democracia.

Cuando ya asistimos a la democracia como estorbo donde se ensayan formas de golpe de Estado y judicial, lo que vemos es un divorcio entre las lógicas del libre mercado y las formas democráticas aun en su vertiente minimalista y procedimental. Eso es lo que estamos viendo en los últimos dos o tres años, tendencias, aún no mayoritarias, a un desapego de la lógica del libre comercio y libre mercado hacia cualquier tipo de experiencia, práctica o ejercicio de la democracia.

Estamos en tiempos de un neoliberalismo crepuscular, cada vez más atrincherado, intentando navegar en medio de contradicciones y sin la fuerza de irradiación ni el entusiasmo con el que había capturado las expectativas de la sociedad años atrás. Hoy, en tiempos de la pandemia, asistimos a eso. Los que nos decían que las cadenas de valor eran el destino de la humanidad y que allí íbamos a encontrar el desarrollo y el bienestar de las sociedades están reclamando que no se puede tener cadenas de valor globalizadas y que hay que, en cierta manera, nacionalizar ciertas cadenas de la producción para tener los insumos necesarios. Los países que propugnaban el libre mercado y la disolución de las fronteras, durante la pandemia se peleaban en las fronteras por quién se quedaba con el respirador. Lo hemos visto en Europa de una manera patética. Quien pide ahora la globalización frente a este regreso a políticas proteccionistas en Estados Unidos y otras partes del mundo es China, pero allí hay un partido único y no hay régimen de democracia competitiva. Entonces, ¿qué se va a hacer? ¿A qué lado se va a ir? Inglaterra se sale de la Unión Europea, Estados Unidos se atrinchera y levanta más muros, Francia dice que hay que nacionalizar los salarios pagando los salarios de las empresas privadas durante toda esta emergencia, Alemania estatiza una parte de Lufthansa para que salga adelante. ¿Cuál es el horizonte? ¿Libre mercado? ¿Globalización? ¿Fronteras? ¿Proteccionismo?

Es un momento crepuscular y es en ese mar de confusiones donde intenta sobrevivir este neoliberalismo que, temporalmente (no definitivamente), no encuentra salida. Esto que ha sucedido en América Latina en los últimos años ahora está sucediendo en el mundo. En cierta manera, América Latina ha sido como una especie de laboratorio social de cosas que ahora están comenzando a suceder en el mundo. Este debilitamiento (que no es ni su derrota ni su desaparición) es un cansancio del modelo de desarrollo cultural y de horizonte neoliberal, que se presentó en el continente y que dio lugar a la primera oleada de gobiernos rosas o progresistas, y ahora comienza a expandirse, a darse en el mundo entero.

Cosas que se debatían en América Latina en los años 2005 y 2010 se están debatiendo ahora en Europa y Estados Unidos. Políticas de articulación de mercado interno con mercado externo, de proteccionismo con librecambio que se practicó en América Latina, comienzan a practicarse en Europa y Estados Unidos a su manera. Ante todo, ese debilitamiento del discurso hegemónico que se dio en América Latina también se da en el resto del mundo. El ejemplo más evidente es Estados Unidos e Inglaterra donde justamente en los años 80 comenzó toda la política neoliberal que se impuso en el mundo entero y ahora son los dos países que van para atrás. Inglaterra se sale de Europa mientras que Estados Unidos establece políticas proteccionistas para volver a construir la América grande, levanta más murallas, no firma tratados internacionales, se pelea con China, le coloca aranceles de 500 000 millones de dólares. Los dos países que iniciaron la gran oleada neoliberal de los años 80 son los que ahora van en sentido contrario.

Entonces el mundo se ha quedado sin un horizonte de certidumbres. No se ha caído el neoliberalismo ni se ha acabado el capitalismo, pero ha entrado en un momento de confusión e incertidumbre. Estamos viviendo un momento de incertidumbre estratégica que fue lo que se vivió en América Latina a principios de los años 2000. Ahora es una incertidumbre estratégica mucho más global y profunda. Es un momento de estupor hegemónico. No se sabe qué va a pasar. Nadie sabe lo que va a suceder. Nadie puede apostar a un futuro más o menos predecible en el mundo entero. Vendrá nuevamente la pandemia, habrá rebrotes, será peor la crisis económica, habrá o no una vacuna, surgirá otra enfermedad, se tendrá empleo o no, habrá turismo o no, nadie puede definir cuál es el porvenir de las sociedades. Esta es la cualidad del momento histórico, una incertidumbre estratégica y un estupor hegemónico en medio del cual comienzan a abrirse distintas propuestas.

Las fuerzas conservadoras, con ese discurso racializado, autoritario, vengativo que suelta la mano a los que se han igualado (mujeres, niños, migrantes, negros) son feroces, pero no logran irradiación y esa es una debilidad. Pero es una posibilidad, este endurecimiento, este neoliberalismo autoritario y fascistizado que podría abrirse en medio de esta incertidumbre estratégica.

Por supuesto, hay otras opciones de mayor democratización. Democratización de la política, de la economía, de la riqueza, de la propiedad, de las oportunidades. Lo interesante es que es un momento en el que la bandera democrática forma parte de las fuerzas de transformación social populares. Es una buena apuesta. Sobre esa bandera de lo democrático, la posibilidad de irradiar, ampliar y llevar la democracia a otros ámbitos, no solamente de lo electoral, sino de la política, la opinión pública, la información, el reconocimiento, la economía, la propiedad, la riqueza, las oportunidades, etc. En ese ámbito las fuerzas populares, de izquierda y progresistas tienen una buena posibilidad de convertir su presencia intersticial y dificultosa en algo más irradiante.

En todo caso, esta es una década de profunda transformación donde se están poniendo en pugna distintas maneras de lo que vamos a entender por democracia a futuro y en nuestra querida América Latina.

8. Conversatorio del CELAG: democracia de contención o democracia de igualdad*

Empecemos hablando de un elemento central de la política: la democracia. ¿Cuál crees que es su estado de salud en la actual América Latina en disputa?

América Latina es el escenario de intensa disputa por lo que va a entenderse y defenderse como democracia. Por una parte, están las fuerzas conservadoras, neoliberales y neofascistas, para quienes democracia es y tiene que ser el endurecimiento de los roles, los lugares y las fronteras entre los que mandan, por sus destrezas políticas, y los que obedecen por su hábito a la sumisión; entre los que tienen "méritos y conocimientos" y son "exitosos", y los que son "ignorantes" y por ello "atrasados"; entre los que tienen riqueza por sus elevadas competencias, y los pobres que son los "fracasados". Para ellos, la democracia es solo un mecanismo de selección rutinaria de los más fuertes, competitivos y astutos para contener y disciplinar a los perdedores. Por eso, no es extraño que en momentos de emergencia el discurso neoliberal transite de manera normal al discurso fascistoide porque es solo una exacerbación en momentos de excepción.

Frente a ellos está una manera plebeya de entender, practicar y defender la democracia como un continuo movimiento de ampliación de derechos, comenzando por los derechos políticos a participar en la toma de decisiones de la vida en común, culminando en la ampliación de derechos a participar en el disfrute de los bienes económicos de una sociedad, de la riqueza colectiva, de los bienes colectivos y de la propiedad.

---

* 22 de enero de 2020. Conversatorio del Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG) con Álvaro García Linera sobre América Latina. Disponible en https://www.celag.org/conversatorio-alvaro-garcia-linera/.

Democracia como estrategias de contención de la plebe o democracia como igualdad plebeya son las dos narrativas prácticas de lo democrático que se están disputando en el territorio latinoamericano de una manera tal que ninguna logra consolidarse de forma duradera, en medio de avances y retrocesos simultáneos. La democracia de igualdad retrocede en Brasil, pero logra triunfar en México; logra una gran victoria en Argentina, pero cede frente al neofascismo en Bolivia.

A inicios del siglo XXI vino toda una década de una gran oleada de ampliación sustantiva de la democracia que llevó a que la mayor parte de los países latinoamericanos tuvieran una sociedad movilizada expandiendo democracia y eligiendo gobiernos progresistas que fueron institucionalizando esos logros. Sin embargo, se trató de una oleada temporal que no logró consolidarse estructuralmente, ya sea tanto por límites y luchas internas como por asedios externos, que dio paso a un reflujo de estas experiencias y a una contraoleada conservadora, pero que tampoco logró ocupar todo el espacio continental ni articular un horizonte de expectativas de largo aliento, dando lugar a un escenario complejo de una simultaneidad coetánea de oleadas progresistas y restauradoras, de democratizaciones y desdemocratizaciones.

Lo paradójico de este escenario es que la ampliación de derechos y la contrainsurgencia social, aunque de hecho se trata de procesos antagónicos, ambos se hacen a nombre de la "democracia"; es como si la palabra desempeñara el rol de un imperativo de verdad, del que nadie puede desprenderse, pero al que todos quisieran darle su propia definición. Por ello, lo que está en disputa no es tanto la "democracia" como forma de gobierno sino el significante de lo democrático: como modo de construcción ampliada de igualdades sociales sustantivas o como modo de sujeción de las desigualdades sociales. Y esa batalla por la significación de lo democrático, que tiene a su vez una función performativa de la realidad material del mundo, tiene en América Latina una geografía social convulsa, intensa y en muchos aspectos vanguardista. De cierto modo de lo que pase en América Latina va a depender lo que se entenderá a futuro por democracia en el mundo.

Está claro que para las clases populares la lucha por la democracia y la importancia de los actos electorales solo cobran sentido si son el modo para lograr la igualdad, la ampliación de derechos, la satisfacción de necesidades y, por eso a medida que las distintas fracciones populares concurren en cohesión creciente, la democracia de igualdad gana terreno y legitimidad en nuestras sociedades. E inversamente, a medida que las élites adineradas y privilegiadas logran fragmentar y desmoralizar a los sectores populares, la democracia de contención adquiere preponderancia con su apego a los rituales electorales como

único contenido de lo democrático. Y ambas maneras de entender la democracia hoy se disputan en cada rincón del continente, sin una clara supremacía de una sobre la otra, en un tipo de escurridizo y geográficamente cambiante "equilibrio catastrófico".

¿Pueden convivir el racismo (más estructural) con la democracia en América Latina? ¿Existe solución frente a esa pulsión de odio hacia los sectores populares que se observa en Bolivia, pero también fuertemente en países como Brasil, Perú o Argentina?

Toda sociedad está conformada por personas que tienen más dinero que otras; que poseen propiedades inmuebles, una o varias, mientras que otras no; o familias cuyos jefes de familia e hijos han alcanzado profesionalizarse en tanto que otras familias solo lograron terminar el bachillerato o menos. Pues bien, esas familias que poseen muchas propiedades, mucho dinero, muchos recursos, aunque no se conozcan entre sí, tienen afinidades en su preocupación por defender sus riquezas, en rodearse de personas que piensen más o menos parecido y que sus hijos se emparenten con otros jóvenes que ayuden a preservar o aumentar sus posesiones. Esta convergencia de intereses objetivos y expectativas subjetivas de conglomerados sociales es una clase social. Y lo mismo sucederá con quienes no tienen ninguna propiedad inmueble o muy bajos ingresos monetarios; o entre quienes tienen pequeñas propiedades inmuebles, o empresariales. Cada uno de estos conglomerados es una clase social o una fracción de clase.

Sin embargo, en sociedades poscolonizadas, las diferencias étnicas, ya sea idiomáticas, culturales o somáticas con las que inicialmente se identificaba visiblemente la ubicación de la clase colonizadora o de la clase o clases colonizadas, con el tiempo, se constituyen en bienes igualmente monopolizables que demarcan distinciones con efectos materiales, una economía de valoraciones y devaluaciones, según exhiba alguno de los polos. Esto hace de la etnicidad un recurso, un activo, un "capital" en el caso de exhibir la etnicidad dominante; o una devaluación de su condición social, en el caso de que la exhiba la etnicidad dominada. Esto significa que, en sociedades poscoloniales, la etnicidad es un componente objetivo más de la condición de clase social y es usado para establecer estrategias de contención, devaluación o ascenso social.

Pero también en las sociedades poscolonizadoras y en momentos de una intensificación de los flujos migratorios de países pobres a países más ricos, la etnicidad va a ser usada para regular el acceso a derechos, reconocimiento y a ciudadanía. De ahí que en general, en el mundo, la etnicidad sea una estrategia discursiva performativa de reubicación subalternizada de clase, un modo de

forzar permanentemente fronteras imaginadas y visualizadas de clase con efecto de construcción material de clase social. Por ello se puede decir que toda clase social tiene también una etnicidad y es objeto de una narrativa étnica que es relacional con respecto a las clases sociales nacionales o con respecto a las clases sociales a nivel mundial. No hay clases sociales universales.

Debido a esto, todo proceso de construcción de igualdad social necesariamente requiere desmontar el capital étnico, diluir las fronteras étnicas que "naturalizan" las desigualdades. Toda democracia de igualdad no solo debe mejorar los ingresos de las clases populares, sino que obligatoriamente debe suprimir las barreras materiales, discursivas e imaginadas de los "lugares" de las clases sociales. Pero a la vez, toda democracia de contención ha de revitalizar y exacerbar esas diferencias étnicas precisamente para blindar los privilegios de los pocos ante el ascenso y el derecho de los muchos. Toda igualdad vuelve porosos, difusos y flexibles los lugares de clase, los oficios de clase y las fronteras étnicas de clase. Y esto erosiona muchos privilegios de clase. Y es por ello que las clases que se ven afectadas en sus privilegios, antiguas clases altas y medias, buscarán oponer resistencia, utilizar la fuerza y por sobre todo reforzar las distinciones étnicas. Se trata de una manera emocional y corporal de oponerse a la igualdad y por ello tanto más rencorosa y brutal. Es el momento de paroxismo político de las clases privilegiadas que las lleva a diluir sus diferencias con las formas fascistizadas del poder estatal y a revelar la impostura que se halla detrás de cualquier democracia de contención.

De una u otra manera la etnicidad es, por tanto, un campo de batalla de la propia democracia a la que ningún país del mundo escapa. Las políticas de migración implementadas por los países del norte son, sin lugar a duda, políticas racistas que subalternizan y limitan derechos, planetariamente a países o nacionalmente a las clases laboriosas migrantes.

El que el racismo nuevamente haya despertado en el mundo y, particularmente en algunos países del continente, es una señal de la gravedad y radicalidad que están alcanzando las luchas por la igualdad y contra la igualdad. Y de hecho, es previsible aun una mayor intensificación de las luchas por las fronteras étnicas como estrategia de defensa de privilegios de clase. En el fondo, todo racismo es un método contrainsurgente de la igualdad, es decir, de la democracia.

¿Cuáles son los principales desafíos que tienen las fuerzas del espectro progresista en la región, considerando el contexto global de avance de la hegemonía neoliberal y la radicalización de las fuerzas conservadoras?

En términos generales construir expansivamente fuerza social, fuerza política movilizada y fuerza ideológico-cultural tanto para la lucha de resistencia contra las ofensivas neoliberales como para la lucha por el poder estatal, pero también para la defensa de sus logros y su profundización.

Se dice fácil en un párrafo, pero en realidad es la acción humana más compleja y trabajosa del mundo. Las personas, los colectivos y las sociedades pueden atravesar décadas y hasta siglos en esta búsqueda de esa fuerza social y no logarlo. Pero es solo ese horizonte lo que le da dignidad histórica a las clases plebeyas y a la historia humana; y al final, en algún lado, en algún momento, todos los sufrimientos, las derrotas y los abusos soportados pueden hallar un repentino desagravio que le devuelve al pueblo la libertad de construir él mismo su destino.

De manera comprimida, fuerza social significa capacidad de unir, de articular las fracciones, los fragmentos, las divisiones y los faccionalismos internos de las clases populares. Por definición, la experiencia de la subalternidad es la experiencia de la desunión, y entonces los esfuerzos para que la gente humilde halle en sus compañeros de destino más afinidades que diferencias, y busque soluciones a sus problemas de manera más colectiva que individual, es la formación de un cuerpo social cada vez más extenso al que sus integrantes amarran su devenir en el devenir de los demás.

Fuerza política es la capacidad de que esa articulación de acciones y expectativas populares asuma la voluntad de gobernar, la convicción práctica de dirigir el país como un recurso inevitable para darle validez material y legal a sus requerimientos.

Y fuerza ideológico-cultural es la capacidad de lograr el consentimiento activo de los movilizados, de los neutrales e incluso de los que observan los acontecimientos, de que lo que se propone, se hace, se dice y se busca será beneficioso para toda la sociedad o, al menos, para la mayor parte de ella. Nunca existen victorias populares prácticas, ni políticas ni económicas, si previamente una parte importante de la sociedad, comenzando por el propio pueblo, no está convencida de la legitimidad de esos objetivos.

De manera más precisa y particular, en el caso de los gobiernos progresistas de América Latina, existen tres tareas fundamentales para defender y profundizar lo logrado:

La primera es seguir ganando de manera multiforme y en todos los terrenos posibles, las batallas de las ideas legítimas de la sociedad, el monopolio de las ideas-fuerza y la dirección del sentido común predominante en torno al cual las personas organizan su vida diaria y sus expectativas de futuro inmediato. Es en

la dirección de los componentes del sentido común donde al final se dirimen las lógicas factuales del poder de toda nación.

Nunca olvidar que, si las tareas de los gobiernos progresistas se van cumpliendo gradualmente, las condiciones de vida de las clases laboriosas van mejorando y, al hacerlo, las expectativas sociales de los sectores populares también se van modificando; es decir, el curso del sentido común va transformándose. El espacio de expectativas de las clases populares con ingresos bajos ha de ser distinto a las expectativas emergentes de cuando tienen ingresos medios; y si los gobiernos no saben comprender esta mutación de campos de expectativa social, mantendrán un discurso y unas enunciaciones válidas para una determinada composición de lo popular, pero inorgánica y anacrónica para la nueva composición de las clases populares. Y al final quienes logren entender esta modificación de narrativas sociales, las fuerzas conservadoras, convertirán el logro de relativo bienestar popular en un arma confrontada con los que fueron sus impulsores, los gobiernos progresistas.

La segunda, dar muestras palpables, convincentes y duraderas de que la búsqueda de modelos económicos alternativos al neoliberalismo ayuda a reducir las desigualdades sociales, genera mayor bienestar a las clases mayoritarias que el que se tenía anteriormente. Los sacrificios que todas las luchas por la igualdad suponen no pueden ser indefinidos; la superioridad moral de los ideales tiene que venir acompañada con modos palpables de conquista de espacios de bienestar que reafirmen la convicción de que, aunque es largo el camino emprendido, es mejor que el anterior abandonado. El posneoliberalismo no puede ser solo un discurso contestatario: tiene que ser una manera de reorganizar el uso de los bienes comunes, de producir y redistribuir la riqueza de tal manera que se vaya creando mayor igualdad y mejoras a las clases plebeyas.

La tercera, mantener modos de movilización social capaces de defender los logros, los derechos ampliados que conllevan los procesos progresistas. Todo proceso progresista en favor de la igualdad que triunfa políticamente supone distintas maneras de movilización social, de autorganización pública de las clases plebeyas. Su transformación en poder de Estado no debe significar la disolución, ni la burocratización ni el debilitamiento de las formas de organización social; sino una transformación, adecuada a las nuevas circunstancias, de ser poder social y a la vez poder estatal. Es en esta dualidad, que a la vez es una tensión política, donde radica la clave de la defensa y la expansión de las experiencias progresistas.

Solo poder social sin poder estatal deja en manos de las clases adineradas el monopolio y los recursos estatales que serán utilizados para desmontar, más

pronto que tarde, el poder social logrado por las clases populares. Pero a la vez, solo poder estatal sin poder social que lo acompañe siempre convierte la fuerza y la lucha social en un mero engranaje administrativo del Estado, y sus intenciones y decisiones, por muy favorables que sean en beneficio del pueblo, no solo serán decisiones tomadas por los que monopolizan el poder del Estado, sino que la defensa o el fin de esas medidas recaerá en las propias estructuras coercitivas del Estado, y ya no en la propia sociedad. Y al final, en este caso la duración del progresismo dependerá del humor de las fuerzas coercitivas del Estado, siempre susceptibles al soborno de los poderes fácticos internos y externos, y al encuadramiento con las emisiones discursivas de las clases altas enemistadas con la igualdad. Los únicos que al final defenderán sus logros ante las múltiples amenazas necesariamente tienen que ser quienes componen la propia sociedad organizada; las distintas maneras orgánicas que las propias clases populares, por territorio, oficio o afinidad, han creado a lo largo de las luchas contra el neoliberalismo.

La fuerza social que triunfa y sostiene las experiencias progresistas no puede ser solamente administradora del Estado. Es un hecho de igualdad que los sectores plebeyos puedan ocupar la gestión estatal, pero a la vez es una necesidad imprescindible del propio triunfo popular mantener la vitalidad de la fuerza social por fuera del Estado. Estar en el Estado y estar simultáneamente fuera del Estado es una contradicción. Pero en el cabalgar esta contradicción radica la clave de la continuidad y defensa de la experiencia progresista, de la democracia como construcción de igualdad.

Tomando la experiencia de la primera década del siglo XXI, ¿qué mecanismos de integración regional sería necesario reactivar o fortalecer prioritariamente en el contexto actual y qué rol podrían asumir los gobiernos de México y Argentina en este proceso?

UNASUR y CELAC son dos organismos continentales que emergieron en el momento de mayor autodeterminación continental en toda su historia desde las guerras de independencia del siglo XIX.

Este acto de autodignificación continental que rompía el oprobioso vasallaje de gobiernos al dinero y los mandatos de Estados Unidos no requirió unanimidad de creencias políticas de los gobiernos latinoamericanos. Si bien ambas organizaciones nacieron en momentos de una mayoría de gobiernos progresistas en el continente, esto no suponía ninguna homogeneidad ideológica ni mucho menos. Los gobiernos progresistas tenían posturas ideológicas bastante

diversas, e incluso, varios países importantes, como Colombia o México, estaban gobernados por presidentes claramente conservadores. Sin embargo, más allá de esta pluralidad ideológica primó en todos ellos una fuerza moral de que los latinoamericanos podemos debatir y definir nuestros asuntos de interés sin tutelajes ni padrinazgos.

Y con solo esa postura se comenzó a escribir una historia continental de nuevo tipo al margen de controles coloniales y sumisiones voluntarias. Fue una década de oro de la dignidad latinoamericana. Ello no significa que hayamos logrado la unidad continental económica. Ese es un largo camino marcado por infinidad de dificultades y retos que apenas se comenzaron a vislumbrar. Pero lo invalorable de las experiencias de UNASUR y CELAC es que los objetivos a buscar como pueblos latinoamericanos, los diseños a construir para la unidad, las dificultades a superar lo comenzamos a debatir entre latinoamericanos. Por primera vez, en cien años, no había ningún norteamericano simulando hablar castellano, queriendo enseñarnos lo que deberíamos hacer. Y es que, en definitiva, somos otro continente, desplegamos otras culturas, tenemos otras necesidades radicalmente distintas a la norteamericana. Y si bien algún momento hay que pensar en una unidad de todas las américas, para que esa unidad no sea un nuevo vasallaje, se requiere previamente un largo camino de unidad económica, política y cultural de los latinoamericanos.

Hoy, CELAC y UNASUR están congelados. De hecho, esos organismos son vistos como una ofensa a Estados Unidos, cuando en realidad lo único que se hizo es tener el derecho a hablar solo entre latinoamericanos. Su revitalización es una obligación de dignidad y de necesidad material continental porque necesitamos un espacio común para buscar entre latinoamericanos las maneras de colaborarnos para hacer frente al caos económico planetario que amenaza con arrasar las condiciones de vida de nuestros pueblos. Solos, cada país por su cuenta, somos irrelevantes para el mundo. Juntos, somos una potencia a ser tomada en cuenta.

Pero ello va a requerirse no solo un mayor número de países con gobiernos progresistas, sino además que Brasil, la mayor economía continental, cambie de rumbo político. Su densidad territorial, geográfica y demográfica curva el espacio-tiempo continental y mundial y su presencia activa es decisiva. En tanto, se debe persistir en revitalizar esos espacios propios y de manera práctica desplegar articulaciones geográficamente discontinuas para avanzar en acuerdos comerciales y productivos frente a la recesión económica mundial, para elaborar agendas temáticas comunes, etc. Pero lo que no necesita otra correlación de fuerzas estatal es la articulación continental territorialmente continua de los

pueblos, de las organizaciones populares que luchan por una patria digna y la igualdad. Es el escenario de la sociedad civil en lucha el lugar donde hay que desarrollar mayores esfuerzos para ir construyendo una plataforma de debates y acción colectiva en defensa de los derechos de los pueblos.

¿Por qué tuvo éxito este último intento de golpe de Estado en Bolivia? ¿Qué circunstancias y actores cree que lo posibilitaron y que no estuvieron presentes cuando lo intentaron en 2008?

Tanto el golpe de Estado de 2008 como el de 2019 tuvieron como base social movilizada a la clase media tradicional; en el primer caso, reacia a los procesos de igualdad y participación social anunciados y, en el segundo caso, en rechazo a los procesos de igualdad y participación social ya alcanzados. Con una diferencia, que en 2019 la rebelión de las clases medias tradicionales tuvo una presencia territorial extendida a todas las principales ciudades de Bolivia; ya no era una movilización regional circunscrita a las regiones del oriente como en 2008; sino que ocupó las principales ciudades de los nueve departamentos. Pese a ello, las organizaciones sociales populares también lograron movilizar sectores campesinos, obreros y vecinales a nivel nacional, conteniendo y gradualmente debilitando a las fuerzas reaccionarias.

Pero la diferencia decisiva que modificó drásticamente la correlación de fuerzas fue la inclinación de la Policía y luego de las Fuerzas Armadas al golpe de Estado. Al final esto definió la victoria de los restauradores.

En 2008, tanto la Policía como las Fuerzas Armadas al igual que ahora mostraron una sospechosa inoperatividad para defender las instituciones estatales. Pero entonces al menos se mantuvieron "neutrales" en esta disputa social, solo salieron cuando la victoria popular ya estaba alcanzada.

En 2019, en cambio, en momentos en que la capacidad de movilización de las fuerzas conservadoras declinaba y no lograban victimizarse pese a reiteradas provocaciones para ser reprimidos, los pronunciamientos de la Policía y luego de las Fuerzas Armadas desconociendo el orden constitucional y colocando las armas del lado de los golpistas definieron el escenario a su favor. Desde ese momento la posibilidad de aplacar el golpe de Estado pasaba por que las fuerzas obreras, campesinas y populares se enfrentaran a las instituciones armadas con la inminencia de cientos de muertes de los sectores populares. Y esa fue la decisión que no tomamos ni la tomaríamos en ninguna circunstancia.

Lleva mucho tiempo conceptualizando y analizando a las "clases medias de origen popular", una clase social surgida a la luz de las políticas sociales y económicas de corte progresista en Bolivia. ¿Cómo analiza su comportamiento político, en el sentido amplio de la palabra, y particularmente frente al golpe de Estado? Y ¿qué acciones debería tomar un gobierno progresista para atraer hacia sí a este sector?

Si un gobierno progresista va cumpliendo las metas que propuso al pueblo para asumir el poder estatal, ha de mejorar las condiciones de vida de los sectores más humildes y pobres de la sociedad. Este es como un termómetro del cumplimiento de la regla de la democracia de igualdad. Mayor participación social en las decisiones estatales, distribución de la riqueza, reducción de las desigualdades, satisfacción de necesidades humanas, ampliación de derechos son los parámetros con los cuales se evalúan las acciones de los gobiernos progresistas.

En Bolivia, para solo fijarnos en términos de capacidad adquisitiva, en trece años de gobierno progresista, un 30% de la población pasó de la pobreza extrema y pobreza a ser una población de ingresos medios. La mayor parte siguen siendo obreros, campesinos, asalariados, pero con derechos ampliados e ingresos notablemente aumentados (entre un 300 a un 500%). De ellos, una parte importante, al tiempo de mejorar su ingreso, han logrado su ascenso social calificando o modificando su oficio: de obrero a obrero calificado; de campesino a transportista o pequeño productor urbano; de vendedor a profesional o propietario de una casa rentada o negocio, etc. Es decir, han modificado su condición de clase pasando a ser nueva clase media de origen popular e indígena.

Se trata de una clase media que no reniega de su identidad indígena porque es ella y la lucha por su reivindicación social las que le han llevado a ese raudo ascenso social; pero además porque son las redes sociales étnicas, los vínculos de paisanaje, el apellido del *ayllu,* las capilaridades del parentesco las que objetivamente le brindan el espacio social del éxito de su oficio, así como la continuidad de sus ingresos, y la ampliación y modernización de sus negocios. De hecho, su vínculo con el Estado, que controla el 38% del PIB, y es el mayor contratador de obras y oficios, se lo logra gatillando la cohesión e identidad colectiva sindical e indígena, por lo que la preservación de su identidad es también un activo de sus emprendimientos económicos

Pero, a la vez se trata también de una clase social nueva, es decir que aún no ha sedimentado una cultura propia sólida resultante de su nueva condición social. No ha producido aún sus propios prestigios en torno a los cuales las competencias interclasistas se reconocen, ni ha forjado sus propios especialistas de formación de opinión pública. Por ello a pesar de ser tan numerosa como

la clase media tradicional surgida de la Revolución de 1952 con sus apellidos notables y profesionalización de segunda generación, la nueva clase media también está expuesta a los procesos de clasificación, distinción y formación de opinión irradiados por la clase media tradicional.

Y, entonces, su misma cualidad social está en transición. Muchas veces intenta imitar las poses, las actitudes y los prejuicios de las clases medias tradicionales. Pero se trata de prejuicios coloniales esgrimidos precisamente para impedir que gente como ellos, proveniente del mundo popular indígena, entre o sea aceptada por integrantes plenos de la clase media. Se trata, entonces, a mediano plazo, de una imitación fallida por las murallas étnicas que levantan las clases medias tradicionales. Pero además la opción de renegar de su propio origen para arañar un blanqueamiento social tampoco es una apuesta rentable porque la eficacia de sus actividades laborales y la mejora de sus ingresos económicos se debe precisamente a la vigencia de redes étnicas y a la afirmación de su identidad colectiva en su relacionamiento laboral con el Estado.

Esta ambivalencia del ser social de la nueva clase media de origen popular se ha reflejado nítidamente en su comportamiento electoral y ante el golpe de Estado. Una parte notable ha seguido votando por Evo, lo que ha permitido obtener una importante votación en las ciudades, y no ha salido a las movilizaciones convocadas por las fuerzas reaccionarias. Los protagonistas de las marchas y bloqueos urbanos han sido fundamentalmente estudiantes de las universidades privadas y profesores universitarios de las públicas, en tanto que los estudiantes de las universidades públicas, con excepción de los de Sucre y Potosí donde prevaleció el tema regional más que el de clase, tuvieron una diminuta participación.

Una parte de la nueva clase media probablemente ha votado por candidatos opositores (bajamos del 61% al 47,5% de preferencia electoral), pero es posible que una parte de esos 14 puntos perdidos se deba a que nuestra propuesta discursiva elaborada fundamentalmente para interpelar a los sectores populares bajos, no le haya significado una respuesta ni una identificación emotiva a las expectativas de la nueva clase media.

Las tareas que se desprenden de todo ello son varias:

La primera, los proyectos progresistas deben tener la capacidad de ampliar y modificar sus construcciones discursivas de tal manera que, sobre la base irrenunciable de la convocatoria al núcleo duro popular, humilde y pobre, también tomen en cuenta las nuevas expectativas y disponibilidades de los sectores medios de origen indígena-popular emergentes de las propias transformaciones igualitarias impulsadas por los gobiernos progresistas. No puede

darse la paradoja de que las nuevas clases medias resultantes de las políticas implementadas por los gobiernos progresistas sean las que luego se coloquen al frente para oponérsele. No es cierto que hay una "enajenación" que hace que las nuevas clases medias se vuelvan contra los proyectos populares. Lo más probable que suceda es que los proyectos populares no comprenden las características de las transformaciones sociales que ellos mismos han creado y tienden a mantener el discurso anquilosado en una realidad social inicial de la que partieron, pero que ahora está modificada precisamente por el éxito de las políticas sociales implementadas.

La democracia de igualdad, si es un proceso duradero, ha de promover una transformación de movilidad y ascenso social de las clases sociales plebeyas del país; entonces el bloque de poder inicial que dio lugar al proceso progresista o revolucionario con el tiempo debe transformarse en otro bloque de poder, ampliando discursos y propuestas en correspondencia a los desplazamientos estructurales de las clases sociales del país.

En segundo lugar, los gobiernos progresistas deben extremar esfuerzos para impedir el encostramiento clasista o repliegue sobre sí de las viejas clases medias tradicionales frente al ascenso de nuevas clases medias. El encuevamiento resentido de las clases medias siempre ha sido el mejor caldo de cultivo de las salidas fascistoides que le prodigan argumentos morales y racistas al pánico que viven ante el declive de sus privilegios de pequeña clase media.

Sin negociar un solo milímetro y con los procesos de igualación social, de mejoras del bienestar popular y de la ampliación de las clases medias, los gobiernos progresistas deben crear vasos comunicantes con esos sectores para facilitarles reconocimientos y mecanismos flexibles de ligera movilidad social ascendente. Se debe comprender que las sociedades tienen una dualidad en sus formas de reconocimiento y representación: son a la vez colectivas, sindicales, corporativas como también individuadas. Y ambas deben tener modos eficientes de ser convocadas por el Estado. Incluso para el reconocimiento de las nuevas clases medias populares, los mecanismos de reconocimiento individuados son necesarios porque una parte de ellas ya no se agremia para articular sus intereses.

En tercer lugar, una amplia política educativa y persuasiva en todos los terrenos de la vida diaria de desracialización de las relaciones sociales.

Todo proceso de igualdad social tiene un costo inevitable: la devaluación de los privilegios de las clases tradicionales. No hay otro camino posible de implementar una democracia de igualdad en favor de las clases laboriosas. Pero lo que sí se puede hacer es atemperar y fragmentar las resistencias a estos momentos de justicia histórica.

¿Cuáles serían los principales retrocesos que sufriría Bolivia bajo un gobierno electo conservador? ¿Cómo es la Bolivia que pretenden construir las propuestas de derecha (tanto las más radicales como aquellas que se autoproclaman como moderadas)?

Las fuerzas conservadoras tienen un objetivo que las justifica y las impulsa moralmente: detener la igualdad, contener a las clases plebeyas vistas como "salvajes", "criminales" o "marcianas". El triunfo de la restauración será el triunfo de la desigualdad y la injusticia histórica convertida en Estado y narrativa oficial.

Y ello pasará inevitablemente, como ya sucedió antes, por una nueva concentración de la riqueza social mediante la privatización de los recursos y empresas estatales; un achicamiento de las políticas redistributivas que beneficiaban a los más pobres y una parálisis de los procesos de movilidad social ascendente, comenzando por impedir a los sectores populares el acceso a contrataciones estatales, anular el derecho de los sindicatos y organizaciones sociales a decidir gubernamentalmente sobre los asuntos nacionales, terminando en un acelerado deterioro del acceso a una salud, educación y trabajo dignos por parte de las clases populares.

Es la receta neoliberal conocida en el mundo entero y que en Bolivia ya fracasó y volverá a fracasar a corto tiempo. Y es que los restauradores no son portadores de un nuevo proyecto de economía, de Estado y social capaz de provocar esperanzas irradiantes y adhesiones esperanzadoras. Su proyecto es un recalentado del viejo neoliberalismo, azuzado por el revanchismo y el odio de clase. Eso mueve pasiones temporalmente, no construye sociedades de manera duradera.

El lawfare *(judicialización de la política) es un fenómeno creciente en el mundo, y particularmente en la región latinoamericana. En el caso de Bolivia, ha aparecido con alta intensidad en estas semanas tras el golpe. ¿Cómo incidirá esta situación en los próximos comicios y de cara a la institucionalidad democrática en los próximos años en Bolivia?*

Desde el golpe de Estado en Bolivia se detiene al abogado que defiende a un inculpado. Se encarcela a los familiares que buscan ropa del hijo o hermano enjuiciado. Se asesina a bala a humildes pobladores y los responsables tienen inmunidad institucional. Hoy, a dos meses de los más de veintinueve asesinatos a bala militar y policial y cuatrocientos heridos, no existe ni una sola causa de investigación abierta; pero para las secretarias y familiares de exministros hay decenas de fiscales abriéndoles causas penales. La justicia ha devenido como

una oficina operativa del Ministerio de Gobierno que distribuye acusaciones según la ideología que profesan las personas.

Nuevamente ser socialista, comunista o indianista es un delito flagrante que amerita un linchamiento mediático y una detención preventiva. El lenguaje de la venganza se ha apoderado del Estado. Si informas objetivamente, eres ya un sospechoso de sedición por estar "abusando" de la libertad de información. Si fuiste miembro del anterior gobierno, el gobierno golpista ha garantizado "cazarte" y ganas no les falta de pedirte que andes con tu "testamento bajo el brazo", como solían pedir sus amigos militares en tiempos de la dictadura.

El derecho ya es solo la furia vengativa de los golpistas. No les importa ni siquiera simular equilibrio pues las armas y las tanquetas están prestas a silenciar cualquier rato a los inquietos y descontentos.

Si han estado dispuestos a asesinar impunemente, no tienen ningún reparo moral en encarcelar ilegalmente. Por ello, el utilizar la "justicia" como arma electoral para chantajear a la sociedad, coaccionar a candidatos y atemorizar a electores va a ser una rutina las siguientes semanas. La maquinaria de un fraude electoral en favor de las fuerzas políticas de la derecha restauradora está en marcha.

Por ahora, no hay ninguna garantía de elecciones libres y transparentes. De ahí la importancia de una movilización internacional de carácter institucional e inmediata para exigir un proceso electoral limpio en el que ningún elector se sienta intimidado al momento de opinar y de emitir su voto. Cuantos más observadores de carácter institucional vigilen todos los pasos y mecanismos del proceso electoral, mejor para acercarnos a unas elecciones libres.

Tras el quiebre de la institucionalidad en Bolivia, ¿cuáles cree que son los principales desafíos para el progresismo en general y para el MAS en particular tanto en lo político como en lo electoral?

Comprender que toda trasformación en favor de la igualad social inevitablemente afectará a un segmento de la sociedad que impulsará un contra proceso social en favor de la desigualdad.

Comprender que toda victoria política es, en primer lugar y en último lugar, una victoria ideológica-cultural. Cualquier descuido en ello abrirá fisuras peligrosas en la legitimidad gubernamental. El poder es, en primer lugar, un convencimiento tácito entre los que tienen el poder, pero también con los que no lo tienen.

Comprender que el poder estatal es una sustancia social que atraviesa a todas las personas y es constantemente monopolizada en instituciones. Si unos no lo tienen, este no se disuelve ni desaparece; se reconcentra en la decisión y acción de otras personas a través de estas u otras instituciones.

Comprender que las victorias progresistas siempre se han debido a una combinación de luchas sociales por fuera del Estado y luchas sociales dentro de las instituciones del Estado. La defensa de los logros democráticos de igualdad ha de lograrse solo con fuerza social institucional desde el Estado y con fuerza de movilización social por fuera del Estado.

Comprender que solo una permanente y fluida retroalimentación deliberativa entre dirigentes de organizaciones sociales y los asociados de base garantiza una sana inclusión del pueblo en la administración del Estado, pero también una fuerte capacidad de movilización por fuera del Estado.

Comprender que las derrotas tienen que convertirse en el laboratorio de las futuras victorias. Es el reto de ustedes compañeros, no nos dejen solos.

Cuarta parte
Lenin + Gramsci:
la fórmula de la hegemonía

1. Algunos dilemas políticos del proceso de cambio boliviano*

Muy buenos días a todos. Inicialmente, permítanme pedir disculpas por el atraso. Había olvidado la complejidad de la ciudad, del Distrito Federal, para desplazarse de un lugar a otro. Les agradezco la amabilidad y la paciencia que han tenido. Saludar con mucho respeto, con mucho cariño y admiración a nuestro profesor Enrique Semo. Para mí es un honor estar al lado de él, compartiendo con él, y participar en un encuentro, en un seminario que se realiza en homenaje a él, a su obra, a su trabajo, a sus investigaciones, a su compromiso, a sus ideas, a las vetas que ha proporcionado a muchos, no solamente en México, sino también en América Latina en cuanto a la investigación histórica, en cuanto al estudio. Saludar a los miembros de la facultad, que han tenido la amabilidad de brindarnos el auditorio para llevar adelante este encuentro. Saludar a antiguos profesores y a los jóvenes alumnos con los que hoy nos reencontramos.

He pensado que la mejor forma de rendir homenaje a mi profesor Enrique es reflexionando sobre algunos aspectos puntuales de la historia contemporánea de Bolivia. No quisiera hacer un recorrido general. Ustedes han estado atentos en los medios de comunicación, en la prensa, saben lo que en términos generales sucede en Bolivia. Quisiera referirme a algunos puntos novedosos, algunos nudos complejos, contradictorios, pero a la vez novedosos de la historia boliviana, que pueden ayudar también a entender la historia latinoamericana pasada y algunas posibilidades de la historia latinoamericana futura.

Bolivia, un país ubicado en el continente latinoamericano, cerca de 1 200 000 km^2, fundamentalmente amazonía, parte de valles y el altiplano; diez millones de personas, población mayoritariamente indígena; país (al igual

* 9 de septiembre de 2015. Exposición en la Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=8gsGcej90gU.

que México) con una larga historia colonial, con una larga historia previa a la colonial, de civilizaciones indígena-originarias de gran desarrollo tecnológico y cultural, que fueron aplastadas en tiempos coloniales. Al igual que México, a inicios del siglo XIX, procesos de constitución de repúblicas, de constitución de Estados, de búsquedas de cohesionar poblaciones diversas. Al igual que México en el siglo XX, con procesos de constitución de nación, de Estado, de nacionalizaciones que recuperaban el control de recursos públicos, de industrializar, de esfuerzos por sustituir importaciones. A diferencia de México, fines de la década de los sesenta, objeto de dictaduras militares, lugar donde murió el Che. Lugar de presencia de un fuerte movimiento obrero, desorganizado por las reformas neoliberales, de una recurrente emergencia de un fuerte movimiento indígena-campesino, que en el siglo XXI tuvo la habilidad de articular al resto de los sectores sociales subalternos para permitir la llegada al gobierno del primer presidente indígena de Bolivia, la transformación del Estado mediante una nueva correlación de fuerzas y un proceso de transformación económica, estatal y social que ya lleva diez años. Más o menos ese sería un recordatorio general y superficial de nuestra querida Bolivia.

Sobre este marco general de conocimiento, quiero referirme a ciertos aspectos puntuales que emergen de la experiencia boliviana, de la lucha del pueblo boliviano. Algunas son de carácter más político, y me voy a dedicar a las de carácter más económico al final. Una de las primeras lecciones de la experiencia boliviana es una reconceptualización del tema democrático. Los que provenimos de la izquierda latinoamericana en general, pero también mundial, durante mucho tiempo fuimos educados, fuimos formados, en una lectura sospechosa sobre la democracia, hasta cierto punto incómoda. La democracia en términos de derechos políticos, sociales, culturales, de libertad de asociación, agrupación, opinión, de pluralidad, fue vista como una etapa incómoda y transitoria, previa a la revolución. La revolución era el gran objetivo, y la democracia podía ser, como podía no ser, una etapa transitoria. Provenimos de una generación educada en una mirada devaluada del hecho democrático. No estoy reduciendo el hecho democrático a las elecciones, sino al conjunto de derechos políticos, sociales y culturales de la población, de los que el derecho a votar es uno de ellos. Lo que ha mostrado la experiencia boliviana, nuestra experiencia, es que lo democrático no solamente es una etapa previa a un proceso revolucionario, sino que es el espacio mismo, el escenario mismo de un proceso revolucionario. Es en la radicalización de los espacios democráticos que la sociedad encuentra el lugar fructífero, fértil, para potenciar estructuras organizativas, para constituir sujetos movilizados, para avanzar en sus conquistas. Pero no estoy hablando

de la democracia fósil, de la democracia entendida como institución, como régimen de partidos y hecho electoral... Esto yo lo califico como el ámbito fósil de la democracia. Estoy hablando de la democracia como desborde, como reapropiación plebeya, popular de estos espacios; como ampliación creciente de la capacidad de las personas para tomar decisiones, en el ámbito local, en el ámbito regional, en el ámbito nacional, en el ámbito de la vida política, en el ámbito de la vida social, en el ámbito de la vida cultural, en el ámbito de la vida económica. No podríamos entender el proceso boliviano, la emancipación de las naciones indígenas, la rearticulación de lo popular, sin el hecho democrático más allá de su mirada fósil; sin el entendimiento de lo democrático como espacio necesario, de lo democrático como espacio imprescindible de ampliación de derechos, de ampliación de organización, de desborde de organización y de desborde de participación. De hecho, el socialismo mismo debiera ser reconceptualizado como una ampliación multiforme de lo democrático llevado de lo político a lo económico, de lo político a lo social, de lo político a lo familiar, de lo político a lo cultural.

Hemos aprendido que cualquier método de lucha, el electoral o el armado, sin apropiación social, sin participación social, da lugar al oportunismo o al reformismo. No es el método lo que define la trayectoria revolucionaria de un proceso. Es cuán participativo es, cuánto los sectores sociales se involucran en un método o en otro método, como hecho social, como desborde, como participación de la propia sociedad en el ejercicio de ese método. Ha de depender de la dimensión de la participación social para definir su carácter progresista o conservador, su carácter revolucionario o reformista.

Una segunda lección, un segundo aprendizaje que nos da la experiencia boliviana es una definición en torno al debate de si se debe tomar el poder o no se debe tomar el poder, que es un tema también muy propio, entiendo, acá. ¿Hay que tomar el poder o hay que construir poder? Yo creo que la experiencia boliviana nos ayuda a entender que este es un falso debate, que es una falsa disyuntiva. Y esta falsa disyuntiva se asienta sobre una manera equívoca de entender el Estado. Los que venimos del siglo XX, aunque sea en su último coletazo, estuvimos marcados por el hecho de que el objetivo revolucionario, de una organización revolucionaria, es la conquista del poder político. Hay que conquistar el poder político. Unos vía urnas, otros vía lucha armada. El objetivo es la conquista del poder político. Conquistando el poder político se pueden llevar adelante muchas transformaciones. Se puede transformar la sociedad, se puede distribuir riqueza, etc. Tanto más radical si se puede hacer por la vía armada, porque no tienes que estar equilibrando con las estructuras

de coerción del viejo régimen; más complicado, más largo, pero igualmente posible por la vía electoral, que te obliga a transacciones y a pactos que pueden ralentizar tus propuestas de transformación social. ¿Cuál es el problema de esta mirada concentrada exclusivamente en la toma del poder? Que olvida que el Estado, todo Estado, por muy revolucionario que sea, es un monopolio. Es un monopolio de decisiones, de coerciones, de tributaciones, de lo universal, de lo colectivo, de lo común; es un proceso de monopolización de decisiones en la gestión de lo común. Si olvidamos eso, toda toma de Estado es una toma también de una estructura que monopoliza decisiones, de unas instituciones que monopolizan capacidades decisionales. Y si solamente nos quedamos en la toma del poder del Estado, lo que se está consolidando es la sustitución de una administración, de una burocracia, por otra administración, por otra burocracia; más ligada a lo popular, bien intencionada, con buenas propuestas, pero una nueva burocracia, o una nueva élite, que asume el control de estos monopolios y de estas decisiones. Ahí es comprensible la crítica que se hizo, y que se sigue haciendo, a la estrategia de las izquierdas de la toma del poder. Tienen razón, en parte. Un proceso revolucionario no puede contentarse, o no puede reducirse, a la toma del poder. Si hemos de llamar revolución, hemos de llamar así al desborde de la sociedad organizada en la toma de decisiones; no a la monopolización bien intencionada en la toma de decisiones. Pero su contrario también es falso, o también es equívoco. Quienes dicen "no hay que mancharse con el Estado, es un monopolio, es una maquinaria, es un aparato que concentra decisiones, que expropia la voluntad colectiva, hay que dedicarse a construir poder desde la sociedad", cometen el equívoco, pero a la inversa. ¿Por qué? Porque, en primer lugar, permiten que la administración de lo común, la administración de los bienes colectivos (el presupuesto general del Estado es una forma de administrar los bienes colectivos, son nuestros impuestos... la administración del petróleo, el gas, la energía eléctrica; son bienes colectivos, son nuestros bienes colectivos, son patrimonio de nosotros, no es de un gobierno, es de la población), si renunciamos a la lucha por el Estado, esta administración legal, consuetudinaria, heredada, aunque no deseada, de los recursos comunes, recursos naturales, sistemas de enseñanza, medios de coerción, legalidad, civilidad, historia, etc., dejamos que siga en manos de unos pocos. Quienes renuncian a la lucha por el poder del Estado están permitiendo, tolerando, que esa administración de los recursos comunes se mantenga vigente, siga adelante; es decir, siga privatizándose. No es lo que quieren los compañeros que renuncian a la toma del poder; no desean eso, pero en los hechos generan eso. En los hechos reproducen eso.

En segundo lugar, no luchar por la toma del poder permite que el Estado, este monopolio de decisiones y de concentración de la gestión de los bienes comunes de una sociedad, de un país, de una patria, siga desorganizando lo social, siga reglamentando lo social. Porque el Estado mantiene el monopolio de los reglamentos de la sociedad, el monopolio de lo universal, el monopolio del sentido común de la vida cotidiana; es decir, el monopolio de los sistemas lógicos y de los sistemas morales que tiene una sociedad. Me aíslo en mi lugar, me aíslo en mi comuna, intento introducir un nuevo sistema de vida, una nueva relación entre los seres humanos sin jerarquías. Perfecto: lo hago yo, lo hacemos veinte, lo hacemos cien, lo hacemos quinientos… ¿y los cien millones de la población?, ¿y los restantes ciento veinte millones de la población que a diario hacen trámites, que a diario van al trabajo, que a diario van a la universidad, que a diario buscan una titulación, que a diario ven un informativo, que a diario ven una telenovela? ¿Qué con ellos? Yo estoy muy bien en mi comuna, y he construido relaciones comunitarias, socialistas, comunitaristas. Sí, tú y tus amigos, ¿y el resto? Lo peor: todo lo público, lo comunitario no estatal que la sociedad puede producir autónomamente, y que produce autónomamente al margen del Estado, al quedar fragmentado, al quedar aislado, a la larga ha de quedar subsumido por el propio Estado y por la propia lógica de valorización del capital. ¿No es acaso lo que ha sucedido con las expresiones culturales, artísticas, musicales, estéticas, que siempre han ido emergiendo por fuera del Estado y que a la larga han quedado subsumidas en su aislamiento y fragilidad por la propia lógica del Estado y de la acumulación?

Si solo busco tomar el Estado, límite. Si solo busco construir poder al margen del Estado, por fuera del Estado, límite. La experiencia boliviana ha mostrado que las dos son necesarias. Que la una implica a la otra, y que la otra necesariamente requiere a la primera. ¿Dónde encontramos nosotros el error? En concebir que el Estado es una cosa, una máquina en la definición althusseriana. Y en tanto cosa y máquina, o conquistable o rechazable. Unos quieren entrar a la máquina y ser totalizados por la máquina. Otros dicen "no voy a acercarme a la máquina, me alejo de la máquina". Pero ambos consideran que el Estado es una máquina externa a ellos, una máquina de pocos; cuando en verdad el Estado es una relación de todos. El Estado es una relación en la que estamos involucrados desde que nacemos. Aunque no lo queramos, ¿quién nos certifica nuestro nombre? ¿Quién nos da nuestra titulación escolar? ¿Quién nos enseña lo que es la luz roja o la luz verde de la señalización cuando vamos en la calle? ¿Quién nos forma en lo que es aceptable e inaceptable en la vida cotidiana, lo repugnante o lo deseable? ¿Quién genera nuestras expectativas de lo deseable,

de lo posible, de lo moralmente necesario y de lo racionalmente requerido? Los seres humanos se forman así, desde que nacen. Es decir, son Estado. Forman parte de la relación Estado. Donde depositamos la creencia de lo común, desde nuestro símbolo, nuestra bandera, o nuestro escudo, o nuestros héroes, o nuestros mártires, o nuestro patrimonio nacional. ¿Quién administra eso? Es nuestro, nos da sentido de vida, nos da pertenencia, nos da raíz. Pero la administración de esa raíz, de nuestros símbolos, de nuestra bandera, de nuestros héroes, de nuestros recursos comunes, de la aceptación de la ley o del rechazo de la ley, de la creencia de que la educación es necesaria, todo eso es Estado, pasa bajo la forma Estado. Nosotros somos también relación Estado. Todo ser humano es relación Estado en la sociedad contemporánea. Ha habido sociedades sin Estado en América Latina, por supuesto. Pero hoy todo pasa por el Estado. Así como decimos que todo pasa por el capitalismo y aun la economía agraria campesina más aislada, al entrar en el proceso de compra y venta de productos entra subsumidamente en las relaciones de comercio del flujo del capital en su conjunto, lo mismo pasa con el Estado. Desde que nacemos somos Estado; somos parte de la relación Estado. Desde que adquirimos valores cívicos y normas de comportamiento moral en la vida, somos relación estatal, partícipes no activos, no conscientes, pero partícipes de la relación estatal.

El Estado es pues, como dice Marx, una comunidad ilusoria. Pero es comunidad. Es decir, nos involucra. Es el depositario del sentido de lo común que tiene una sociedad, una persona, un ama de casa, un joven estudiante. ¿Qué tienen en común los mexicanos? Lo que tú crees que es lo común entre los mexicanos pasa por la relación estatal. ¿Qué tenemos en común los bolivianos, como historia, como tradición, como héroes, como esperanzas? Pues eso pasa por la relación estatal. El Estado es una comunidad ilusoria, pero en principio es comunidad. Es el monopolio de esa comunidad, es el espacio de lo común de una sociedad, de lo colectivo, de lo universal; y ahí radica su fuerza y su transversalidad en todos los habitantes de un territorio. Nadie está al margen del Estado, aunque luchemos contra el Estado; pero nadie se mueve al margen de la relación de Estado.

Pero luego, es una comunidad, pero ilusoria. Es una frase perfecta. El Estado es una relación también ilusoria; es una falsa comunidad, pero es comunidad. ¿Por qué es falsa comunidad? Porque eso que es el espacio de lo común, de lo colectivo, de la narrativa, de los hechos, de las instituciones, de los recursos y del porvenir colectivo anidado en el Estado, está monopolizado por unos cuantos. No es una comunidad real; está monopolizada. Entonces es ilusoria, pero es comunidad. Esta es la relación paradojal del Estado, ahí radica su magia

y su límite. Es una relación paradojal. Porque el Estado agrupa tu narrativa como ser vivo en tanto partícipe de una pertenencia colectiva, pero lo hace desde el ámbito del monopolio, no de la relación directa entre los seres, sino a partir de la monopolización de la administración de esos bienes comunes, de esos recursos comunes, de esos derechos comunes. Y ahí también radica el fetichismo de la forma Estado.

¿Qué hacer frente a una relación paradojal? Se requiere también una revolución paradojal. No puedes escapar a la relación paradojal aislándote de ella, sino revolucionando paradójicamente también esa propia estructura paradojal. ¿Qué es lo que nos enseñó la experiencia boliviana, con sus límites y sus potencias? Que hay que conquistar esa relación social de lo común. Que no puedes renunciar a la conquista de esa relación social para impedir su continua privatización, para limitar su monopolización oligárquica. Pero a la vez tienes que democratizar la toma de decisiones, dentro del Estado y por fuera del Estado. Que la única manera de eludir permanentemente y perpetuamente la conversión en una nueva burocracia que administre ese aparato que monopoliza los bienes comunes es la permanente, ininterrumpida y creciente democratización de esas decisiones; pero a la vez, de la democratización de decisiones y de la creación de otro tipo de universales, es decir, de bienes comunes por fuera del Estado. Conquista del poder, construcción de poder. Si solo tomas el poder: reformismo. Si solo quieres construir el poder sin tomar el poder: utopismo estéril o ludismo político. La una o la otra no son salidas; la salida es las dos. Solo una lucha creciente por la democratización de las estructuras del Estado puede limitar tu conversión en una nueva burocracia. Pero solo la lucha desde el Estado puede ayudar a que esos espacios de autonomía, esos espacios de autoorganización no estatales, puedan irradiarse, puedan articularse y puedan universalizarse. Es una maldición, pero es una maldición real, necesaria.

¿En qué momento el Estado irá al basurero de la historia, como dijo alguna vez Marx? Solo la lucha va a decidir. Está claro que más pronto que tarde, en una, o en dos, o en tres, o en cinco, o en diez generaciones, se tiene que abandonar el monopolio de lo universal; que ese monopolio tiene que ser democratizado; que lo universal, lo común, lo colectivo, tiene que ser un fruto directo de los seres humanos, al igual que la riqueza. Decía Marx: ¿por qué existe la forma valor?, ¿por qué existe la forma mercancía? No era un tema de voluntarismo; es el resultado del intercambio de las personas, de sus productos, mediado por una abstracción. ¿Y por qué se produce esa abstracción? Porque lo que producimos hasta el día de hoy no es una producción social, es una producción local, fragmentada, privada. Y el encuentro entre las personas no se da de manera

directa, sino a través de sus productos bajo la forma de una abstracción: el valor, el trabajo depositado en el producto. Lo mismo pasa con el Estado. La solución de la superación de la forma mercancía es la solución de la forma Estado. La superación del Estado se dará cuando la construcción de lo universal, de lo común, de lo colectivo, no requiera de la mediación de un monopolio, cuando sea un producto de las personas libremente asociadas. Es decir, es una producción de riqueza y es una producción de universales socializada. En tanto no lleguemos a eso, la forma Estado existe y la forma mercancía existe. Por eso, hay una unión indisoluble entre forma Estado y forma mercancía. Y las formas del valor del capítulo primero de *El capital* es en verdad la lógica de la constitución de la forma estatal. Ahí está el secreto de la teoría del Estado de Marx: en la forma valor, en las distintas formas del valor hasta llegar a la mercancía; que es la constitución de la forma estatal como monopolio de las decisiones comunes, como el representante universal de todos, que no han podido construir de manera directa una producción de lo colectivo, de lo común, de lo universal, sino mediado por un monopolio llamado Estado. Entonces la lucha contra la forma Estado es similar a la lucha contra la forma mercancía. Y no se combate la mercancía diciendo "no toquemos el dinero" o "no uso dinero". Yo puedo no usar dinero mientras viva con veinte personas... ¿y el resto de las personas? Se ven obligadas a usar el dinero, a comprar cosas, no pueden producir; deben tener la ropa que produce el de allí. Yo no puedo producir, y no tengo contacto con él, ¿qué tengo que hacer? El dinero para comprar la ropa. O no tengo el maíz que produce aquella persona porque yo produzco autopartes de autos, ¿cómo obtengo el maíz de la otra persona si no estamos asociados comunitariamente? El dinero para comprarlo. Renace permanentemente en nuestro aislamiento la forma dinero. Renace permanentemente en nuestro aislamiento la forma Estado. La otra cara de la forma Estado es la forma dinero. Y de la forma dinero su otra cara es la forma Estado. Es lo uno por lo otro.

La lucha por la hegemonía. ¿Cómo se da una transformación social? El viejo debate. Hay que hacer un largo proceso de trabajo cultural, de transformación cultural del pensamiento y del sentido común, que permita generar una masa social crítica, portadora de una nueva voluntad colectiva, de una nueva organización social (guerra de posiciones en el lenguaje gramsciano). No, hay que preparar una acción colectiva, cuanto más masiva, popular y participativa mejor, pero de impacto inmediato: la toma del palacio de invierno (guerra de movimientos en el lenguaje gramsciano). Guerra de posiciones, Occidente, ¿por qué? Porque hay sociedades con instituciones más estables, con esas casamatas y trincheras de las que hablaba Gramsci, más complicadas, más

difíciles de ocupar. Guerra de movimientos, Oriente. Es más fácil una acción contundente, de golpe y de derrota del adversario. La primera entonces, una larga lucha por la transformación cultural, por los esquemas lógicos y morales. Hay que seducir primeramente a la sociedad. La otra: hay que hacer una lucha rápida por derrotar al adversario. ¿Cuál es la verdad? Otra vez, para mí, y por la experiencia boliviana, es un falso debate. No es cierto que uno es Occidente y el otro es Oriente. No es cierto que uno es factible en sociedades más desarrolladas e industriosas (primero las transformaciones culturales), y que la otra en sociedades más agrarias, de instituciones más débiles, es más factible (la de la guerra de movimientos). La experiencia boliviana muestra que ambas son necesarias, en cualquier parte y en cualquier momento histórico.

¿Qué ha pasado en Bolivia? Largo e intenso proceso. Guerra del Agua, para la recuperación de la propiedad del agua, Guerra del Gas, para la recuperación de la propiedad del gas, elecciones, victoria del presidente Evo, enfrentamiento con la derecha conservadora, golpe de Estado... Uno diría que es básicamente una fuerza movilizada que en un momento determinado logra una victoria y derrota al adversario. Pero no es cierto. La victoria electoral del presidente Evo, en 2005-2006, está precedida por victorias culturales previas. La derrota política y militar de la derecha, en el año 2008, cuando hizo un golpe de Estado, está precedida por victorias discursivas, por victorias culturales, por la lucha por un nuevo sentido común del orden de la sociedad y del mundo. No se hubiera llegado allí donde se llegó si en los años previos no se hubiera debatido (no únicamente en los ámbitos académicos, ni únicamente en el parlamento, sino en el ámbito social, en las asambleas, en las reuniones de la calle, en la reunión de los albañiles cuando están comiendo, en las reuniones de las amas de casa cuando están comprando la verdura), si no se hubiera discutido previamente, si no se hubiera combativo previamente las ideas dominantes.

¿Qué ideas dominantes había en Bolivia? Que la inversión extranjera es la mejor, que la globalización nos va a traer el desarrollo, que la privatización nos trae capital, nos trae tecnología, y va a traer beneficios para los pobres, que todos nos vamos a convertir en pequeños empresarios, que ya no hay clase obrera... Eso fue el sentido común en Bolivia durante veinte años. Eso se discutía en la cátedra universitaria: en vez de economía política, había *marketing* político o había *management* empresarial. En los discursos sindicales no se debatía sobre la lucha de clases, se debatía cómo apoyar a la empresa para que salga adelante. Los periodistas en la televisión hacían bromas o comentaban sobre que habían llegado los extranjeros trayendo mucha tecnología y mucho capital, y que eso era muy bueno porque nuestros jóvenes podían aprender de los extranjeros.

Eso era el sentido común. Y ese sentido común, en la radio, en la televisión, en los programas de información, en los comentarios de los periodistas, en los periódicos, en los editoriales, en la charla cotidiana del albañil, en la charla del taxista, en la charla del ama de casa que está viendo su telenovela, se lo tuvo que combatir previamente. ¿Con qué? Con otro sentido común: nacionalización, recuperación de los recursos naturales, soberanía, gobierno indígena, asamblea constituyente... Un conjunto de ideas-fuerza que comenzaron a despertar la atención de gente que anteriormente no se involucraba en esos debates. ¿Qué tiene que ver una telenovela con la asamblea constituyente? Si no logras eso, estás perdido. Si la señora que está viendo su telenovela no menciona otras percepciones lógicas y morales, no es posible tu revolución. Estos discursos de nuevas ideas, de nuevas propuestas, comenzaron a germinar aprovechando las fisuras del régimen, sus contradicciones, sus falacias, las falsas expectativas y la frustración que se había generado en la gente. Comenzaron a irradiarse en las charlas, en los debates, en la universidad, en los comentarios en la televisión, en un programa marginal de radio que se repetía machaconamente, en uno y en otro lado. Se comenzó a generar el embrión de un nuevo sentido común, de nuevas ideas-fuerza. Es decir, una transformación cultural. Esta es la base que llevó al régimen a cometer más errores, por lo tanto, visibilizaba mejor las opciones. Al cometer el régimen más fallas organizativas y al fracasar sus propuestas, estas otras comienzan a irradiarse y a acaparar la atención, ya no solo de los especialistas, sino del público común, de la gente que anteriormente no le importaba nada de la política y que, ante los problemas económicos que la agobian (de él o de su hijo), y ante la falta de expectativas, comienza a buscar una esperanza. ¿Dónde está esa otra esperanza? Y encuentra en estos intersticios la semilla de una nueva esperanza, de un discurso, de una posibilidad. Es sobre esa base que se gesta una victoria política luego. Es decir: previa a las grandes victorias, política-electoral, o política-militar frente al golpe de Estado dos años después de las elecciones, ha precedido una transformación cultural, una guerra cultural, un debate cultural, un nuevo sentido común emergente que disputa el sentido común prevaleciente en todos los ámbitos de la sociedad, no solamente en el ámbito especializado de la academia, sino que se irradia hacia otros ámbitos de la propia sociedad. Este es el terreno de la victoria. Y una vez obtenida una victoria contundente en lo electoral, nuevamente transformación cultural, que da lugar a las condiciones de una nueva victoria política y más fuerte, y que luego da lugar, nuevamente, a otra batalla cultural.

Entonces, ante el dilema: ¿método gramsciano o método leninista de los procesos revolucionarios? Los dos. La historia es así. Y no se trata de un

eclecticismo, sino de la dialéctica de la historia. Cometemos a veces los errores de ver a la historia como un segmento y sacar una fotografía que te da una lógica de organización. Pero si tú ves el video y muchas fotografías, vas a ver que las posiciones han variado entre los sujetos y que la fotografía final es apenas un momento de una posición, y que los sujetos que estaban en una posición acá, hacia atrás tenían otras posiciones. Y cuando uno ve los procesos revolucionarios en su dinámica completa, ve esta mezcla de guerra cultural, acción contundente, lucha por las ideas, victoria y derrota, nuevamente lucha por las ideas... Es decir, lo que hemos aprendido sobre la fórmula de la revolución en Bolivia, usando conceptos académicos o políticos: Gramsci, Lenin, Gramsci, Lenin, Gramsci, Lenin. Es una cadena de acciones. No puede haber victorias políticas contundentes si no ha habido una lucha previa y victorias previas en el ámbito cultural. Pero no vas a poder consolidar tu victoria política en el ámbito cultural si no infringes derrotas contundentes al adversario, a las fuerzas conservadoras. Es necesario Lenin. Todo lo que has hecho en el ámbito cultural en un momento determinado tiene que condensarse. Solamente en su condensación cambia la relación de poder. El sentido común emergente deviene en sentido común dominante, si, y solo si, has logrado una derrota ante el adversario en lo político, en lo electoral, en lo organizativo. Pero para llegar a eso tienes que haber derrotado o comenzar a derrotar discursivamente, lógicamente, moralmente al adversario. Y luego eso se convertirá en derrota política, en derrota electoral, en derrota militar si fuera necesario.

La pregunta en esta lógica gramsciana-leninista de construcción de la hegemonía: ¿hasta dónde es posible convencer al adversario?, ¿hasta dónde tiene que ir la irradiación de los procesos de seducción e incorporación? Si te abres demasiado e incorporas en los procesos de seducción al núcleo duro de tu adversario, quizás él te convenció y no lo convenciste tú a él. Te vas a dar cuenta de eso después. Pero si no te abres y no tienes una política para el adversario, este adversario se endurece. Fue derrotado hoy, pero existe y se endurece, y se fortalece y vuelve a comenzar a irradiar. Porque tiene todavía el control de resortes económicos locales e internacionales; tiene poder, porque el poder económico es distinto al poder político. El poder económico puede perdurar al poder político, o tener otro tipo de vías más complejas de fortalecimiento. Entonces, ¿qué hacer con el adversario y su núcleo duro? Nuestra experiencia: incorporarlo, pero desorganizado. Incorporarlo, pero derrotado... Derrotado moralmente, derrotado políticamente, derrotado materialmente, e incorporarlo. Va a reagruparse... Obvio, necesario, la lucha va a continuar. Pero le va a ser más complicado, va a tardar más. Y tendrás el tiempo suficiente para potenciar el

poder económico de las estructuras sociales que tienen poder político, pero que no tienen poder económico; que podrán tener influencia en el poder económico del Estado, pero que no necesariamente tienen influencia en su propio poder asociativo y organizativo como sindicato, como gremio, como campesinos. Y la constitución de poder económico en los ámbitos sociales es mucho más larga; imprescindible, pero mucho más larga.

El sujeto revolucionario: ¿cuál es el sujeto de la revolución? Viejo debate, de más de doscientos años. ¿Es el proletariado?, ¿es el campesino?, ¿son los nuevos movimientos sociales?, ¿es la juventud?, ¿son las mujeres?, ¿son los indígenas? Dependiendo de cómo uno se ubique en este debate de los sujetos, toma una postura, asume funciones organizativas, arma un esquema conceptual explicativo, define tareas y acciones de su vida asociativa, intelectual, íntima, de sus proyecciones de vida. ¿Qué es lo que vemos nosotros? La disolución de los viejos feudalismos europeos, o de los colonialismos oligárquicos, más las condiciones técnicas de la Segunda Revolución Industrial, dieron lugar a una forma territorializada de la condición de clase. Claramente diferenciada en términos territoriales por centro de trabajo, y claramente diferenciada por su forma de organización en el gran centro de trabajo. Por eso, el eje sindical en grandes centros de trabajo, entre 1910 y 1980, fue la clave del entendimiento de la constitución del obrero como sujeto de la revolución. Y en el caso de las sociedades de fuerte presencia campesina, el movimiento campesino como núcleo de los procesos revolucionarios. Los procesos de los últimos cuarenta años han modificado la condición de las clases sociales. Claro que hay clases sociales. Lo que ha variado es su condición, su composición. El posfordismo y la economía digital, más la fragmentación y desterritorialización de los procesos productivos (desde las grandes metrópolis, desde Estados Unidos hacia América Latina y parte de Asia, desde Europa hacia África y también parte de Asia), han modificado la condición social de las personas. Hay una mayor proletarización, generalizada, por supuesto; en términos estrictos, sociológicos, no en términos asociativos ni políticos. La condición obrera se ha universalizado. Pero lo que no se ha universalizado es la clase entendida como acción colectiva, como autoconciencia y autoorganización. Es distinto la clase sociológica, estadísticamente medible, de la clase movilizada, políticamente visible. Son dos cosas distintas. Este proceso de universalización sociológica de la proletarización viene precedida en el ámbito organizativo por una proletarización difusa, precaria y nómada. Han desaparecido, no totalmente, los grandes centros industriales; han desaparecido las formas de contratación regular, permanente, que permitían que el gran centro de trabajo no solamente sea el trabajo, sino que también fuera

el laboratorio de las ideas, de la asociación, de la vida cotidiana, de la constitución de comunidad obrera. Se han fragmentado los procesos de trabajos. Las grandes empresas prefieren descentralizar la forma de producir para no generar lo que ellos llaman los costos (son menores costos cuando uno desconcentra la producción). En términos políticos es fragmentación de la clase obrera. Obreros nómadas que van de un lugar a otro: dos o tres años en un oficio, dos o tres años en otro oficio. Obrerización difusa: somos obreros, somos estudiantes, estamos en el comercio, volvemos a ser obreros… Nomadismo laboral. Esta es una de las características contemporáneas de la composición social: hay una modificación de la composición material de las clases sociales. Pero también, como sucedió en el siglo XIX, hay un proceso de renovada y abusiva apropiación de bienes comunes no estatales por parte de la acumulación capitalista (agua, bosques, medio ambiente, que son recursos públicos no estatales). Estas dos condiciones (obrerizacion difusa y nómada, que descentraliza la función activa del sindicalismo de gran empresa de los años 50, 60 y 70; más esta renovada acumulación por expropiación de recursos públicos no estatales: agua, tierra, bosques y medio ambiente) configuran una materialidad de los sujetos potenciales de manera distinta, sobre los cuales los discursos políticos pueden gatillar acción colectiva. No es que el discurso inventa sujetos. Ahí hay una pelea con el profesor Laclau. Los discursos no pueden inventar de la nada. Los discursos pueden ayudar a gatillar, a habilitar y a despertar potencialidades asociativas, previamente habilitadas por la base material. Pueden hacerlo, por eso la palabra "gatillar" está muy bien. Es la vieja pregunta del sociólogo: ¿por qué se rompió el vaso? Porque le tiraron una piedra. ¡No! El vaso se rompió porque era rompible, y una piedra acabó de romperlo; porque si el vaso era de acero, no se hubiera roto. Lo mismo: un discurso puede gatillar sujeto político, no inventa el sujeto político. Puede gatillar sujeto político a partir de la nueva configuración material de la sociedad (en torno a recursos naturales, en torno a identidad, en torno a asociatividad nómada de trabajadores que se asocian ya no por centro de trabajo sino a veces por oficio o por región).

Lo que hemos encontrado en Bolivia es que están surgiendo nuevas formas de movilización, que las hemos llamado formas de movilización plebeyas, o la forma multitud, que es distinto al concepto de Negri de la *forma multitud*. La forma multitud es lo plebeyo, esta mezcla: oficios, regiones, identidades. En torno a veces ya no al salario, a veces sí; a veces en torno a necesidades vitales (servicios básicos, agua, tierra, recursos naturales); a veces en torno a la identidad, donde también está lo obrero, pero lo obrero difuso, correspondiente a su nueva condición social. Hablamos entonces de fronteras sociales flexibles

y de liderazgos contingentes. Lo que ha pasado en Bolivia son unas formas de movilizaciones plebeyas, donde el liderazgo ha sido contingente. ¿Estaba lo obrero? Sí, pero no necesariamente de manera dirigente. ¿Estaba lo indígena-campesino? Sí, en momentos dirigente, en momentos apoyando la movilización urbana-popular; con raíz indígena, pero también con raíz obrera. Y no hay que tenerle miedo a esta hibridez de la acción colectiva; hay que entender la lógica de esa acción colectiva híbrida. Nos gustaría ver más los ejércitos, como en los años 50, más definidos. Pero creo que eso no va a volver a suceder, o no va a suceder en la dimensión en que sucedía antes. Hay que estar despiertos a esta forma hibridizada de la constitución de identidades plebeyas, donde anida lo popular, donde anida lo proletario, donde anida el subalterno.

Quisiera detenerme ahora en las lecciones del ámbito económico de Bolivia. Y es que resulta que cuando uno es oposición es decisiva la capacidad de movilización y la capacidad de convencimiento, más liderazgo social, y a veces personal. Cuando uno es opositor y se enfrenta a un régimen de gobierno, a un régimen de Estado, a una sociedad, esto es lo central: ideas-fuerza y capacidad de movilización que convierte a esas ideas-fuerza en fuerza de masa irradiante. Ahí uno se juega su vida, pueden pasarse veinte, treinta, cuarenta, cincuenta años, o morirse, y será la siguiente generación que continuará esa lucha hasta que tenga un efecto. Pero cuando uno es gobierno revolucionario, obligatoriamente tiene que combinar capacidad de movilización, capacidad de producción de ideas-fuerza, más capacidad de gestión económica. Soy un convencido de que en estos tiempos de fin de la bipolaridad que caracterizó a la vida política de todo el siglo XX, la capacidad de gestión económica para resolver las necesidades básicas de las personas es clave, es decisorio para entender la continuidad, para garantizar la continuidad de los procesos revolucionarios. Me dirán "pero Álvaro, si es revolución, quiere decir que la gente es capaz del gasto heroico, del sacrificio". Sí. Pero quien dice eso no comprende que el gasto heroico corresponde a un momento heroico, el momento del ascenso de la revolución, de la movilización colectiva, del despliegue de heroísmo de la gente. Pero eso no dura, eso no es perpetuo; luego viene el descenso de la movilización, y puede venir un corto valle, o un largo valle de vida cotidiana, hasta un nuevo ascenso social. Toda movilización social estadísticamente tiene una forma ondulatoria, y los dirigentes tienen que saber entender la lógica de la acción colectiva. Es posible gasto heroico en los momentos del ascenso, es el momento de la universalidad de la sociedad. Pero luego vienen los momentos corporativos de la acción colectiva, los momentos del valle, del descenso temporal hasta un nuevo ascenso. Y en estos momentos del valle y del repliegue corporativo de la sociedad, lo decisorio

es la gestión económica, la capacidad que debe tener un gobierno, un proceso, un Estado que está transformando, de avanzar exitosamente en su economía. Ahí se juega su destino. En América Latina lo que ha sucedido en los últimos diez años va a definirse por la economía. Acuérdense...

¿Qué hemos hecho en Bolivia? Darle al Estado el control de los principales ejes de producción y de generación de excedente económico: hidrocarburos, electricidad, telecomunicaciones. No son los únicos ejes, pero son los centrales. Se ha nacionalizado. Y cuando yo veo a otros países ir a la inversa me llama un poco la atención. Pero ¿saben qué? Tenemos una ventaja en nuestra pequeñez: que la película que se está dando en algunos países con la privatización ya la vimos nosotros, y ¿saben qué? El jovencito en la película se muere y la señorita pobre que quería casarse con el rico se queda más pobre al final de la película. Ya vimos esa película, ya la conocemos. Lo que se está debatiendo en algunos lugares en el mundo, en Bolivia ya se debatió hace treinta años. ¿Qué hicieron en Bolivia los gobiernos? Porque allí ha habido un período nacionalista de estatización en los años 50, como sucedió en América Latina. ¿Qué hicieron? A las empresas decisorias de la generación de excedente las asfixiaron. ¿Cómo? Obligando a que esa empresa, en el caso de Bolivia YPFB, entregara la totalidad de sus ingresos al Estado. Al principio uno dice "eso está muy bien, excelente que entregue al Estado, claro, porque se puede construir escuelas y pagar mejores salarios". Pero esa empresa, sin recursos ya no puede renovar maquinaria, sin recursos ya no puede explorar nuevas áreas de gas ni de petróleo. Al principio parecía algo normal extraerle a las empresas los recursos para que le queden al Estado, parecía algo inofensivo. Cinco años después, ¿qué nos dijeron? "¿Ven? Está el Estado, el Estado es ineficiente, no tienen tecnología, no han podido descubrir nuevos pozos petroleros, no han podido descubrir nuevos campos gasíferos; entonces este Estado no sirve, es inoperante, ineficiente, burocrático, que vengan los extranjeros". Eso pasó en Bolivia. Los procesos de privatización no fueron de un día para el otro. Se creó una base de apoyo para privatizar. Y después de haberle quitado y de haberle succionado a las empresas públicas todo su dinero, y luego de mostrar que eran ineficientes, que no podían expandirse, que no tenían nueva tecnología, se nos dijo "ahora hay que privatizar". Y la gente aceptó. Y privatizaron; privatizaron el gas, el petróleo, los ferrocarriles, la electricidad y las telecomunicaciones. Eso pasó en Bolivia. Y diez años después de esta lógica de privatización, primero de asfixia, y luego de privatización y de entrega de los recursos públicos a los privados, ¿qué quedó de Bolivia? Lo que dice el profesor Harvey: este neoliberalismo es una acumulación por expropiación. No es que el neoliberalismo genera riqueza. Expropia la riqueza que ya

existía. Los campos anteriormente descubiertos por la empresa estatal, donde se sabía que había gas y petróleo, pasaron a manos privadas. Las inversiones de 5000, 10 000, 20 000 millones de dólares que había gastado la empresa estatal previamente, cuarenta años atrás para explorar las áreas, se las pasaron a los privados. Y los privados metieron el dedo y salía gas y petróleo. Por supuesto que salía gas y petróleo, porque ya habían sido descubiertos. La empresa del Estado no tenía para perforar, pero los privados sí tienen para perforar utilizando y aprovechándose de lo que había sido descubierto por el Estado. En telecomunicaciones el Estado tenía el monopolio, creó el monopolio de la comunicación. Vinieron los privados, aprovecharon ese monopolio, crearon un monopolio de precios, un monopolio de tecnología, y se aprovecharon del *boom* de las nuevas tecnologías de la comunicación. Hidroeléctricas: el Estado había hecho treinta, cuarenta, cincuenta años anteriores estudios para generar electricidad, hizo los diseños finales, faltaba la inversión. Vienen los privados, se ahorran investigación, se ahorran diseño, simplemente meten la plata, y comienzan a generar la electricidad y a cobrar caro.

¿Y qué quedó de Bolivia de todo eso? El país más pobre de América Latina, el país más injusto de América Latina. El 60% de nuestra población era extremadamente pobre. Fragmentación social, pérdida de soberanía, leyes que se hacen en Estados Unidos y que no se hacen en el país, que vienen en inglés y que los asambleístas no se toman el trabajo de traducir para aprobarlas. Eso era Bolivia. La embajada norteamericana decidía quién era viable o quién no era viable de los políticos. Quienes asistían a sus fiestas de la embajada del 4 de julio eran los potencialmente presidenciables, potencialmente ministeriables, o potencialmente senatoriales. Y quienes no asistían ahí, no lo eran, no tenían derecho a entrar al ámbito político. Bolivia perdió veinte años de su historia. Literalmente los perdió.

¿Qué hicimos cuando entramos? Desmontar todo eso. Pero no fue un regreso a la economía de sustitución de importaciones de los años 50. Nada puede regresar, nunca nada regresa. Había cambiado el mundo. De las economías autocentradas, que sustituían importaciones, se ha pasado a una economía multidependiente a nivel planetario (fragmentación laboral, mercados globales). Y tú no puedes remontar eso desde una pequeña nación de diez millones de habitantes. Estás en medio de ello. Pero la cosa es cómo te ubicas en medio de ello para transformarlo y para obtener los mejores beneficios como sociedad. Nosotros nacionalizamos el gas, el petróleo, la electricidad, las telecomunicaciones y parte de las minas. ¿Qué nos ha permitido esto? Que Bolivia crezca 350% en nueve años. Yo estaba viendo el crecimiento de la economía de

México. En quince años, no en diez, ha crecido 150%. O sea, ha duplicado, y la mitad más, de su PIB. Bolivia lo ha multiplicado por 3,5, casi por 4, en un menor período, de nueve años, no de quince. Chile, que es un éxito de economía neoliberal, cuando entramos nosotros, tenía un PIB catorce veces más grande que el boliviano, ¡catorce veces! Ya no comparo con México porque es muy grande, comparo con Chile que es considerado como un éxito de modelo neoliberal, autoritario y pseudodemocrático después. Pues ahora la diferencia con Chile es de 1 a 8, ya no de 1 a 14. Hemos producido más rápido riqueza y hemos distribuido de mejor manera la riqueza. Y si mantenemos este ritmo de crecimiento al 2020, la relación con Chile va a ser de 1 a 4, y al 2026 de 1 a 1. Es un modelo exitoso de crecimiento. En promedio, Bolivia está creciendo 5%, y el Banco Mundial sacó en marzo un informe que decía que los países que no tienen acceso al litoral, al mar, tienen un efecto de 2 puntos porcentuales de su PIB. Es decir, con mar, Bolivia estaría creciendo al 7% de su economía. Quien gana ahora a Bolivia en crecimiento es Panamá, que tiene acceso a los dos mares, al Atlántico y al Pacífico. Hemos sacado en nueve años al 20% de la población de la extrema pobreza. Tenemos una tasa de endeudamiento del 17% de nuestro PIB. Tenemos la mayor tasa porcentual de reservas internacionales. En reservas internacionales tenemos la mitad de nuestro PIB; es decir, en ahorros bancarios que pueden permitir dinamizar la economía. Nos hemos abierto al mundo, pero selectivamente. Hemos multiplicado por cuatro las exportaciones, pero a la vez hemos potenciado el mercado interno. El crecimiento en Bolivia se sostiene hoy en el mercado interno, en primer lugar, y en segundo lugar, en las exportaciones. El salario mínimo en Bolivia hace nueve años era un quinto del salario mínimo de los argentinos, hoy es la mitad. Falta mucho, pero estamos tomando esas medidas. Diversificar exportaciones, potenciar mercado interno. Ya vamos un año de crisis económica. Despertó en agosto la crisis económica que afectó a América Latina de manera terrible. En crisis económica el crecimiento boliviano a doce meses es 5%. Y este año calculamos que vamos a tener un crecimiento entre el 4,7% y el 4,8%. La clave: nacionalizar los centros neurálgicos de la generación de excedente, distribuir la riqueza, reinvertir en ámbitos selectivos de industrialización, potenciar la economía campesina, dinamizar mercado interno, potenciar la economía comunitaria. Básicamente esa es la fórmula que estamos aplicando ahorita.

Califican a nuestro gobierno de "populista", porque estaríamos dilapidando nuestros recursos... Bueno, América Latina estaría dilapidando sus recursos. No es cierto: distribución de la riqueza no es dilapidación de recursos. Es un hecho de justicia social distribuir los recursos, de población centenaria y secularmente

arrinconada en la extrema pobreza. Pero a la vez tiene también un efecto económico: ¿cuál es? Mercado interno. Y frente a la crisis económica el Estado no ha retrocedido. Porque cuando hay problemas lo común es retroceder, ahorrar, y esperar que pase la crisis. Hemos tomado desde hace dos años, porque ya se olía que venía la crisis, medidas anticíclicas como las llaman los economistas. Hemos duplicado la inversión pública, hemos recurrido a nuestras reservas internacionales, estamos usando reservas internacionales. Y las estamos invirtiendo en el ámbito de la producción, los ingresos de impuestos en el ámbito de distribución de la riqueza, y las reservas internacionales en el ámbito de la producción para generar más riqueza. Y seguimos potenciando, que es complicado, los ámbitos del valor de uso. Es decir, producir no con el afán de acumular y de generar más riqueza y propiedad privada. Producir para redistribuir y producir al margen de la lógica del valor en ciertos momentos (luz, agua, servicios básicos, créditos bancarios). Son ámbitos donde la lógica del valor mercantil no regula. En otros sí sigue regulando, por supuesto. No le pidan a un país de diez millones de habitantes, básicamente campesino, construir el comunismo en diez años. No lo puede hacer. Pero hay ámbitos de regulación de lo mercantil, de potenciamiento de lo comunitario, de fortalecimiento del valor de uso por encima del valor de cambio (tasas de interés a los campesinos, servicios básicos: no regula la ley del valor, no regula el precio de mercado, sino el valor de uso, la necesidad). Pero tampoco se puede en todo, porque si no todos los recursos acumulados quedarían destruidos, disueltos y agotados en cinco o siete años. La posibilidad de expandir el valor de uso por encima del valor de cambio, es decir, lógicas no mercantiles por encima de lógicas mercantiles, es un trabajo nacional, pero también un trabajo internacional. Es un trabajo que requiere el acompañamiento de otras revoluciones, de otros procesos revolucionarios.

A esto le llamamos el modelo de economía plural: el Estado no como empresario, sino como generador de excedente y distribución de excedente. No es una acumulación capitalista, no da lugar a una nueva burguesía. Privado, local y extranjero, bajo el control y en los ámbitos que el Estado habilita y permite, bajo un régimen impositivo muy duro. En hidrocarburos, el llamado *government take* es 85-15. Tú produces un barril de petróleo, sacas el 10%, 15% o 20% de costos de operación, te queda la ganancia, ¿cómo distribuyes? Eso se llama el *government take*. En Bolivia es 85% para el Estado, a veces el 87%; y el 15%, a veces 13% para el inversionista extranjero. En la minería 55% a 45%. Y en la banca 50% y 50%. Si la banca este año generó 100 de ganancias, 50 pasa al Estado y 50 queda en la banca. Es un régimen de *government take* financiero, *government take* minero y *government take* hidrocarburífero: 85%, 55% y 50%,

ese es el esquema que le está imprimiendo el Estado al ingreso de recursos y a la dinamización de la economía.

Un último tema para no cansarlos: el debate sobre los extractivismos. No sé si está de moda acá profesor... Está de moda. ¿Producir riqueza transformando la naturaleza, o preservar la naturaleza en el marco de la lógica comunitaria indígena en relación dialógica con la naturaleza? Es un debate que atraviesa desde México hasta Bolivia. Y ha surgido en Bolivia básicamente gente financiada por unas ONG que dicen "ah, sí, son revolucionarios, son progresistas, ¡pero son unos traidores! Porque siguen siendo extractivistas". Claro, desde tiempos del Virrey Toledo (en 1570, cuando llega y reorganiza el sistema colonial en Sudamérica, en el Virreinato de Lima), Bolivia (como México, como Perú, como Chile) fue ubicada en el contexto de la economía mundial como un país proveedor de materias primas (es decir, aplicación del extractivismo, depredación de la naturaleza para sacar materias primas e insertarlas en el comercio mundial). Viene la República en 1825 y el régimen primario-exportador, dicen los economistas, se mantiene: Bolivia seguirá siendo un productor, ya no de plata como lo era en tiempos coloniales, sino de estaño, de cobre, de plomo, y ahora de gas, que inserta su producción en los circuitos mundiales de producción. Llevamos más de cuatrocientos años así. Esa premisa es verdadera.

La segunda premisa verdadera de esta crítica. Somos un gobierno emergente de movimientos sociales, populares, obreros, indígena-campesinos. Y es esta fuerza indígena-campesina la que ha sacado a luz con herramientas valiosísimas la necesidad imperiosa de una relación distinta del ser humano con la naturaleza (lo que Marx llamaba una modificación del metabolismo entre el ser humano y la naturaleza, que bajo el capitalismo y bajo una producción primaria exportadora es depredadora). Esa premisa es correcta. Pero a partir de esas dos premisas no se deducen todas las demás, no se pueden deducir todas las demás conclusiones (el famoso teorema de Gödel, ¿no?). ¿Qué hace un gobierno revolucionario, cuya impronta es indígena fundamentalmente, que recoge este mandato de respeto a la Madre Tierra como un horizonte revolucionario (el Vivir Bien como alternativa al capitalismo), pero que a la vez necesita generar los recursos para producir bienestar? Aún tenemos dos millones de personas (el 20% de las personas) en la extrema pobreza; tenemos una sola carretera que llega a la amazonía, que representa casi el 50% del territorio boliviano... una sola carretera y a medias. ¿Qué hacemos con personas que no tienen en el campo agua potable, electricidad y una escuela de dos cuartitos con asientos de madera en vez de asientos de adobe? ¿Qué hace un gobierno revolucionario ante este dilema? Tiene que ser fiel a sus raíces indígenas originarias de producir

una nueva relación mutuamente vivificante con la naturaleza, pero necesita a la vez recursos para generar bienestar para su población, porque si no lo hace la derecha sí se va a plantear la posibilidad de generar recursos para su población, y ellos sí saben cómo. ¿Qué hacemos? Yo quiero que se coloquen en mis zapatos. Es complicado. Si solamente nos dedicamos a producir riqueza y a mantener el régimen extractivista para satisfacer necesidades, estaríamos evidentemente renunciando a nuestro mandato indígena y al horizonte comunitario del Vivir Bien de una nueva relación metabólica ser humano-naturaleza que emerge de las enseñanzas de los pueblos indígenas. Pero si solamente nos dedicamos a preservar la naturaleza y a paralizar la producción para no tocar un solo árbol, los efectos todavía son peores. No solamente no serían efectos de satisfacer estas condiciones de vida para la gente que demanda, y que ha visto en su proceso la posibilidad de superar sus condiciones de vida, de abandono y de pobreza secular. No solamente estaríamos dando el discurso a los sectores conservadores para una restauración del neoliberalismo; lo peor es que estaríamos dando pie a la protección de una situación colonial de los pueblos indígenas. Y este es un tema fundamental: la situación actual de los pueblos indígenas es una situación colonial. La situación y las condiciones de vida actuales de las naciones indígenas originarias de toda América Latina es un hecho colonial. Se trata de pueblos y de naciones que han sido destruidos en su orden civilizatorio, no aniquilados, sino fragmentados, parcializados, subsumidos, descuartizados. La actual condición de vida, supuestamente dialógica con la naturaleza, hoy tal como está es un hecho colonial. Es fruto de la colonia. ¿Y qué nos proponen los compañeros que nos critican? Que dejemos eso así, que no toquemos las actuales condiciones de vida de los pueblos indígenas: "No las toquen, ellas sí son respetuosas de la naturaleza". ¡Momento! Ellas son producto de la dominación colonial tal como están ahora. ¿Ahí adentro anida otra manera de entender la producción y la naturaleza? ¡Sí, está anidado! Pero tal como está ahorita, es un hecho colonial, es un producto colonial. Y el congelamiento de las actuales condiciones de vida es el congelamiento de la relación colonial sobre los pueblos indígenas. Y lo peor es que este intento de congelar las condiciones de vida de los pueblos indígenas en su relación colonial es una manera de pagar la factura de la plusvalía medioambiental generada por los países altamente desarrollados en el Norte. Uso este concepto de *plusvalía medioambiental*: hay un costo humano planetario de la industrialización de los últimos cien años, que la han llevado adelante los países del Norte, y que está ocasionando este desbarajuste en el medio ambiente. ¿Quiénes van a pagar ahora ese costo medioambiental de la acumulación? Los países del Sur. ¿Cómo?

Congelando las condiciones de vida: no tocando árboles, no tocando cerros, no tocando nada... congelando y petrificando las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Esta es la lógica de un medioambientalismo colonial; y nos oponemos a eso, y nos enfrentamos a ese colonialismo medioambiental de mis amigos (del compañero Gudynas, de nuestro compañero Zibechi). Y digo que ese es un medioambientalismo colonial porque se suma sin saberlo, o sin desearlo, o sin quererlo, a esta dinámica de cómo se distribuyen los costos. El mundo se mueve así: ¿cómo se van a distribuir los costos de la crisis mundial? Los bancos bien, los empresarios bien, los trabajadores mal, ¿no es cierto? Eso es la crisis: la distribución de los costos de la orgía del día anterior. Está pasando en Grecia, va a pasar seguramente en otros países. Lo mismo se trata con el medio ambiente: son cien años de depredación medioambiental que ha generado el cambio climático, ¿quién va a pagar los costos de esta plusvalía medioambiental? Los pueblos del Sur, convertidos ahora en guardabosques. A ese medioambientalismo colonial que se suma a la lógica del capital planetario de convertir a los países del Sur en guardabosques, de congelar y de petrificar las condiciones de vida de las naciones indígenas; contra ese medioambientalismo nos enfrentamos, y lo criticamos, y lo rechazamos, y reivindicamos un otro medioambientalismo indígena originario, revolucionario, como quieran llamarlo ustedes, que demanda y que plantea una nueva relación metabólica entre ser humano y naturaleza. Lo necesitamos, eso es imprescindible. No puede haber revolución del siglo XXI, como se llame, sin esta temática, que no estaba en el siglo XX, que no la vio Marx, aunque hay unas reflexiones muy lúcidas de lo que él vio de lo que estaba haciendo el capitalismo al respecto. Pero no hay posibilidad de una nueva economía, de transformaciones revolucionarias en el siglo XXI, sin la temática medioambiental.

¿Cómo estamos nosotros enfrentando el tema? ¿Qué decimos nosotros en crítica a este medioambientalismo colonial, que lo calificamos de conservador, de reaccionario, y de peligroso? Revisen el debate sobre la amazonía latinoamericana: los debates del gobierno del presidente Tony Blair, de la gente de USAID, en torno a cómo debería administrarse la amazonía latinoamericana. Ellos están planteando un proceso de transnacionalización de la amazonía. Y eso lo quieren irradiar a otros ámbitos de la vida. Claro, es el pulmón, y dicen: "estos latinoamericanos no son capaces de administrar eso, tiene que ser administrado por un consorcio interinstitucional de gobiernos extranjeros". Que los use para su beneficio, para el pago de esta plusvalía medioambiental que sostiene su crecimiento económico de los últimos cien años de industrialismo. ¿Qué decimos nosotros? Hemos de salir lo más pronto posible del

extractivismo, necesitamos salir, por supuesto; pero para salir del extractivismo hay que haber resuelto mínimamente las condiciones básicas de existencia, de vida, de educación y de formación de la población. Necesitas temporalmente ese extractivismo. Y es con ese extractivismo, de ese gas que estás sacando y lo estás procesando, que vas a crear las condiciones de salud, de educación, de alimentación, de esta juventud que el día de mañana va a poder dar lugar a una nueva forma de producir basada en el conocimiento, en las tecnologías ancestrales y las buenas tecnologías de la ciencia, que es un patrimonio universal. Hay que salir del extractivismo, pero estás obligado a usar el extractivismo para salir del extractivismo. Porque lo otro es congelar las condiciones de vida petrificadas, heredadas de la colonia, de los pueblos indígenas y de tu propio país en su conjunto. Entonces, extractivismo sí, necesitamos el extractivismo temporalmente, provisionalmente, como un recodo lamentable en el camino que nos permita crear las condiciones materiales, subjetivas, educativas de una producción que no sea extractivista, que no sea primario-exportadora, industriosa en algunos aspectos, y del conocimiento en el resto de los aspectos. El siglo XXI va a estar marcado por la economía del conocimiento, no cabe duda, por supuesto. Pero hay que crear las condiciones para ello, hay que crear las condiciones educativas de la nueva generación para ello, las condiciones alimenticias de la nueva generación para ello, las condiciones organizativas de centros de educación, escuelas con luz, con agua, con computadoras, con internet para ese tipo de educación, y eso sale obligatoriamente del gas. ¿Es posible producir hoy extractivamente sin tanto efecto en el medio ambiente? Sí, es más costoso, pero hay que hacerlo. En vez de hacer un pozo con 40 millones de dólares, tendrás que hacerlo con 70 millones para prever los efectos medioambientales, ¡hazlo! Y lo estamos haciendo. Aunque cueste duplicar el precio, lo haces. Pero este es un paso temporal, un puente necesario para pasar a la nueva economía del conocimiento y de la industrialización selectiva de nuestro país.

¿Qué propuesta tienen los que nos califican de "extractivistas"? Si dicen "no, no queremos el congelamiento de las condiciones coloniales de los pueblos", ¿entonces qué? La plata no cae del cielo. El dinero, los recursos, es trabajo humano y naturaleza transformada. Esa es la fuente de la riqueza, nos decía Marx en el *Programa de Gotha* criticando el programa de Lasalle. Ser humano, trabajo, naturaleza transformada por el ser humano, ¿qué otra manera tenemos para crear la base material de otra economía? Ser humano-naturaleza. Se nos pide a los bolivianos y a los ecuatorianos cambiar en cinco años lo que ha durado cuatrocientos. Es como los compañeros que nos piden el comunismo hoy, ya, ahorita, en un solo país, para que se diga que es un proceso progresista

o revolucionario. No puedes. Objetivamente no puedes. Tienes un límite en tu capacidad de transformación, no es solamente voluntarismo. Y eso es lo que estamos haciendo en Bolivia.

¿Qué es lo importante de todo este debate en lo económico, en lo político, en lo social? Que Bolivia hoy es un hervidero de ideas, es un hervidero de acción colectiva, es un hervidero de iniciativas, es un hermoso laboratorio de los procesos revolucionarios, fruto de este despertar de una sociedad que ha asumido la voluntad de controlar su destino. Y por supuesto que hay errores, y por supuesto que hay límites, y por supuesto que hay contradicciones, nada es una tasa de leche. Pero son contradicciones que las asumimos, que las entendemos, y buscamos la forma de solucionarlas en el tema de lo democrático, en el tema del Estado, en el tema de los sujetos, en el tema del modelo económico, en el tema del extractivismo… Somos procesos revolucionarios suficientemente autocríticos como para entender nuestros límites, como para entender nuestros errores. Pero suficientemente convencidos como para también atacar con toda la artillería ideológica, lógica, argumental, a quienes consideramos adversarios, en la aplicación de la fórmula Gramsci + Lenin: convencer y derrotar, convencer y derrotar. Muchas gracias.

2. El proceso constituyente en Bolivia: la unidad de lo plurinacional*

Muy buenas tardes a todos ustedes. Un saludo y un agradecimiento a las personas que se han hecho presentes acá, para poder compartir un conjunto de ideas y de experiencias. Saludar al ingeniero Cárdenas por la amable invitación que me ha hecho para participar en este encuentro con ustedes; a los encargados de la Fundación para la Democracia, de la revista *La Zurda*, que me han permitido poder visitar y reencontrarme nuevamente con esta tierra a la que le tengo muchísimo cariño, no solamente porque fue el lugar donde me formé intelectualmente, sino porque también es un lugar donde tuve el encuentro espiritual, amoroso, emotivo. Entonces hay un pedazo de mí que siempre está enraizado en México, en su gente, en su lucha, en sus calles, en su historia.

Voy a partir de una pregunta que es la que recorrió, la que dio lugar, y la que ayuda a entender todo el proceso constituyente que se dio en Bolivia: ¿Cómo unificar, cómo cohesionar a una sociedad en cuyo interior existen muchas culturas, muchos idiomas, muchas naciones? Se trata de una pregunta que ha recorrido toda la historia de América Latina en los últimos quinientos años, y de otra manera seguramente antes de la propia invasión española.

Una manera de unificación de culturas y de pueblos fue la unificación colonial. Se trata de un tipo de unificación vertical, fundada en la fuerza, en el dominio abierto y despótico, en el que una identidad cultural, o unas cuantas identidades nacionales, se imponen, subordinan al resto de las identidades. Es la lógica de la república de españoles y la república de indios, en torno a la cual se estructuró el sistema jurídico, de propiedad y de derechos durante la colonia. Es una identidad externa la que articula verticalmente, subordinadamente, al

* 7 de septiembre de 2015. Intervención en el evento "Proyecto de nación y proceso constituyente: la experiencia boliviana", organizado por la revista *La Zurda* y la Fundación para la Democracia, Ciudad de México, México. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=3gH6h9PJSPQ.

resto de las identidades sobre las cuales se ejerce un sistema de imposición, explotación y dominio.

Otra forma de unificación es la que implementaron las repúblicas al inicio de su formación en el siglo XIX. Hablamos del exterminio republicano. Se trata del genocidio directo, abierto: la extinción de los indios, considerados como un estorbo para el llamado "progreso", como personas que son un lastre para la modernidad o para el mestizaje que se añora como destino ineluctable de las nuevas repúblicas. En este caso entonces se trata de la extinción más que de la unificación.

A mediados del siglo XX, esta lógica exterminadora va a dar lugar a una especie de etnocidio modernista en aquellos países donde no había cumplido su misión civilizadora. Ya no se trata de la extinción de las personas, sino de la extinción de las identidades. Mediante un transformismo cultural, los indios, para ser ciudadanos, deben dejar de ser indios. Los indios, para adquirir los derechos de la república, lo tienen que hacer ya no en tanto indios, ni en tanto indígenas, ni en tanto pueblos, ni en tanto culturas, sino en tanto ciudadanos, en tanto mestizaje cultural y político. Se trata, no cabe duda también, de una nueva forma, eufemistizada, de la dominación de unas identidades por otra, la dominante: la llamada crisol o fusión de todas, el mestizaje, que no es más que el dominio de un tipo de identidad sobre las otras, que han tenido que esconder, para sobrevivir y adquirir derechos, su existencia como identidad.

Una otra manera más reciente de buscar unificar o de articular es el multiculturalismo residual, que vino básicamente de la mano de la lógica y de los modelos neoliberales a partir de los años 70, 80 y 90 en América Latina. Se trata del encierro en reservas, más o menos habitables y reconocidas con derechos, de aquellas identidades resistentes. Se habla de minorías que hay que preservar en cuanto a sus derechos y a su territorio en lugares residuales de la república, allá donde no estorben, donde no perjudiquen el destino que tiene el resto del país.

Estas cuatro formas de unificación o de articulación, no cabe duda, se trata de formas de cohesión fallida. La muerte deja el hueco social; el mestizaje y el reservismo generan un resentimiento y una inferiorización histórica que a la larga amputa la vitalidad social. No es posible encontrar en ninguna de las cuatro formas democratización cultural, mucho menos de hegemonía duradera. En todo caso, la nación que se constituye mediante estas formas de inferiorización, de negación o de exclusión de lo indígena, serán naciones unificadas pasivamente, y siempre bajo sospecha de negación y de discriminación de su propio horizonte interior (es decir, las naciones indígenas). A este tipo de nación, sospechosa y avergonzada de su horizonte interior, le corresponderá un tipo

de Estado aparente. Es decir, un Estado que solo logra representar y articular a unos fragmentos, a unos pedazos de la sociedad, desconociendo o marginando la representación estatal de los otros componentes del Estado. Con este tipo de constitución nacional pasiva y de construcción estatal aparente, la paz social será siempre una tregua temporal que garantiza la guerra permanente de pueblos e identidades dentro del Estado. La inestabilidad política, el faccionalismo regional, la debilidad institucional –tan propia de muchos países de América Latina– no son pues las causas de la fragilidad estatal, sino, en todo caso, los síntomas de unos Estados que hasta hoy incluso no han podido enraizarse en su propio horizonte interior.

Estos límites y contradicciones de la unificación social de los Estados latinoamericanos se vuelven más complejos cuando uno ve que de lo que se trata no es solamente de la unificación de pueblos, naciones y culturas, sino que también de lo que se trata, y lo que la sociedad requiere, es una unificación de civilizaciones yuxtapuestas (es decir: modos de producir, sistemas políticos y modos de representar la sociedad diferenciados que aún persisten en nuestras propias sociedades). Y es que en América Latina se da una doble complejidad de su condición social: no solamente somos Estados con varias naciones en su interior, sino que somos Estados con varias civilizaciones en su propio interior. No es lo mismo nación y civilización, no es lo mismo nación indígena que civilización. Puede haber componentes de la nación indígena que han entrado en procesos de modernización; y puede haber otros componentes de las naciones indígenas que aún preservan modos de producir la riqueza, modos de representar la sociedad y sistemas políticos diferenciados de lo que hoy llamamos como la modernidad. No es posible entonces una modernidad propia, de democracia radical, y una unificación óptima entre Estado y sociedad, sin una arquitectura societal que articule naciones indígenas y estructuras civilizatorias diferentes en el marco de un Estado que obligatoriamente tendría que ser, en ese caso, revolucionario y plurinacional.

El gran problema de los Estados latinoamericanos desde su fundación es entonces esta incompletitud societal: unificación de pueblos y articulación de civilizaciones existentes hoy en nuestra vida cotidiana. Incompletitud social que, al buscar ser sustituida recurrentemente por el autoritarismo, no solo mutila los procesos de democratización y de construcción duradera de hegemonía, sino que ahonda las fisuras históricas entre Estado y composición social del territorio.

Pero ¿qué sucede cuando la búsqueda de unificación democrática y horizontal de naciones, pueblos y sociedades viene de la mano de quienes precisamente fueron excluidos del imaginario de la nación y de los mandos estatales?

Esto es: de los propios pueblos indígenas. No solamente, en este caso, estamos ante el surgimiento de una propuesta de un tipo de ciudadanía plurinacional o plurisocietal, sino también ante la reinvención de lo que habremos de entender por nación y por Estado. Esto es precisamente lo que ha sucedido en Bolivia en los últimos diez años, mediante una lucha colectiva y social desplegada para la instauración de un tipo de Estado plurinacional a través de un proceso constituyente.

¿Qué es un proceso constituyente a la luz de la experiencia boliviana? Es una intensa trama social que, en un período histórico relativamente prolongado, se propone refundar las condiciones y posibilidades pactadas de la existencia social entre los distintos grupos. En términos esquemáticos, podemos decir que un proceso constituyente, en primer lugar, es un momento de visibilización dramática de las fisuras, de aquellas fallas tectónicas que tiene una sociedad, de aquellas contradicciones que atraviesan la constitución interna del viejo orden social, de las viejas tolerancias morales entre gobernantes y gobernados. En segundo lugar, un proceso constituyente es un momento de intensas luchas sociales, no solo contra los agobios y las privaciones cotidianas que soporta la sociedad, sino también contra las relaciones de dominación profundas y de larga data que han quedado cosificadas como instituciones y como sentido común duradero de cada país. En tercer lugar, es un intenso período de luchas abiertas entre distintos sectores sociales que despiertan a la vida pública con la voluntad, la propuesta y la fuerza de masa como para proponer al resto de la sociedad modos conjuntos y pactados de resolución de esas fracturas tectónicas que se visibilizan. Es un período extraordinario de la vida política de los pueblos. Por ello, es también entonces un período histórico de constitución de sujetos sociales que invaden, reconfiguran el campo político nacional, que reestrucuran la vieja estructura caracterizada por la pasividad y la somnolencia de la población. Un proceso constituyente es por eso también la proliferación de propuestas, iniciativas, consignas, frases, capaces de disputar crecientemente el entusiasmo y la esperanza de sectores populares anteriormente pasivos y tolerantes al régimen existente, y que ahora, de manera abrupta e inesperada, comienzan a articular sus expectativas de vida y de destino en torno a estas nuevas esperanzas, acontecimientos, grupos activos, y por supuesto, a nuevos liderazgos que personifican la credibilidad y la viabilidad de las esperanzas.

El pueblo no solo lucha porque sufre, no solo lucha porque tiene carencias. Ha de luchar porque sufre, porque tiene carencias, y porque cree que es posible superar las carencias y los sufrimientos en torno a un conjunto de acciones, a líderes y a propuestas que articulan el entusiasmo y la iniciativa colectiva. Un

proceso constituyente es, por todo ello, más que la lucha por el gobierno, más que una ley o una convocatoria; es la autoorganización de una parte sustancial de la sociedad que admite que ya no es tal sociedad, que ya no quiere ser más una parte dominada, tolerante o silenciosa de esa sociedad, y que al hacer esto se ve obligada a enfrentarse contra quienes hicieron de ella una parte dominada y sumisa de la propia sociedad. Un proceso constituyente es pues el derrumbe de los esquemas lógicos y morales primordiales con los que la mayor parte de la sociedad dominada organiza su vida rutinaria y cotidiana. Por ello, un proceso constituyente es también el derrumbe de las certidumbres institucionales y el cierre de los viejos horizontes movilizadores que garantizaban la complicidad moral entre gobernantes y gobernados; es una conflagración social en torno a lo que se va a entender por lo común de una sociedad, en torno a las reglas, a las jerarquías y a los modos de convivencia aceptables entre las personas, y que se asumen como necesarias para la convivencia de larga duración entre los distintos grupos sociales. En sentido estricto, un proceso constituyente es pues luchas por una nueva hegemonía histórica, por una configuración de un nuevo yo colectivo del país; es decir, por lo que habremos de entender a partir de ese momento como la nación, lo nacional, lo colectivo, lo común.

Proceso constituyente y nación son pues distintas caras de un mismo acontecimiento que tiene como núcleo a la disputa por el modo de unificación de larga data de los componentes sociales que cohabitan en un mismo territorio estatal. Si la nación es un espacio territorializado de derechos colectivos, un espacio sustentado en unos bienes comunes (materiales y simbólicos) compartidos en función de correlaciones de fuerzas, una legitimación de una narrativa movilizadora de origen y de destino, entonces el proceso constituyente es un momento definitorio de la constitución del nuevo núcleo social y de los nuevos principios de cohesión y de visión del mundo en torno a los cuales el resto de la sociedad acepta ser convocada a organizar su vida en común. Proceso constituyente, constitución de nación y conformación de hegemonía histórica más sentido común de larga duración configuran los distintos componentes de un mismo acontecimiento histórico de las sociedades; es decir, podemos hablar de nación, de hegemonía histórica de larga duración y de proceso constituyente como sinónimos de un único acontecimiento que constituye las estructuras duraderas de la sociedad en un momento dado.

En Bolivia este proceso constituyente se dio, y aún continúa, a lo largo de diez años, y podemos decir que presenta al menos seis características generales, o seis momentos, o seis pasos que uno claramente puede diferenciar a lo largo de esos diez años. En primer lugar, la emergencia de la acción colectiva.

Hay permanentemente acción colectiva en la sociedad: movimientos sociales, sindicatos. Pero hay un momento en la sociedad en que la acción colectiva, esos sindicatos o nuevos sindicatos, emergen con mayor protagonismo, mayor fuerza, mayor irradiación territorial, con mayor capacidad de organización; y lo hacen de una manera que ponen en discusión, que visibilizan ante el resto de la sociedad esas fallas tectónicas que hoy se presentan como incómodas para continuar la vida en común. En el caso de Bolivia, fue la visibilización de "las dos Bolivias": la Bolivia colonial y la Bolivia de los indios. Y se lo hizo a través de discursos, de movilizaciones, de símbolos, de propuestas, de actos, que permitieron cuestionar hacia la sociedad (no solamente a los intelectuales y los políticos, sino al conjunto de la sociedad que anteriormente no se involucraba en esas temáticas), de los riesgos y de la evidencia de lo que estaba allí presente.

Un segundo momento de esta reactivación de la acción colectiva que comienza a irradiarse en torno a la visibilización de las fallas, de las fracturas tectónicas de la sociedad, es la emergencia de nuevas ideas-fuerza con capacidad de irradiación y de ocupación territorial. No es que las ideas articulan, es que en medio de los procesos de articulación y de acción colectiva emergen ideas que ayudan luego a la mayor articulación. Emergen un conjunto de frases, propuestas, iniciativas e incluso de personalidades que van dando cuerpo a la nueva situación social y a la nueva condición social emergente. No se trata solamente de fuerza de masa con ideas, o de ideas convertidas en fuerza material de masa, sino que se trata de ideas que comienzan a expandirse territorialmente, a disputar el sentido común, a disputar en las asambleas sindicales, en los debates universitarios, en el lenguaje periodístico, en la temática de los noticieros el viejo sentido común, las viejas frases, los viejos conceptos, las viejas tolerancias. Y comienzan a emerger frases, consignas, personalidades y acciones colectivas, despertando entusiasmo e interés de personas que anteriormente no se involucraban en esa temática, generando atracción y convocatoria de manera territorialmente expansiva.

Un tercer momento del proceso constituyente es lo que podemos llamar el *empate catastrófico*, usando a Gramsci. Se trata de un interregno en el que el viejo sentido común, de tolerancias, de complicidades naturalizadas, de discursos, de palabras, tiene una competencia: otras palabras, otros discursos, otros personajes, otro tipo de acciones, que le están disputando la credibilidad, la aceptación y la convocatoria social. Empate catastrófico: no es un tema de acción militarizada, no es un tema de poder dual (usando la vieja terminología leninista), se trata de una confrontación de sentidos comunes, de ideas-fuerza, de proyectos de sociedad, capaces de disputar el entusiasmo, la atención de sectores

sociales frente a las viejas ideas, las viejas frases, las viejas palabras. Ejemplifico en Bolivia: hasta el año 2000 dirigentes sindicales, profesores universitarios, comentaristas de televisión, el ama de casa que va al mercado y ve telenovela, creían que el libre mercado era la mejor opción para su carrera, para el destino de su hijo; creían que la lógica emprendedora de la privatización generaba más recursos para el país, era lo mejor para las personas, atraía capital y recursos del extranjero que tanta falta hacen para que el profesor tenga salario, para que el profesional tenga trabajo, para que el hijo tenga destino y futuro. Sentido común de época: privatización, inversión extranjera, emprendedurismo. En Bolivia ese sentido común iba desde las élites dominantes hasta los sectores populares, la familia, la televisión, la radio, el periodista. Pero de pronto otras ideas comienzan a despertar el interés; otras ideas, otros mensajes, otros discursos, otras palabras, otro sentido común comienzan a atraer la atención de la gente, a generar debate, y no solamente en el ámbito de los profesores universitarios, de los políticos de la Asamblea, sino fundamentalmente en el ámbito de los medios de comunicación, de la constitución de opinión pública segmentada, de los sindicatos, de los gremios o de las comunidades. Se trata de un otro sentido común, y con capacidad de movilización, de convocatoria. Empate catastrófico: porque se trata de dos órdenes lógicos y morales de la sociedad diferentes y en confrontación; órdenes lógicos de la vida cotidiana, órdenes morales de la vida familiar, de las expectativas personales, que comienzan a enfrentarse como opciones de vida, y que comienzan a escindir las opciones de la persona de la calle: del comerciante, del transportista, del obrero, del albañil, del estudiante... Empate catastrófico. Cuando esto lleva a irradiarse al ámbito de la acción colectiva, y esa movilización se irradia, se articula y se unifica, lo que antes era disperso y rutinario se vuelve articulado y extraordinario… Empate catastrófico. Es un tema de confrontación de ideas y de fuerza colectiva que da este empate catastrófico. Es decir, están en disputa dos órdenes lógicos, dos órdenes morales de la sociedad, ninguno de los cuales se impone ni derrota al otro. Y pueden pasar meses, años, y la sociedad queda ahí, en medio de esa disputa frente a la cual hay que tomar partido, frente a la cual no es posible ser indiferente, frente a la cual se tiene que optar.

Un cuarto momento del proceso constituyente boliviano: a la política de privatización que había dominado veinte años el imaginario colectivo de clases dominantes y dominadas, la emergencia del concepto de nacionalización de los recursos naturales; al concepto de pactos partidarios, el concepto de movimiento social como lugar de ejercicio de derecho político y de participación política, es decir, como lugar de ciudadanía; al concepto de mestizaje y blanqueamiento

social, el concepto de gobierno de indios, pueblos indígenas. Se trata de ideas-fuerza que despiertan entusiasmo, que articulan, que movilizan, que comienzan a ser usadas en las pancartas, en los discursos, en los debates, en los escritos, en los comentarios cotidianos; es decir, es un otro sentido común que comienza a emerger. En medio de este empate catastrófico, un cuarto momento sería la posibilidad de victorias temporales, victorias regionales temporales de este nuevo sentido común: abrogación de una ley mediante la movilización, victoria electoral de un partido o de una organización política en el parlamento, aprobación en el parlamento y en las calles de alguna iniciativa colectiva anteriormente imposible de ser tomada en cuenta en los marcos de la pasividad impuesta por el orden neoliberal. Hablamos entonces de victorias parciales, tanto de carácter social como electoral. Pero aún no ha sido resuelto el tema del poder.

Un quinto momento de un proceso constituyente es lo que denominaríamos un *punto de bifurcación*. Es un momento a partir del cual del caos nace el orden. De la confrontación y pugna del empate catastrófico nace el ADN de un nuevo período histórico. Es un momento específico, preciso, que puede ser fechado, fotografiado. Ninguna sociedad ha de poder movilizarse ininterrumpidamente y permanentemente. Solo en la imaginación y en los libros uno puede escribir eso. La realidad muestra que ninguna sociedad puede movilizarse permanentemente, hay ciclos de movilización y ciclos de reflujo. El punto de bifurcación es el momento en que tiene que definirse ese empate; la sociedad no puede vivir dividida ni escindida permanentemente. La escisión da lugar a la visibilización de contradicciones, pero esas contradicciones tienen que encontrar una forma real o aparente de solución, ese es el punto de bifurcación: el cierre del empate catastrófico. Tiene que dirimirse cuál de los sentidos comunes, de los bloques históricos, de los conglomerados sociales tiene la capacidad de irradiación al resto de las colectividades en torno a los cuales organizar la vida política, económica y social. El punto de bifurcación es un momento de fuerza. Estuvo precedida por luchas culturales, por movilizaciones sociales, por largos procesos de construcción de hegemonía discursiva, de transformación moral e intelectual de la sociedad, pero la bifurcación es fuerza desnuda, fuerza bruta. Son los ejércitos que se enfrentan o que se miden, y alguien tiene que abdicar o ser derrotado, no hay posibilidad de transacción o de tregua. La sociedad debe tener el nuevo orden, las nuevas reglas lógicas, morales e institucionales de la convivencialidad. El punto de bifurcación es un momento de conflagración física, bélica, en democracia, pero que se dirime por la fuerza, o al menos por la exhibición de la capacidad de los ejércitos potencialmente movilizables de los sectores contrapuestos. Le he llamado yo el "momento robesperiano" de toda

revolución (sin ninguna alusión a la guillotina, por supuesto). Es posible que en el punto de bifurcación la sociedad retroceda, retome y se aferre al viejo orden, que se lo siente malo pero creíble, agresivo pero tolerable. Es una posibilidad teórica, pero también el punto de bifurcación es el momento a partir del cual puede darse lugar al nuevo orden, a la nueva organización, a los nuevos pactos jerárquicos (porque todo pacto significa también una forma de jerarquía legitimada) en torno a los cuales la sociedad va a articular su vida, su horizonte, sus creencias, tanto de las familias como de las personas que componen esas familias.

El proceso constituyente en Bolivia se inició en el año 2000, mediante grandes bloqueos de caminos en el altiplano y en el Chapare, una guerra de una región por recuperar el control del agua que estaba siendo entregada a empresas extranjeras; era un rayo en un cielo despejado, el inicio de una nueva época. Año 2000, 2003, 2004, 2005: irradiación territorial de estas fisuras (indígenas, regiones, colonialismo); debate colectivo de sectores anteriormente ausentes de las discusiones sobre estas temáticas como parte de la vida cotidiana; movilización de sectores en torno a estas banderas; victoria electoral de 2005. En el 2008, punto de bifurcación: en el caso de Bolivia, la derecha, los sectores conservadores, buscaron tumbar al presidente Evo que había ganado las elecciones dos años atrás con el 54% de los votos, propusieron por primera vez en la historia de Bolivia el revocatorio de mandato, llevaron adelante referéndums ilegales en sus regiones, tomaron instituciones, asesinaron dirigentes, quemaron instituciones del Estado en una idea de dividir Bolivia entre Oriente y Occidente para restringir el poder del gobierno a la parte occidental y toda la parte oriental mantenerla bajo el mando de los factores tradicionales de poder. De hecho, como hoy, 7 de septiembre, comenzaba la toma de instituciones del año 2008 en estos sectores del Oriente boliviano. Era una disputa: o bien se gana, o bien se pierde, es un hecho de fuerza. La derrota del referéndum fue el primer paso. En vez de obtener 54%, el presidente Evo obtuvo 67%; y en vez de caer en la provocación de la violencia que lanzaron los sectores conservadores, ellos solos, mediante el uso de la violencia se desgastaron, se deslegitimaron, perdieron base social, y en un momento de encierro el Estado reaccionó mediante también otra acción de fuerza, pero en este caso amparada en la legalidad y no solamente en la legitimidad. Y esa otra acción de fuerza, la retoma de las instituciones y de las zonas donde se había creado una especie de poder dual o paralelo, cerró el momento del punto de bifurcación.

A partir de entonces, y este es el último momento del proceso constituyente, hablamos de una expansión territorial de las nuevas hegemonías. Se cierra el debate, se cierra la confrontación visible, aunque la confrontación social de

manera regulada, previsible y rutinaria continuará, pero en el marco de los órdenes establecidos por la nueva correlación de fuerzas y por el nuevo bloque de dirigencia de la sociedad. Hablamos entonces de que la expansión territorial de la nueva hegemonía presupone el triunfo de unos órdenes lógicos, de unos órdenes morales, de unas ideas-fuerza articuladoras de la acción colectiva, de una correlación de fuerzas que se vuelve institución en leyes, constitución, normas, decretos y formas de administrar el presupuesto general del Estado; y a partir de ese momento, la expansión general a otros territorios. Hablamos entonces de una especie de combinación: Gramsci, lucha cultural de larga duración; Lenin, derrota del adversario; nuevamente Gramsci, rearticulación e incorporación del derrotado en tanto desorganizado en el nuevo orden social. Gramsci, Lenin, Gramsci, digámoslo así, marcaría la fórmula de constitución de un proceso constituyente victorioso.

Este es el proceso, los pasos del proceso constituyente que dieron lugar a una nueva constitución marcada por la ampliación de derechos, por el reconocimiento de nuevas facultades sociales. Pero quizás el punto neurálgico de la nueva constitución es el tema del reconocimiento de la plurinacionalidad de Bolivia. ¿Qué es la plurinacionalidad, en cuanto Estado y en cuanto ciudadanía (Estado plurinacional, ciudadanía plurinacional)? Es, en primer lugar, el reconocimiento de las naciones indígenas en tanto naciones; no solamente en tanto idiomas, pueblos, tradición o historia, sino en tanto naciones preexistentes a la república y en tanto naciones existentes actualmente. ¿Qué significa el reconocimiento de naciones en la constitución? El reconocimiento de su identidad, de derechos colectivos de la nación. La nueva constitución introduce por primera vez derechos colectivos. Hasta entonces, nuestra constitución reconocía los derechos individuales: derechos jurídicos, políticos, sociales, propios de las constituciones liberales de los siglos XIX y XX. E incorpora:

- los derechos colectivos de las naciones indígena-originario-campesinas;
- el reconocimiento de los idiomas indígenas como idiomas oficiales del Estado;
- el establecimiento de la obligatoriedad de todo funcionario público del aprendizaje de al menos un idioma indígena para el ejercicio de su función pública (desde el portero hasta la máxima autoridad, desde el ámbito civil hasta el ámbito militar y armado; el idioma indígena lo puede escoger la persona dependiendo del lugar donde nació o de donde ejerce su actividad laboral);

- la obligatoriedad de la enseñanza del idioma indígena en escuelas, en colegios, y como parte del currículum de la formación educativa de colegio y de secundaria;
- el reconocimiento de la justicia indígena-originaria en el ámbito de la presencia de la territorialidad indígena-originaria-campesina; y no se trata de una fusión, sino de una coexistencia de dos sistemas (el ordinario y el indígena), y cuando hay competencia, entrecruce de las dos jurisdicciones, en el ámbito de los derechos individuales se aplica la justicia ordinaria, y en el de los derechos colectivos la justicia indígena-originaria;
- el establecimiento de un régimen de autonomías indígenas, que justamente este mes va a haber un referéndum para la constitución de regímenes de autonomía indígena en el ámbito municipal, en las que, si el referéndum lo da por aprobado, en ese municipio el sistema de gobierno estará basado en la lógica indígena-originaria establecida en su propia carta orgánica;
- el reconocimiento a las naciones indígenas, que es el reconocimiento de la representación no solamente de los pueblos y las naciones en el parlamento nacional, sino también de los pueblos y las naciones con sus formas de elegir representantes en los parlamentos regionales (Bolivia tiene nueve parlamentos regionales, y en cada parlamento regional están no solamente los representantes de las naciones indígenas, sino representantes electos bajo usos y costumbres de las propias naciones indígena-originarias);
- y, por último, el continuo reconocimiento de las tierras comunitarias de origen (hasta el día de hoy se ha llevado adelante en Bolivia una transformación agraria que ha distribuido 46 millones de ha, de las cuales 24 millones corresponden a territorios indígena-originarios, 6 millones a sectores empresariales, y 17 millones a parcelas campesinas).

Este es el primer componente del reconocimiento de las naciones indígenas-originarias en la constitución y en la organización de sus derechos colectivos. Un segundo componente de la plurinacionalidad es la diferenciación de la nación estatal boliviana y de las naciones culturales. Se trata de una constitución que mantiene la unidad de la nación boliviana (no solamente del Estado boliviano, sino de la propia nación boliviana, fruto de los procesos políticos-culturales de mestizaje cultural y político de los últimos doscientos años), pero a la vez reconoce la identidad nacional al interior de la nación boliviana de las identidades nacionales indígenas. Por eso, nación estatal y nación cultural. Un componente de la nación indígena es miembro de su nación con derechos

colectivos en tanto nación indígena aymara y quechua, y es miembro de la nación boliviana en tanto portador de derechos individuales. Se trata de una identidad compuesta, indígena y estatal.

Y un tercer componente de la plurinacionalidad es el propio proceso de indianización de la identidad boliviana. No solamente entonces es el reconocimiento de la nación indígena, sino que es la indianización de la nación boliviana. La burocracia del Estado boliviano, según el último censo que se ha hecho, en un 48% está compuesta por personas provenientes de una nación indígena-originaria. La modificación de la narrativa estatal (símbolos, historia, héroes, acontecimientos) lleva la formación de la identidad boliviana a sus raíces, más allá de 1825. Y por último, gobierno de movimientos sociales a la cabeza del movimiento indígena; es decir, no solamente la presidencia indígena, los ministros indígenas, el parlamento que en un 55% está compuesto por representantes de sectores sociales, sino también la participación de los movimientos sociales indígena-originario-campesinos que se llama "Pacto de Unidad": confederación de campesinos, confederación de mujeres Bartolina Sisa, interculturales, pueblos indígenas del Oriente y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) de tierras altas, que conforman algo así como la estructura decisional del Estado en cuanto a las principales acciones que se toman al nivel del ejecutivo.

La plurinacionalidad boliviana es entonces no solamente el reconocimiento de la nación indígena, sino que es la reinvención de la propia nación boliviana. Por eso decíamos que un proceso constituyente es una manera de construir la nación, de redefinirla. La nación boliviana ha tenido tres etapas, correspondientes a tres bloques históricos. Lo que hoy entendemos como nación boliviana es distinto a lo que se entendía hace treinta años, y es distinto a cómo nació.

La identidad nacional boliviana nació como una identidad que agrupaba a hacendados y propietarios mineros. Los indios no eran miembros de la nación, no tenían derechos, no podían votar, no podían ser elegidos; no eran la nación, eran su frontera interior. Había que exterminarlos, decían ellos, o había que civilizarlos; en todo caso, no se podía ser boliviano en tanto indígena, para ser boliviano había que desindianizarse.

La Revolución del 52 trajo una otra idea de nación. Ya no esta idea de nación escindida: los bolivianos y los no bolivianos son partícipes del mismo territorio, los primeros en condición de dominantes (patrones y dueños), los segundos en condición de dominados. La nueva idea de nación emergente del proceso nacionalista de los años 50 fue articulada en torno al mestizaje, ya no a la separación. Todos deberíamos formar parte del mestizaje, todos teníamos

que ser mestizos. ¿Y qué era ser mestizo? Era dejar de ser indio, dejar de hablar aymara o quechua, dejar de reinvindicar tus héroes, dejar de practicar tus hábitos colectivos; es decir, bolivianizarse. ¿Y qué era bolivianizarse? Ser castellanohablante, pequeño propietario parcelario y vinculado al mercado. El ideario del mestizaje caracterizó este período entre los años 50 hasta los 80.

El interregno neoliberal creó este multiculturalismo segregacionista. El Estado plurinacional es el reconocimiento de una identidad común a todos y de identidades nacionales indígenas al interior de esta identidad general que, a la vez, va indianizándose. Es una solución inédita por lo que he leído: indianización de la nación, reconocimiento de naciones indígenas. Es un doble proceso en simultáneo. Esto ha permitido a Bolivia cerrar esta fractura histórica, esta falla geológica desde nuestra formación. El problema del Estado boliviano era qué hacer con los indios, siempre visto como problema, como enigma, como rezago. ¿Qué hacer con los indios? Y la respuesta la dieron los propios indios, los propios indígenas. Qué hacer con los bolivianos fue la respuesta de ellos, ya no qué hacer con los indios. Y el resultado es esta articulación: derechos colectivos, indianización de la propia identidad superior, de la propia identidad mayor. Esto ha permitido a Bolivia un proceso de cohesión inédita, que en el fondo es una fuerza productiva colectiva, una fuerza productiva comunitaria. Esta manera de resolución de la coexistencia de pueblos y de naciones indígenas con no indígenas le ha permitido a Bolivia una manera de unificación de criterios y de horizontes que en poco menos de diez años ha transformado la cara de nuestro país. No solamente ha permitido un hecho de justicia: un presidente indígena; un hecho de necesidad: derechos colectivos indígenas; un tema de historia: historia indígena como parte de la narrativa propia de la nación boliviana; es decir, no solamente ha permitido resolver la temática colonial que es esta fisura tectónica que generaba las tensiones, las conflictividades y las inestabilidades sociales tan propias de la sociedad boliviana a lo largo de los años anteriores, sino que ha permitido que la sociedad unifique criterios en torno a un destino común compartido y junte fuerzas en torno a ese único destino común. No se explicaría de otra manera sino cómo Bolivia ha podido lograr en diez años que el 20% de su población salga de la extrema pobreza. O que mientras México, por ejemplo, en los últimos quince años ha crecido el 120% su PIB, Bolivia en los últimos diez años haya crecido el 400%. No se explicaría este optimismo histórico que caracteriza hoy a un país anteriormente conocido por su actitud más quejumbrosa frente al resto de América Latina. Y es que es la articulación de lo que somos: es el horizonte interior visibilizado, reconocido como horizonte interior, y que habilita un horizonte de porvenir hacia adelante.

Por último, este modo de unificación horizontal de naciones y de civilizaciones (porque no solamente he hablado de reconocimiento de derechos culturales, sino de sistemas políticos diferenciados pero articulados –elección por usos y costumbres y elección por democracia y voto representativo; justicia ordinaria y derecho individual, y justicia comunitaria con su forma y su lógica de entendimiento de lo moralmente aceptable y sancionable–; no solamente estamos hablando de derechos lingüísticos como es propio del debate multicultural en Canadá y Europa, sino de derechos civilizatorios, de sistemas políticos diferenciados que encuentran mecanismos de articulación y no de jerarquización y confrontación) ha sido posible a partir de dos temas: la base material y el horizonte de época. La base material de todo este proceso obligatoriamente ha sido la nacionalización. No podría entenderse esta Bolivia contemporánea que multiplica por cuatro su PIB en diez años, que logra un proceso de entusiasmo colectivo y movilizador (con conflictos internos, no es una taza de leche, el resultado de un proceso constituyente no es la paz social absoluta; es la conflictividad, pero es una conflictividad regulada en unos marcos, previsible en unos marcos de interpretación del orden social), sin su base material. Es posible la plurinacionalidad porque a la vez hay nacionalización; es decir, hay una sustentabilidad de estas decisiones, un reconocimiento de la soberanía frente a los poderes externos, una reafirmación de la soberanía, y por lo tanto, de la autodeterminación económica frente a los poderes externos. Bolivia ha nacionalizado su gas, su electricidad, sus telecomunicaciones, el agua; es decir, ha nacionalizado los ejes fundamentales de la generación de riqueza del país. Y al hacerlo, ha creado un conjunto de disponibilidades de recursos no solamente para la reproducción ampliada de las decisiones económicas, sino para procesos de igualación social y para convertir la autonomía y los derechos indígenas no solamente en un postulado de la constitución sino en un hecho material, financiado y sostenido por recursos públicos. Eso hubiera sido imposible si no se hubieran llevado a cabo los procesos de nacionalización, que en el fondo también es una manera de recuperación de la autoestima de lo que un país es, de lo que un país puede y de lo que un país es capaz de generar y de disponer a partir de lo que es. Los procesos de desnacionalización son también procesos de vaciamiento espiritual de la nación, y no es posible construir ni nación homogénea ni nación compleja sin una base material que permita la viabilización de estos encuentros complejos de sociedades y de civilizaciones.

Un último punto presente en lo índigena-originario-campesino es lo comunitario. Al menos el presidente Evo y yo no hemos venido a administrar un capitalismo más humano. No hemos venido a generar un Estado de Bienestar

en el marco del orden capitalista dominante con derechos colectivos. No somos los administradores del capitalismo, hemos peleado y seguiremos peleando por su transformación. Y la clave del horizonte socialista en el proceso constituyente boliviano es lo comunitario: las tierras comunitarias, la rotación de cultivos comunitarios, la organización comunitaria de la distribución (de tierras, de agua, de fuerza de trabajo), la asamblea, la decisión comunitaria de autoridades. Es decir, en lo local está la semilla. Para nosotros, esta es la clave de la continuidad del proceso constituyente.

Es posible que el proceso constituyente boliviano se cierre como una simple irradiación de un nuevo orden estatal; es posible que el proceso constituyente siga como un continuo y cíclico proceso de transformación de la economía, de la sociedad y del propio Estado. Y eso radica en la fuerza comunitaria que anida en la sociedad, reconocida por la constitución y que es el punto de partida para imaginar la sociedad boliviana más allá del Estado. Porque el Estado, por mucho que sea dirigido por indígenas, por revolucionarios, es Estado; es decir, es monopolio, es concentración y apropiación de bienes colectivos, de usufructo colectivo, si no, no sería Estado. La posibilidad de ir más allá del Estado está en lo comunitario. No es que el Estado hay que dejarlo. El Estado ha sido imprescindible para ayudar a construir el nuevo orden, para derrotar a las fuerzas conservadoras, para generalizar derechos, distribuir riquezas y superar la pobreza. Ha sido necesario el Estado (entendido como fluido, como correlación de fuerzas). Pero también ese Estado es un límite. A la larga el Estado mismo es un límite, porque sigue siendo monopolio. Y si hemos de imaginar la sociedad como comunidad ascendente, hay que imaginar la sociedad, la transformación y el proceso constituyente más allá del Estado, por fuera del Estado. Es una contradicción en un gobernante, que es funcionario de Estado, pero que también está pensando en ir más allá del Estado. Pero de eso se trata, de asumir la contradicción y de vivirla. Solo es en esa contradicción que el proceso constituyente boliviano podrá dar un siguiente paso, más allá de lo conocido hasta hoy, más allá de la mera gestión eficiente de una sociedad en el orden internacional prevaleciente. ¿Será posible? Quién sabe. Pero al menos ese es nuestro deseo. Muchas gracias.

3. La descolonización del poder en Bolivia*

Muy buenas tardes a todos ustedes. Quiero saludar inicialmente de manera muy respetuosa y agradecida al rector de la Universidad Nacional de San Martín, el compañero Carlos Ruta. También quiero saludar a un gran amigo y compañero de Bolivia y toda América Latina, el excanciller Jorge Taiana. Me siento honrado de estar frente a usted, compañero Taiana. Igualmente agradezco a nuestros queridos embajadores, a nuestra embajadora Leonor Arauco Lemaitre, a los embajadores de las hermanas repúblicas de Venezuela y de Cuba. Agradezco a mi querido profesor, Emir Sader, y a cada uno de los profesores y estudiantes de esta hermosa universidad. Agradezco a los compañeros de La Cámpora que están allí y a esa extraordinaria barra, ruidosa, combativa, emotiva del Movimiento Evita. Muchas gracias. Me estoy anotando las canciones para ir a cantar a Bolivia, tienen mucha fuerza. También permítanme agradecer a los compañeros de Bolivia que han venido aquí, mis compatriotas, mis hermanos, mi piel. Muchas gracias.

Recibo este doctorado *honoris causa* con mucha humildad y profundo agradecimiento. Lo recibo pensando no tanto en mi persona sino en mi país. Uno no es nada, uno no es nada sin el agua que bebe, sin el pan que consume, sin el alimento que digerimos, sin las palabras que nos acurrucan, sin los miedos y las alegrías de la familia y el barrio que nos forman, sin las esperanzas y los sueños del pueblo que nos educa, que nos enseña y que nos forma. El ser humano es nada, el pueblo lo es todo. Cualquier idea, creatividad, acto y acción que los seres humanos llevamos adelante (buenos o malos) tiene un fundamento, una fuente: su barrio, su pueblo, su historia, sus gustos, sus esperanzas, sus raíces.

* 6 de octubre de 2012. Presentación en la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=lKkPEQb4afY&ab_channel=UNSAMSanMart%C3%ADn.

Es en la tierra donde están los saberes. Es en la piel de la gente donde están los conocimientos. Es en el alma de la historia de cada uno de nuestros países y regiones donde se anida lo fundamental de nuestra existencia. Al margen de esto, los seres humanos acumulamos (tenemos una casita, un carro, una profesión) pero no somos nada. Solo cuando nos adherimos, solo cuando nos sumergimos en quienes nos han cobijado como humanos (el pueblo, la comunidad, las colectividades y su historia) es que los hombres y mujeres nos volvemos algo importante. Por sí mismos somos irrelevantes y nuestra existencia puede pasar desapercibida sin que nadie extrañe si estuvimos presentes o no en un momento de la historia, pero cuando el ser humano (como profesional, trabajador, campesino, obrero o estudiante) se adhiere al palpitar de la historia colectiva, el sentimiento de pertenencia se agranda y las fuerzas íntimas y vitales que están cobijadas en nuestras almas pueden desplegarse con el ímpetu que deja huella en la historia.

Me han dado a mí un reconocimiento que agradezco muchísimo, muchísimo, pero digo: ¿Yo qué soy? Nada. En verdad, ese reconocimiento que me ha entregado el rector Carlos lo asumo como un reconocimiento a esos hombres y mujeres de nuestra patria. A esa gente sencilla, de piel cobriza que tanto ha sufrido y que ahora tanto está haciendo para cambiar nuestra patria, nuestro continente y el mundo. Ustedes me han entregado un reconocimiento para ellos.

Quiero hablarles brevemente de esos hombres y mujeres humildes y trabajadores, como somos los bolivianos, de lo que está haciendo ahora ese pueblo. Quiero contarles con orgullo y admiración lo que ese pueblo viene construyendo desde tiempo atrás a la cabeza de nuestro presidente Evo, que es otro trabajador, campesino e indígena.

Quiero hablarles, en breve, de cómo es que después de muchos años, décadas y siglos en los que la inmensa mayoría de mi país había quedado excluida de los sistemas de toma de decisiones por su vestimenta, idioma y origen (esa inmensa mayoría urbana y rural, que no tenía acceso a los sistemas de decisiones de poder en la economía, en la política o en la cultura) y que era considerada como el resabio de una vieja época pasada, residuos de viejas culturas en extinción, estorbo a la modernidad y al desarrollo de mi país, seres sobre los cuales se dudaba de su conciencia y su espiritualidad. Esa gente, ese 80% de los bolivianos, hoy se ha vuelto poder, mando y conducción de mi país.

Han tenido que pasar quinientos años, desde la muerte de Manco Inca, el último de los descendientes de la estructura de mando incásica. Alrededor de 1530 o 1540 se asesina a él y a toda su familia. Desde entonces pasaron décadas y siglos para que, como decía el rector, esos hombres y mujeres que

no solamente están aquí y son dueños de lo que está aquí, sino que son la raíz de lo que está aquí (el movimiento indígena, campesino y popular boliviano), hoy no solamente tienen el conocimiento de su papel en la historia, sino que hoy conducen la historia de mi país. Hoy en Bolivia los indígenas gobiernan. Quiero decir que yo, que no soy indígena, ni me atribuyo nada de lo indígena, me siento muy orgulloso de que un indígena me conduzca y dirija.

A eso estamos llamando la "descolonización del poder". Antes el poder en mi país se medía por la blancura de la piel. A más blancura de piel, más poder. A mayor europeización del apellido y de la vestimenta, mayor poder. A mayor desarraigo de nuestra historia, mayor poder. Esa era la Bolivia que estamos dejando atrás. Hoy la piel no cuenta, hoy la vestimenta no cuenta. Con Evo como presidente de origen indígena campesino, humilde y pastor de ovejas, en este tiempo puedo tener la piel más oscura o blanca, la vestimenta más de saco o de poncho, puedo usar zapatos o abarca; lo que cuenta ya no es ni el color de la piel ni la estirpe del apellido, lo que cuenta es el amor a la patria, el compromiso.

¿Cómo no sentirse orgulloso de vivir un tiempo así? Créanme, jóvenes, yo creía que iba a morir antes de ver un tiempo así. Habíamos peleado tanto. Nos habíamos hecho encarcelar, torturar, perseguir. Uno como revolucionario nunca piensa que va a vivir la victoria, piensa que será el que siga, el de la siguiente generación el que recoja el fusil (como el Che) para seguir conduciendo la batalla. Se dan las circunstancias de manera tan extraordinaria e imprevisible que la victoria se logra cuando estamos vivos, cuando estamos presentes. En lo personal soy un hombre realizado y profundamente agradecido con la vida porque me ha tocado vivir estos años de lucha, guerra, amor y victoria del movimiento indígena campesino que asumió y tomó el Palacio de Invierno (como decía Lenin), tomando la plaza Murillo, convirtiéndose en presidente, diputado, canciller, asambleísta, director. Aquellos que antes no tenían derecho de ingresar a la plaza, por su apellido y vestimenta, hoy son los dueños de la plaza principal.

Estamos luchando para descolonizarnos. Esto es una tarea grande y gigantesca. Los primeros pasos se han dado. Las estructuras de mando de mi país ya no se basan ni en la estirpe ni en el color ni en la vestimenta. Pero todavía quedan otros ámbitos de la colonialidad que los estamos desmontando gradualmente, como pensar que todo lo que viene de Europa o Estados Unidos es lo mejor y lo que uno tiene que buscar imitar. No. Poco a poco hoy nos miramos en lo que somos. Somos de piel morena, bajitos, tenemos otro alimento, hablamos otro idioma, tenemos otra historia, tenemos otros héroes, pero… ¿Saben qué? Nos

sentimos orgullosos de lo que somos y con lo que somos estamos cambiando Bolivia y queremos cambiar el mundo a partir de este, nuestro, autorreconocimiento de lo que somos. No queremos ser como otros, no deseamos ser como otros. No despreciamos lo que otros son. Lo valoramos, pero nos sentimos orgullosos de lo que tenemos: nuestra herencia, capacidades, laboriosidad, idioma, comida, historia, héroes, nombres. De eso nos sentimos orgullosos.

Sobre la base de esa autoafirmación, a fuerza de sentirse orgullosos de nuestra raíz, de la pollera de nuestra madre, de la comida de nuestro abuelo, del apellido de nuestro pariente, a partir de eso estamos construyendo una nueva Bolivia. Una nueva Bolivia en la que estamos recuperando la vitalidad y la fuerza de las distintas naciones y pueblos indígenas de nuestro país. No se olviden que en Bolivia más del 60% son indígenas y en ese 60% cohabitan treinta y seis naciones. Unas más grandes y otras más pequeñas: aymaras, quechuas, guaraníes, mojeños, trinitarios, yuracarés y chimanes... treinta y seis naciones.

Entonces, ¿cómo se construye un país, un Estado, una economía, donde las treinta y seis naciones y pueblos no solamente preservan su identidad, sino que también se hacen partícipes de un techo común? ¿Cómo mantener la unidad de la patria, pero manteniendo la diversidad de cada pueblo y cada región que habla otro idioma, tiene otros héroes, otra historia, otra cosmovisión de las cosas? A ese esfuerzo democrático y revolucionario de construir una casa común respetando la diversidad de las identidades de cada pueblo y nación le hemos denominado el Estado Plurinacional.

Eso es el Estado Plurinacional: un sentido de pertenencia a un yo colectivo que se llama Bolivia. Un yo colectivo común por el cual todos palpitamos tal como lo hicimos ahorita, cuando ustedes cantaron su himno y yo canté el mío, y que hurgó en lo más profundo de nuestros corazones los sentimientos de comunidad y pertenencia más amorosos que uno puede tener en la vida. Dentro de ese yo común que simboliza esta bandera tricolor está el reconocimiento y el respeto de cada una de las otras naciones: de la aymara, quechua, guaraní, trinitario, mojeño. Eso es esta whipala, esta también es la bolivianidad, pero vista desde adentro, desde el respeto de los pueblos en una misma articulación. La bolivianidad vista como una casa común. Por eso donde vamos llevamos las dos banderas: la de la casa común y la de las diversidades (la del movimiento indígena campesino comunitario: la whipala).

No son contradictorias, una se necesita a la otra. Una está dentro de la otra. Hasta antes de Evo eran banderas separadas y cada pueblo que no era reconocido por el Estado buscaba separarse y distanciarse. Hoy la bandera, el himno nos cobija a todos, pero sin necesidad de homogeneizar, destruir identidades.

Nos cobija reconociendo cada una de las identidades, en la cultura, el idioma, la territorialidad, los héroes, la historia, la cosmovisión.

Esta es la forma democrática de construir plurinacionalidad. La forma democrática donde cada nación indígena es reconocida como nación y con los mismos derechos de acceder al resto de las prerrogativas para acceder a los derechos como todas las personas sin tener que camuflarse. Anteriormente para acceder a derechos en mi país había que esconder la identidad indígena porque el Estado solamente reconocía un ámbito de homogeneidad. Hoy no. Hoy, al contrario, para acceder a derechos y reconocimientos, la identidad, la procedencia y el idioma se convierten en mecanismos de visibilización y de existencia de esos derechos. Este es el primer aporte que estamos haciendo a partir de nuestra experiencia colectiva como pueblo, a partir de un Estado Plurinacional que unifica, respeta y articula la diversidad de las identidades colectivas.

Paralelamente a ello, como país, estamos construyendo formas populares revolucionarias de democracia. Hemos pasado del régimen donde la democracia era entendida como elección de representantes cada cuatro o cinco años (lo cual es parte de la democracia pero que no lo es en su esencia, es solamente un mecanismo de institucionalización formal de participación) a una democracia continua, no programada cada cinco años para elegir gobernantes. Democracia continua, diaria, sistemática y recurrente para administrar el bien común, la *res* pública y el conjunto de los recursos.

Hace cinco o diez años en mi país un embajador extranjero, un presidente y un responsable de algún organismo internacional decidían en una casa lujosa qué pasaba con el gas, el petróleo, la energía, los minerales y la tierra. Eso nunca más en mi país. Hoy, para decidir lo que pasa con los minerales (como se han debido enterar recientemente), con el gas o el agua, participa la gente, la sociedad organizada, los movimientos sociales, los *ayllus*, las comunidades. Es más complicado y conflictivo porque hay que hacer coincidir el interés de una región con otra, de asalariados con artesanos, del Estado con el municipio. Tejer eso es mucho más complicado. Nos podemos pasar uno, dos o seis meses, marchas y movilizaciones, dinamita por acá y por allá pero, al final, esa riqueza que es de todos (el gas, el agua, el petróleo), se decide por todos, como siempre debió haber sido. A eso nosotros le llamamos "la democratización del Estado".

Bolivia está viviendo un profundo proceso de democratización del Estado por la profunda movilización de los movimientos sociales. El movimiento barrial, indígena, campesino, cooperativista, de transportistas, estudiantil. Movimientos, acción movilizada en una infinidad de estructuras pero que, en su acción colectiva, reflexión y movilización, recae el conjunto de las decisiones

que tomamos como país. No nos imaginamos de otra manera la democracia. No la imaginamos como la tranquilidad de un lago donde unas cuantas personas deciden el destino de muchos. Para nosotros, la democracia que reivindicamos, por la que hemos peleado, es en la que la gente toma decisiones, participa, exige, demanda, cuestiona, acuerda, colabora, define y decide.

En nuestro país estamos construyendo un Estado y un tipo de gobierno de movimientos sociales donde son las estructuras organizativas (sindicato, gremio y comunidad) las que tienen la última palabra. No es el voto individual entregado como cheque en blanco el que define o decide el destino de nuestra patria. Es la acción movilizada y ganada en las calles y articulada con otros sectores la que va construyendo los consensos. En este proceso de movilización y deliberación social, de congresos y asambleas, está claro que hay un núcleo articulador en la toma de decisiones: el movimiento indígena campesino.

Hoy, en Bolivia, el movimiento indígena campesino no solamente ha tomado el poder, sino que tiene la fuerza y la capacidad de articular negociadamente y unificar temáticamente el conjunto de las participaciones, decisiones e iniciativas de otros sectores. Es decir, estamos ante un régimen de hegemonía en el sentido gramsciano de la capacidad de dirigir y articular al resto. En este sentido, la boliviana es una experiencia, hasta cierto punto, inédita porque coloca al movimiento indígena campesino como centro articulador de la construcción de la nacionalidad y del Estado.

Complementariamente a ello, un tercer eje de trabajo que estamos haciendo en Bolivia es el de la "construcción de la soberanía". La soberanía no solamente como discurso y orgullo, sino entendida como hecho material. Hace diez años, en mi país, para construir una carretera o pagar salarios, los ministros tenían que viajar al FMI o al Banco Mundial o hacer fila en la embajada norteamericana para acceder a algún crédito. Eso ya no va más.

Yo quiero contarles dos infidencias. En Bolivia, su país hermano que queda a unos centenares de kilómetros, en el año 2005, en pleno palacio de gobierno, había una oficina de la CIA y en el Banco Central había un despacho del FMI. Esa era la lógica de cómo se administraba la cosa pública. Incluso en tiempos de Sánchez de Lozada, el hombre que privatizó toda la riqueza pública, los decretos llegaban al gabinete en inglés y había que esperar a que se tradujeran para que se dictaran. Eso no va más. El FMI, bien gracias, que se alquile un lugar o viva en el extranjero. El embajador norteamericano que haga sus fiestas, tiene todo su derecho, pero lo hemos expulsado.

Lo importante es que en mi país para no depender de una embajada o un organismo, hemos tomado una decisión fuerte y valiente que aquí también la

tomaron: hemos nacionalizado el gas y el petróleo. Ahora es nuestro y en función de ese gas, petróleo, energía eléctrica, minas, telecomunicaciones y líneas aéreas que ahora Bolivia vive y no le pide a ningún imperio extranjero caridad ni compasión para pagar salarios ni para construir sus hospitales.

Estamos construyendo la base material de la soberanía, el control de los recursos, de la riqueza, de los bienes colectivos y públicos que son de todos. El agua, los minerales, el gas, el petróleo, las ondas electromagnéticas son de nosotros. No tienen dueño externo. Son de nosotros. Son patrimonio de los que nos formaron como país, los que estamos hoy vivos y de los que vendrán luego en las siguientes generaciones.

En esta construcción de soberanía, plurinacionalidad y democracia radical y comunitaria, los bolivianos miramos al mundo. Los miramos a ustedes, a los hermanos de Venezuela, Cuba, Ecuador, Brasil y les decimos: "No nos abandonen. Aquí estamos dando pelea para descolonizar, democratizar el Estado y comunitarizar el control de la riqueza". Los poderes externos y los privilegios de los que siempre tenían el mando por herencia y apellido son muy grandes aún. Buscan una manera de socavar los avances, han buscado una manera de matar al presidente Evo y lo seguirán haciendo en los siguientes meses y años.

No nos atemorizamos. No solamente porque confiamos en la fuerza y en el compromiso del pueblo boliviano, sino que confiamos en ustedes. Confiamos en Argentina, Brasil, Venezuela, Cuba, Ecuador y América Latina, que no nos dejen solos. Confiamos en que lo que estamos haciendo nosotros puede servir humildemente a lo que hacen ustedes, pero ante todo confiamos en que ustedes, estén donde estén (jóvenes, profesionales, patriotas), sigan luchando. Sigan esforzándose por cambiar su país, ampliar la democracia, garantizar la soberanía y, ante todo, para construir, así como esta whipala, con cada país una hermandad. Respetando la identidad, la experiencia y las formas organizativas de cada pueblo. Así es posible construir una hermandad política y estatal de carácter continental.

Argentina sola no cuenta en el mundo. Brasil, tal vez el 2%. Bolivia sola, ni hablar. No somos nada en un contexto mundial de poderes, circuitos y estructuras de dominación. Pero si sumamos Argentina con Brasil, Venezuela, Cuba, Bolivia, Perú; sumada esta estructura continental, influimos en el mundo. En su comercio, su economía, sus recursos naturales, su alimentación, en la política. Es decir, la salvación de Bolivia no está en Bolivia. La de Argentina no está en Argentina. La de Venezuela no está en Venezuela. Está en la hermandad latinoamericana, en la unidad.

Entonces, a mis hermanos argentinos les decimos eso. Véannos a nosotros porque nosotros los vemos a ustedes. Luchen por nosotros porque nosotros lucharemos por ustedes. No dejen solo al continente. En el continente está nuestro destino. No es cruzando el mar donde vamos a encontrar la solución a nuestros problemas. Es aquí, en nosotros, arriesgando y poneniendo el pellejo en lo que creemos como latinoamericanos. Como lo hizo el Che, pero con la diferencia de que nosotros podemos triunfar. Se han dado las condiciones objetivas y subjetivas de algo que fue imaginado por ese argentino que se adelantó a su tiempo y miró por debajo del pavimento décadas y siglos por delante. Aquí estamos sus hijos, los que miramos también el continente. Ustedes sus hermanos, sus compatriotas. Peleemos por este continente que se merece un mejor destino. Con seguridad tiene la potencia de conducir los destinos del mundo. Aquí hay vitalidad, juventud, riqueza, creatividad política, poderío intelectual y social. Podemos asumir una posición de vanguardia en las siguientes décadas. Todo va a depender de cómo nos comprometamos en lo que creemos, cómo trabajemos y luchemos por este horizonte común.

Saludo a ese horizonte, saludo a esos compromisos y es en función de ellos que depositamos los bolivianos y este humilde servidor su esperanza y su energía para cambiar nuestra querida patria y nuestro continente. Muchísimas gracias.

4. ¿"Fin de ciclo" en América Latina? Potencias y limitaciones de los gobiernos progresistas*

Muy buenas tardes a todos, muy buenas tardes a todas las personas presentes acá. Quiero en principio agradecer a esta multitud que ha venido acá a acompañarnos, de todo corazón estoy muy emocionado y muy agradecido por la presencia de ustedes.

Quiero agradecer profundamente a la Universidad Nacional de Santiago del Estero, a su rectoría, a su Consejo Superior, a sus autoridades, a sus decanos, a sus estudiantes, por supuesto agradecer a mis dos padrinos, a Daniel Filmus y Atilio Boron, que han tenido un acompañamiento y una generosidad extraordinaria de resumir mi obra. Agradecer a la Asamblea Permanente de Derechos Humanos que ha postulado mi nombre para llegar y acceder al doctorado. A las autoridades presentes, diputados, diputadas, senadores, dirigentes sociales, académicos, a todos.

Cuando venía de Bolivia le pregunté a Atilio: ¿qué sería bueno dialogar con el público presente? Y él me sugirió que trabajara el tema de la dificultad de los procesos de descolonización, y escribí un pequeño artículo sobre este tema. Sin embargo, tuve la oportunidad, desde que llegué, de conversar con dirigentes sociales, con estudiantes, con autoridades, y también he visto un conjunto de preguntas que me han hecho y está claro que hay en el ambiente una preocupación, que también la sentí cuando estuve en la Universidad de La Plata, que tiene que ver con qué está pasando en el continente, qué es lo que sucede en el continente. Entonces voy a aprovechar –con la autorización de

* 25 de agosto de 2016. Conferencia en la Universidad Nacional de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=lHxG7fuBYD8.

la rectora– para conversar con ustedes lo que he reflexionado sobre mi mirada respecto a lo que pasa en el continente. Mi textito sobre la descolonización se lo voy a dejar a Atilio para que haga lo más conveniente con él, pero prefiero conversar este tema que creo que es el que importa ahora socialmente a la población argentina.

Antes quiero agradecer profundamente, he estado desde 24 horas acá en Argentina (estuvimos en La Plata, ahora estoy en Santiago del Estero) y he encontrado un profundo cariño; le decía a la rectora: he quedado abrumado del cariño, del acercamiento, del acompañamiento del pueblo argentino, en especial de Santiago del Estero. Quiero decir a ustedes, compañeros de Santiago del Estero, que los llevo en el corazón, su presencia, su tiempo, su cariño, lo llevo y lo guardo como un gran recuerdo de amistad. Y me comprometo algún día devolver el tiempo, la preocupación, el cariño a cada uno de ustedes, aunque sean cinco mil, igual, tendré tiempo para cada uno de ustedes para devolver el cariño que me han brindado estas horas.

¿Qué está pasando en el continente? Es la pregunta que recorre la preocupación de activistas, de líderes sociales, de políticos, de comentaristas, de jóvenes, que ven un continente que está cambiando, y no necesariamente para bien, sino en algunos casos para mal. Atrás, hace poco, quedan diez o quince años de grandes transformaciones del continente entero y de nuestros países que nos habían acercado a lo que podíamos denominar un Estado social que garantizaba derechos y que amplió un conjunto de beneficios colectivos.

No cabe duda de que el siglo XXI colocó a América Latina a la vanguardia del mundo. Mientras en el resto del mundo se debatían en procesos y en periodos económicos de recesión; mientras que en otras partes del mundo gobiernos y naciones eran bombardeadas, invadidas, destruidas y descuartizadas por ambiciones imperiales; mientras que en otras partes del mundo la inteligencia colectiva se paralizaba, se congelaba, América Latina nació al siglo XXI con mucho brío, nació con lucha, con esperanza, con creatividad. El siglo XXI colocó a América Latina a la cabeza de las transformaciones y de las búsquedas de una alternativa a lo que se había apoderado del mundo y que estaba llevándolo a la recesión y al incremento de las desigualdades. América Latina surgió al siglo XXI buscando formas posneoliberales de producir la riqueza, de distribuir la riqueza y de ampliar derechos.

No ha sido poco lo que se ha hecho. Evidentemente nunca es suficiente, pero a lo largo de los años 2000, 2005, 2010, 2013, 2014, el continente avanzó notablemente; avanzó en más participación de la gente, avanzó en mayor democratización de las decisiones públicas, avanzó sustancialmente en reducción de

la pobreza. Esta mañana, leía a los estudiantes de Trabajo Social un informe que viene de Naciones Unidas respecto a los cambios en la lucha contra la pobreza que se habían dado de los años 90 a 2000 y de 2000 hasta 2013. Y mientras que en ese período de los años 90, de vigencia absoluta de un neoliberalismo salvaje, las clases medias pasaron del 20 al 21%, las clases vulnerables se habían mantenido casi inalterables, la pobreza había crecido del 16 al 17%. Durante la década virtuosa de los años 2000, 2005, 2010, 2012, 2013, estas cifras se habían modificado sustancialmente: la clase media en América Latina pasó del 21% al 35%, las clases vulnerables pasaron del 35% al 40%, los pobres bajaron del 17% al 10% y los muy pobres del 25% al 15%. Eso significa que esta década significó una ampliación de la igualdad, una reducción de la pobreza y, por supuesto, una disminución de los sufrimientos que agobian a la población sacrificada y laboriosa de nuestro continente.

No es poco lo que se logró en esos diez, doce, catorce años. Sin embargo, a partir de 2015 se viene un freno en estos procesos de transformación. Vemos que varios países del continente, que habían asumido el liderazgo de las grandes transformaciones, se detienen, comienzan a tener problemas; primero problemas sociales, luego problemas económicos, luego derrotas políticas.

Si comparamos lo que sucedía en el año 2006 o 2010 con lo que sucede hoy en 2016, el panorama político del continente se ha modificado drásticamente. Los esfuerzos colectivos por avanzar en procesos de integración como CELAC, como UNASUR, como MERCOSUR comienzan a ralentizarse, comienzan a estancarse, vuelven las viejas discusiones sobre alianzas dirigidas por países poderosos, vuelve el viejo debate sobre la presencia de bases extranjeras supuestamente para protegernos de enemigos que tuviéramos a la acechanza, viejos discursos de los años 80 y 90 sobre el "fin de la historia" se reciclan ahora bajo el concepto del "fin de ciclo", del fin de las narrativas progresistas y revolucionarias.

Hoy América Latina no está en su mejor momento, hoy América Latina ha detenido su avance de grandes transformaciones de unidad, ha detenido su avance en expansión e irradiación de gobiernos posneoliberales y más bien se está produciendo una especie de resaca, de retroceso, hacia posturas restauradoras y cada vez más conservadoras.

La pregunta que uno tiene que hacerse es "¿por qué?". ¿Y por qué es importante responder el porqué? Porque solamente si entendemos las causas de estos retrocesos será posible remontarlos. Explicar es una forma de superar, decía Hegel; explicar el movimiento, explicar la contradicción, ya es una forma de superar la contradicción, y esa es la obligación que tenemos. Desde la academia, desde el ámbito político, desde el ámbito de la investigación, desde el ámbito

de la dirigencia social, estamos obligados a explicar por qué el continente se detuvo, por qué en algunos países se está retrocediendo, por qué en otros países todavía se mantiene la fuerza y el vigor, pero en otros se ha retrocedido y se ha perdido política y socialmente.

Estas reflexiones las hice hace uno o dos meses cuando tuve una invitación, y quería compartir con ustedes esto y aumentar otras cosas más que he reflexionado de por qué el continente está retrocediendo y entonces luego qué necesitamos hacer para remontar esta adversidad, para remontar este reflujo, porque al fin y al cabo, las circunstancias hacen a los seres humanos en la misma medida en que los seres humanos hacemos a las circunstancias. Es decir, hay una dimensión subjetiva de la objetividad, y si queremos que las condiciones objetivas se transformen, estas conllevan a una responsabilidad de la subjetividad actuante y de la subjetividad pensante.

Lo primero que tenemos que hacer para entender lo que sucede es abandonar la explicación fácil, fatalista, determinista y que nos condena a la impotencia. Cuando decimos "fin de ciclo", cuando la explicación dice "bueno el continente está pasando lo que está pasando porque se acabó el ciclo progresista", esa no es una respuesta, esa es una justificación ideológica, similar a la que nos dieron treinta años atrás cuando se caía el Muro de Berlín, cuando nos decían: "ah, pues es el fin de la historia, se acabaron las clases sociales, se acabaron las alternativas, se acabaron los conflictos y todo el mundo se encamina pacífica y sumisamente a ser gobiernos demoliberales, desaparecen los obreros y se convierten en emprendedores y el goteo de las élites habrá de alimentar el hambre de las clases plebeyas". Eso fue lo que nos dijeron en los años 80 y 90, y sin embargo, en los años 2000, Argentina, Bolivia, Ecuador, Brasil, Venezuela, Uruguay mostraron que la historia no se había detenido, que las clases sociales estaban ahí, que los dolores y las angustias seguían palpitando en los espíritus de las personas y la voluntad por la transformación y las esperanzas volvían a renacer con nuevos discursos, con nuevos horizontes, pero evidentemente el ser humano no renunciaba a la búsqueda de superación ni a la búsqueda de transformación, porque si abandonáramos el espíritu de transformación, si no lo reivindicáramos, seguramente seguiríamos prendiendo piedras en las cavernas para poder calentarnos y no hubiéramos llegado como seres humanos hasta donde estamos.

Abandonar la explicación fácil que no es explicación, sino que es legitimación y justificación del fin del ciclo, nos obliga a pensar entonces cuáles son las condiciones de la derrota, cuáles son las condiciones del retroceso, cuáles son

las condiciones de las limitaciones que hemos tenido que enfrentar en 2014, 2015, y parcialmente en 2016.

"Fin de ciclo" no explica nada, solo nos reduce a la impotencia, "fin de ciclo" quiere naturalizar este retroceso. Pero las personas que estamos en la academia, que estamos en el movimiento social, que estamos en la investigación, que estamos en los sindicatos sabemos que la historia también la hacemos los seres humanos, también la historia y la objetividad llevan la carga de la subjetividad y de la capacidad transformadora de los seres humanos.

Un primer elemento que quiero colocar en consideración, que no explica todo pero que ayuda a entender parte de los problemas que estamos enfrentando: la crisis económica, que fue parte del detonante a principios del siglo XXI para la emergencia de los gobiernos progresistas y de los movimientos sociales. En toda América Latina en 1998, 1999, 2000 y 2001 vino una crisis, una crisis que restó capacidad de gestión económica, que desinfló las ilusiones de cambio y de bienestar que habían ofertado los gobiernos neoliberales durante toda la década del ochenta y la década del noventa. Fue una crisis que creó un vacío político, una crisis económica que debilitó las creencias dominantes de bienestar y de progreso, las ilusiones de progreso con base en la privatización del mundo y la globalización. Y es sobre ese debilitamiento de esas creencias producidas por una crisis económica, que emergieron los movimientos sociales, que emergieron las movilizaciones, que emergieron los sindicatos y los barrios movilizados para plantearse un nuevo horizonte.

Algo parecido, pero en otras circunstancias, ha sucedido en 2014-2015. Los precios de los productos, las materias primas, de los productos de exportación que vienen de nuestro continente, han tenido una drástica caída. El petróleo, que llegó a tener un precio de 100 dólares, cayó a 25, se ha estabilizado en 47, va a llegar a 50 posiblemente; pero durante todo el año 2015 el petróleo, que se vendía a 90 dólares, ha caído a 30 dólares. Para países como Ecuador, Brasil o Venezuela esto ha significado un golpe muy duro, una reducción de los ingresos de casi un 70% del conjunto de divisas que entraban a sus países.

En el caso de Argentina y de Bolivia, no somos exportadores de petróleo, pero en el caso de Argentina sí exportadores de alimentos, se exporta mucho alimento al mundo. Pero el índice del precio del petróleo y su reducción de precio es un índice que mide a la economía mundial cuando se contrae: a mayor dinámica de la economía mundial –especialmente la jalada por China y la India–, mayor consumo de combustibles, incremento del precio del petróleo. Reducción del precio del petróleo significa que la economía mundial se ralentiza, significa que China, la India, los países asiáticos, o en algunos casos países

europeos, contraen su propia economía y, por lo tanto, también se reduce la capacidad de gasto, y al reducirse la capacidad de gasto, se reduce la capacidad de compra, en este caso de alimentos (reducción también de los precios de los alimentos de exportación de Argentina, de Brasil, del Uruguay).

En el caso de Bolivia somos exportadores de gas y también somos exportadores de minerales. A la reducción del precio del petróleo, reducción del precio del gas; a la contracción de la economía asiática y europea, contracción de los volúmenes de exportación de minerales, reducción de precios de minerales, menos ingresos. Estos últimos tres años han estado caracterizados por una nueva crisis económica. La pregunta es: ¿qué hicimos como gobiernos para prepararnos para esas crisis económicas? Hablo fundamentalmente de los países hermanos, ¿qué se hizo para poder enfrentar las inevitables crisis que se dan a nivel de precios de exportación y de los *commodities*?

Era claro que iba a venir una crisis, ya la habíamos vivido en el año 2008 cuando el petróleo se disparó a 130 dólares y luego cayó a cerca de 35 dólares. Ya vivimos una experiencia, duró poco, fue terrible, por suerte duró poco y remontamos mediante mayor producción y un restablecimiento de los precios de mercado.

Esto es muy importante: un gobierno progresista, un gobierno revolucionario, tiene que tener la capacidad de prever y de planificar a mediano y a largo plazo para soportar estos flujos de las crisis internacionales. Un gobierno tiene que tener la capacidad de prever que los ciclos y los flujos de los precios pueden afectar los ingresos y la expansión de la economía de un país. Y entonces, si no tenemos esa capacidad de prever, se ponen en riesgo los procesos de redistribución de la riqueza y de reducción de la pobreza, que caracterizan y que son el núcleo de los gobiernos progresistas y revolucionarios.

¿Qué significa esto? Que algunos compañeros, hay que asumirlo con autocrítica, no le dimos a la economía la importancia que se merece. Desde el punto de vista de la reflexión de los revolucionarios, nos hemos acostumbrado a estar en la oposición siempre (nos pasamos la vida siempre en oposición y en la lucha, en las barricadas y en la resistencia), y ahí lo que cuenta no es el programa económico, lo que cuenta es la organización, lo que cuenta es el discurso, lo que cuenta es la capacidad de articulación, lo que cuenta son las propuestas movilizadoras hacia la sociedad. Cuando llegamos a gobierno evidentemente sigue contando la importancia de la movilización, sigue contando la importancia del discurso, pero adquiere prioridad para un gobierno progresista y revolucionario la gestión económica. Sin una buena gestión económica que garantice

un ingreso mínimo y procesos crecientes de redistribución, la legitimidad de un gobierno revolucionario se pone en cuestión.

Uno dirá: "Álvaro, pero hemos llegado, hemos triunfado contra el neoliberalismo gracias a la conciencia del pueblo". Por supuesto, hemos triunfado gracias a la organización. Pero ese compañero con conciencia, ese compañero organizado que salió a la marcha, a las barricadas, que votó por el cambio, luego va a su casa y luego confronta la realidad de su hijo, y luego tiene que pagar el alquiler de su casa y luego tiene que planificar la escolaridad del niño y de la niña y luego tiene que pagar la atención médica de la madre o del hermano; es decir, tiene que confrontarse con la vida práctica, con la vida ya no heroica ni épica de la gran movilización, pero con la vida continua, necesaria y práctica de la cotidianidad, y ahí es donde se pone a prueba el gobierno revolucionario.

Es importante, es decisivo el tema de la gestión y de la redistribución de la riqueza. Yo creo que algunos líderes revolucionarios que asumieron en momentos de gran ascenso popular la gestión de gobierno, sí la tomaron en cuenta a la economía, pero muchos o algunos se dedicaron como a reproducir las estructuras fundamentales de la economía, cuando lo que se requiere es transformar las estructuras fundamentales de la economía para garantizar procesos de igualdad y de justicia internamente, pero a la vez procesos de blindaje a las fluctuaciones de la economía y de los precios internacionales.

Es distinto para un gobierno de derecha cuando reduce salarios porque le acompaña toda la prensa, toda la prensa local, la prensa internacional, los organismos internacionales salen a justificar que son parte de los ajustes necesarios para estabilizar el país. Pero cuando un gobierno revolucionario no puede incrementar salarios, ahí va a tener a toda la parafernalia de los medios mundiales acusándolo de ineficiente, de incapaz, de derrochador. Esa es la adversidad que tenemos que remontar. Y es sobre esa adversidad que tenemos que estar preparados, el mundo es así; no es justo, pero es así. Y entonces en previsión a lo que va a suceder, en previsión que en la economía un gobierno revolucionario juega su fuente de legitimidad cotidiana, está claro que la principal tarea que tiene que asumir un gobierno es transformar la economía, garantizar el mercado interno, ampliar procesos de producción y con ello ampliar procesos de distribución de la riqueza.

Un segundo problema que hemos tenido que remontar, que afrontar y muchas veces que nos ha debilitado: núcleo hegemónico e irradiación. Un gobierno progresista y revolucionario emerge de las clases plebeyas (pueden ser clases medias pobres, puede ser el proletariado, puede ser el movimiento indígena campesino); lo nacional-popular tiene como fuerza nuclear a una de

las clases o a un bloque de clases plebeyo, eso ha sucedido en todos los procesos continentales del siglo XXI. Pero su fuerza de masa, para volverse hegemónica, para volverse articuladora y para volverse movimiento nacional, tiene que articular a las otras clases, tiene que articular a clases medias, tiene que articular y subordinar a sectores empresariales locales, tiene que enfrentar, dialogar o convivir, de alguna manera, con la inversión extranjera; es decir, tiene que tener la capacidad de irradiarse. Si solamente se concentra en el núcleo duro popular, quedan desarticuladas otras clases sociales que podrán ser nucleadas por propuestas conservadoras. Atrincherarse protege el núcleo básico, pero deja abandonado a los otros sectores que serán el caldo de cultivo de la reconstitución conservadora. Pero si amplías demasiado, si priorizas la irradiación hegemónica olvidando, descuidando tu núcleo articulador popular, acabarás siendo abrazado, felicitado y agradecido por los otros sectores no populares. Has ampliado tu hegemonía, pero a costa de haber perdido tu base social, y cuando las papas calientan, decimos en Bolivia, cuando las cosas se pongan malas, ¿quién te va a defender? ¿Te va defender el empresario? ¿Te va a defender la inversión extranjera? No. ¿Te van a defender las clases medias pudientes? No, ellos no defienden nada más que su bolsillo. Si te sonríen un día es porque les conviene sonreírte, pero no porque están de tu lado.

La clave de la sostenibilidad y de la legitimidad de un proceso revolucionario es este ejercicio, este equilibrio, este fortalecimiento de tu núcleo plebeyo, el núcleo popular de los pobres, de los humildes, de los menesterosos, que son los que luego salen a la calle, los que marchan, los que pintan paredes, los que te cuidan en la casa, los que rezan por vos en la noche cuando están por dormir. Ellos son los que al final dan la batalla por ti.

No descuides, no abandones a las otras fuerzas sociales; mantén hegemonía, pero no te confíes en ellos. Incorpóralos, jálalos, organízalos e incorpóralos, derrota, divide e incorpora, derrota, divide e incorpora, pero no te confíes en ellos.

Yo creo, profesor, que en buena parte ese es el problema de Brasil: se confió en los aliados, descuidó la base, y al final, cuando hubo problemas, la base estaba molesta y los aliados le dieron la espalda y uno quedó solo. Esa es la tristeza de lo que pasa en Brasil, no quisiera comentar… Ustedes sacarán las consecuencias, voy a intentar acercarme elusivamente, para ser respetuoso de que soy un invitado extranjero en Argentina.

Tercera lección. Cuando uno analiza lo que sucedió en 2001, 2002, 2003, 2004, 2005 en el continente, en medio de una crisis económica, una crisis de legitimidad, un vaciamiento de las ideas articuladoras del discurso neoliberal, la emergencia de lo popular estuvo marcada por victorias culturales, en el sentido

de que la narrativa neoliberal se desdibujaba, se derretía frente a la evidencia de un país cada vez más pobre, de una concentración abusiva y obscena de la riqueza. Y en medio de ello surgieron ideas, propuestas; en el caso de Bolivia, la asamblea constituyente, el gobierno indígena, la nacionalización. Fueron ideas-fuerza, que poco a poco, antes de la victoria política, se apoderaron del imaginario colectivo, despertaron como horizonte, un principio de esperanza en torno al cual la gente se articuló y dos, tres o cuatro años después vendrá la victoria política, la victoria electoral. ¿Qué significa esto? Que no puede haber victoria política sin previa victoria cultural, no puede haber victoria sin previa victoria simbólica, no puede haber victoria política sin un nuevo sentido común que emerge y que germina en el barrio, en el ama de casa, en el joven estudiante, en el profesional, en los centros académicos. Toda victoria política está precedida de una victoria cultural. Esa victoria cultural permite armar una predisposición colectiva de masas para formar un bloque histórico que obtiene una victoria cultural y política.

Muy bien, se instauran los gobiernos progresistas. Pero ¿qué es lo que pasó después? Para asumir la gestión de gobierno fruto de la victoria comenzamos a descuidar la lucha cultural, comenzamos a concentrar la prioridad en las decisiones administrativas, se comenzó a priorizar en la gestión de gobierno (importante, pero no exclusiva), y poco a poco los espacios de los medios, del debate sindical, los espacios de la academia fueron abandonados, fueron debilitados por esta ultraconcentración de las decisiones en el ámbito estatal del ejecutivo. Incluso muchos compañeros que se desenvolvían en la academia o en el sindicato pasaron a la gestión política, a la gestión estatal, desguarneciendo el sindicato, el medio de comunicación, la batalla cultural. A la larga eso nos va a cobrar factura, porque es sobre ese descuido de la batalla cultural que la derecha ha comenzado a anidar discurso. Es sobre ese descuido de los espacios de la lucha cultural, a los que les dimos tanta importancia previa a la victoria política y electoral, que la derecha (que ha aprendido también de su derrota) comienza a articularse. Y para ella es más fácil, porque es posible que ella gatille el sedimento conservador acumulado en la población a lo largo de siglos y de décadas. El revolucionario tiene que instaurar un nuevo principio de orden cultural, un nuevo principio de orden simbólico; la derecha simplemente tiene que desempolvar el viejo principio de orden sedimentado durante décadas en el alma y la conciencia cultural. Para ellos es más fácil, para ellos es más rápido. La derecha también es gramsciana, ha aprendido de su derrota, y ha comenzado a utilizar los espacios culturales.

Este descuido es terrible. Lo dimensionaba Atilio, hemos mejorado las condiciones de vida de las personas en muchos países, hay un aumento de la clase media, ha disminuido la pobreza, pero es una clase media despolitizada, es una nueva clase media o una nueva generación muchas veces despolitizada, que es lo mismo que decir con un sedimento político conservador, que es lo que hemos heredado durante siglos en nuestras almas y cuerpos. Este es un error. Ha de ser posible la transformación política, vamos a poder estabilizarnos y aumentar e irradiar los procesos revolucionarios en la medida en que nunca, nunca, pero nunca, descuidemos las luchas culturales, previas a la victoria política, después de la victoria política, para nuevas victorias políticas, para nuevas transformaciones.

La política en el fondo es el monopolio del sentido común, es la lucha por los preceptos, por el orden moral y lógico que tienen las personas. Un descuido en ese escenario es catastrófico. Las revoluciones emergen porque hay disponibilidad al nuevo sentido común, pero nunca olvidemos que ese nuevo sentido común revolucionario tiene que horadar, perforar y combatir no un día, sino años, décadas, en algunos casos siglos, un conjunto de prejuicios anidados en la cotidianidad, en el preconsciente del ser humano (lo que Durkheim llamaba los preceptos lógicos con los que cotidianamente ordenamos la vida y el mundo). Y no es un tema de leer textos, no es un tema de conciencia, es más fuerte que la conciencia. Y si el proceso no logra transformar el mundo preconsciente de la sociedad, su victoria es efímera, su victoria puede ser reversible, como está sucediendo en algunos países de América Latina.

Un cuarto aspecto que propongo para entender por qué no hemos podido avanzar más es el tema del patrimonio moral. Este también es un tema muy importante. Cuando las clases populares, el bloque popular, el movimiento plebeyo de la sociedad, logra irrumpir en la sociedad, ¿cómo lo hace?, ¿cuál es su riqueza?, ¿en dónde radica su poderío? En su cantidad, son los pobres, somos los humildes que es la mayoría de un país, son las clases laboriosas. Ese es uno de sus poderes: el número. Pero ese número no tiene sustancia agregadora, no tiene cemento unificador por sí mismo, porque es una suma de individuos. Se vuelve cemento, fuerza que curva el espacio gravitacional de la sociedad, porque tiene un cemento cohesionador y movilizador: su fuerza moral, su honestidad, su transparencia, su humildad, su pobreza, su incorruptibilidad.

¿Con qué recurso cuentan los pobres? Con su pobreza, y eso es el símbolo del nuevo mundo, el símbolo que convierte el discurso en horizonte, que convierte la propuesta lanzada al aire en esperanza, la fuerza moral del líder, del dirigente, caudillo, candidato. Pero no puede ser que esa fuerza moral se

la destruya en la gestión de gobierno, eso es un crimen. Peor que una derrota política es la derrota moral, peor que una derrota electoral es una derrota moral, y la derrota moral no la infringe el adversario (que es corrupto, ladrón, destruyó los países y entregó lo público a unas cuantas personas). Si hay derrota moral, es porque nosotros nos infringimos la derrota moral al caer en las garras de la corrupción, del uso mal habido de los recursos públicos.

No puede ser, no podemos hipotecar el destino de millones de personas por el interés privado. Unos dirán: "Álvaro, pero es parte de una justicia histórica, los pobres tanto tiempo sumidos en la pobreza, estando en gestión de gobierno se sienten tentados a poder administrar o a usar de alguna manera para uso personal algo público". Sociológicamente se puede hablar de una especie de resarcimiento histórico de los pobres, pero políticamente es imperdonable, porque te derrumba, te desarma, te destruye.

Un gobierno progresista y revolucionario tiene que ser a prueba, tiene que llevar por delante a Robespierre, llamado el incorruptible; es decir, si no tenemos la fuerza moral, ¿dónde radica entonces nuestro poder? No podemos hacer recaer nuestro poder en el dinero que manejamos, en la parentela que promovemos, en los negociados que justificamos o que escondemos; si hacemos eso, hemos perdido. Podremos ser gobernante unos meses, pero perdimos políticamente y a la larga habremos llevado a la sociedad a una derrota generacional. La humildad, la sencillez, la incorruptibilidad son capitales centrales de un verdadero liderazgo.

Por último, una de nuestras debilidades ha sido la limitación, la lentitud de no haber creado estructuras continentales más activas. Ciertamente lo que se ha hecho en diez años no tiene comparación desde tiempos de San Martín, Bolívar, Belgrano, Túpac Katari. Se avanzó muchísimo, en estos últimos diez años no oíamos a Estados Unidos dictándonos lo que teníamos que hacer, no nos mandaban leyes ni decretos en inglés para ser aprobados por congresos; si lo hubieran hecho, hubiéramos llevado esos papeles al baño público seguramente, para que le den una buena utilidad.

Entre estos últimos diez y quince años, América Latina comenzó a despertar para definir, reunirse entre presidentes, sectores sociales, para apoyarse, para colaborarse; hemos visto a gobiernos salir en respaldo de unos a otros, ha surgido CELAC sin Estados Unidos, ha surgido UNASUR sin Estados Unidos, ha surgido el MERCOSUR sin Estados Unidos. Han surgido estructuras continentales que hablan de la unidad latinoamericana, porque todos estamos convencidos de que América Latina tiene que actuar en el mundo como un

continente estatal, como un estado continental plurinacional. Esa es la única manera en que tendremos efecto e influencia en el mundo.

Sin embargo, aquí viene el "pero": hemos avanzado en acercamientos gubernamentales, en acercamientos políticos y culturales, pero no hemos avanzado en acercamientos económicos. Y como buenos marxistas sabemos que, al fin y al cabo, la economía lo define todo. Clausewitz decía que la guerra es la continuación de la política por otros medios; sí, pero Lenin decía que la política es economía concentrada. En el fondo todo es economía. Y si no hemos logrado construir o estamos tardando en construir mecanismos de articulación económica, está claro que más pronto que tarde temas de pago de la deuda externa, de transferencia de tecnología, de acceso a créditos, de precios de mercado, nos asfixian, nos encierran, nos debilitan y ponen en riesgo los procesos revolucionarios. Y luego cada país otra vez corre, tiene que salir desesperado a buscar apoyo de Europa, a buscar apoyo de Estados Unidos, a buscar apoyo de otros continentes porque aquí no logramos construir con la velocidad requerida estos procesos de integración.

Atilio me decía: ¿por qué es tan difícil superar los procesos de colonialismo? Por esto, porque pese a la voluntad política mantenemos y nos sometemos a una dependencia técnica, financiera, de inversiones. En la medida que no logramos convertir al continente en nuestro principal apoyo, tenemos que recurrir otra vez a países y organismos internacionales que de manera sistemática, minuciosa y perversa nos vuelven a someter a relaciones de subordinación, a relaciones de dependencia, de transferencia de valor, de división del trabajo, donde volvemos a perder. No quiero decir que en esto radicó parte de la derrota, pero es un elemento importante a tomar en cuenta de por qué hemos tenido que enfrentar debilidades internas por no haber acelerado, pasado con mayor prontitud a procesos de integración económica.

En síntesis, algunas cosas en algunos países hemos hecho mal. No podemos achacar ni justificar las derrotas porque el enemigo es muy malo y es perverso. El enemigo por definición es malo, perverso, dañino, malvado, sanguinario, lo sabemos hace cien años, lo sabemos hoy y será así los siguientes mil años que vengan por delante. El enemigo y el adversario es así, la cosa es que nosotros sepamos que es así, y cuando demos un paso estemos preparados para esa adversidad, preparados para esa maldad, para esa agresividad y seamos irrompibles, indoblegables.

Por eso esta reflexión que contribuye a la que vienen haciendo los profesores, académicos, dirigentes: ¿qué está pasando en América Latina? Hay un retroceso. ¿Por qué hay ese retroceso? Porque hay una ofensiva conservadora, una retoma

de la iniciativa por parte de fuerzas imperiales, por fuerzas asociadas del capital planetario, por supuesto. Pero también porque nosotros hemos cometido algún tipo de error, porque no hemos sabido prever, defender ciertas cosas, porque no aceleramos ciertos procesos o porque internamente nos corrompimos, dividimos o debilitamos.

¿Qué va a suceder? Esto es posible revertirlo, este proceso, este oleaje y retirada temporal es posible revertirlo. Va a depender nuevamente, como sucedió en 2001, 2002, 2005, de una convergencia de circunstancias extraordinarias. ¿Cuándo sucederá? En un mes, en un año, en cinco años, no lo sabemos; lo que sí sabemos es que cuando vuelva a darse esa oleada ya no cometeremos el error de descuidar la economía, de dejar de lado a nuestro núcleo de movilización, ya no cometeremos el error de hacer cambios y distribución de la riqueza sin una lucha y una batalla ideológica y cultural que adhiera la mejora sustancial de la gente con la lucha y el compromiso político. Cuando vuelva a darse una nueva oleada de ascenso social, lo haremos con líderes, con nuevas autoridades, con personas que sean a prueba de la corrupción, de la debilidad, de la transferencia de recursos al privado.

¿Qué queda ahora? Luchar. ¿Cuál es el destino? Luchar. ¿Hasta cuándo? Quién sabe, quizás una semana más, quizás un mes más, un año más, diez años más, no lo sabemos. Nadie puede definir cuándo habrá una nueva oleada, como nadie pudo definir o calcular la oleada revolucionaria de principios de siglo. Pero hay una certeza: la derecha, las fuerzas conservadoras, no tienen horizonte, solo reciclan el pasado, solo hacen una réplica cotidiana de los muertos vivientes, de esa serie televisiva que la vemos a diario, eso son. A diferencia de la etapa neoliberal, que emergió con un horizonte que despertó expectativas a nivel mundial, hoy el neoliberalismo se presenta como un proyecto cansado, aburrido, agotado, descolorido en el mundo; no es un proyecto que articule la esperanza, la emoción y el sacrificio de la gente.

El proyecto de izquierda sí, el proyecto renovado de izquierda tiene que tener esa capacidad de despertar el entusiasmo, la pasión y la esperanza movilizadora de la gente. Hemos mostrado en diez años, y lo demuestran los datos que uno puede buscar en cualquier documento, que se hicieron muchas cosas. Con problemas, limitaciones y errores, sí, pero en diez años hicimos más que en los cincuenta años anteriores. Por lo tanto, tenemos la autoridad política y moral para plantear con certidumbre un futuro distinto al actual prevaleciente.

Como diría Mao: todo lo que está debajo del cielo está en caos, es una situación excelente. Muchísimas gracias.

5. Sobre la desigualdad*

Muy buenos días a todos y todas. Un gran saludo revolucionario y emocionado por ver tanta juventud reunida acá. De verdad, muchísimas gracias. Quiero saludar muy respetuosamente a nuestra decana y a la vicedecana de la Facultad de Trabajo Social, a las autoridades y a los profesores. En principio quiero decirles que estoy muy contento de ver tanta juventud, expectativa. Eso quiere decir que no todo está perdido, que se puede levantar uno de nuevo. Este ejemplo de esta concentración, debate y entusiasmo nos obliga a dejar la perplejidad porque hay que cambiar. Aquí está la fuerza, son estos jóvenes los que van a hacer la otra Argentina que necesitamos para América Latina. Para mí es un honor estar en este tercer encuentro latinoamericano de trabajo social. Sé que la temática es sobre la desigualdad y quiero compartir con ustedes cuatro o cinco ideas sobre el tema para rematar en el momento actual.

¿Cómo vamos a entender las desigualdades sociales? ¿Qué es una desigualdad social? Básicamente es una diferencia que hay entre personas en el acceso a recursos y medios disponibles de una sociedad. Más que una relación de carencia absoluta, la desigualdad habla de una carencia relativa. Es decir, de una falta o ausencia con relación a la abundancia monopolizada o acaparada por otros. Así puede haber sociedades de escasez, pero igualitarias o, inversamente, sociedades opulentas, pero extremadamente injustas y desiguales. Eso está sucediendo en la actualidad en muchas partes del mundo. Esto significa que la desigualdad social ha de medirse en relación con los recursos socialmente disponibles en un momento dado y con el modo en el que esos recursos se distribuyen entre las personas. En otras palabras, la desigualdad es un modo de estudiar el grado de

* 25 de agosto de 2016. Conferencia en el III Foro Latinoamericano de Trabajo Social, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=-vWTP8uRKQo.

socialización o monopolización privada de los recursos y riquezas de un país. Es decir, la desigualdad es el índice de injusticia y dolor que tiene una sociedad.

Ahora bien, los recursos y medios socialmente disponibles son multidimensionales. Pueden ser de tipo económico (dinero, salarios, rentas, cuentas bancarias), bienes materiales (propiedades, casas, empresas), servicios básicos (agua potable, luz eléctrica, transporte), naturales (medio ambiente, recursos naturales), corporalizados e incorporados (salud, educación, esperanza de vida, felicidad, información).

También hay otro tipo de bienes que, por lo general, no se los contabiliza pero que forman parte de los recursos disponibles de una sociedad que ayudan a medir la igualdad o la desigualdad. Estamos hablando de los bienes políticos (asociatividad, participación en asuntos comunes, influencias).

La desigualdad es inseparable de la desdemocratización o, si se prefiere, la igualdad es una medida de la propia democratización de una sociedad. La democracia en sentido sustantivo es mucho más que elección periódica de gobernantes, tal como pontifica la lectura liberal del mundo. Ciertamente elegir gobernantes es importante, pero reducir la democracia a ese acto no solo mutila el hecho democrático, reducido a un procedimiento de selección, sino que, además, fosiliza la participación a un acto ritual gradualmente intrascendente que no modifica la distribución de los bienes socialmente disponibles. Democracia en sentido estricto es desacuerdo, disenso, querella de una parte de la sociedad en torno a lo que se considera una injusta distribución de algún bien social (económico, material, político, simbólico) y que le demanda al resto de la sociedad el derecho a usufructuar parte de esos bienes. Esta querella por el reconocimiento de un derecho y el reacomodo de toda la sociedad para incorporar ese derecho es el momento democrático. Lo que significa que hay democracia cuando las personas se involucran en la continua redistribución justa de los bienes y recursos socialmente disponibles.

Podemos hablar de un algoritmo o fórmula polinómica de la igualdad o la desigualdad. A mayor participación protagónica de la sociedad en los asuntos comunes, mayor democracia real. A mayor democracia, mayor y mejor redistribución de la riqueza social. Y a mayor y mejor redistribución de la riqueza social, mayor igualdad. Por ello, no debe extrañarnos que la creciente oligarquización de la política, la desindicalización de trabajadores, la despolitización social o lo que se llama comúnmente como neoliberalismo, venga acompañada de un aumento acelerado de las desigualdades sociales.

Según datos de los propios profesores de economía como Stiglitz, Piketty o el premio nobel Angus Deaton, la neoliberalización planetaria en los últimos

treinta y cinco años ha llevado a un incremento aterrador de las desigualdades económicas en el mundo. Hoy el 1% de la humanidad concentra el 15% de la riqueza planetaria, el 8% posee el 50% de la riqueza del mundo y la mitad de la riqueza creada en los últimos treinta años ha ido a parar a ese 8% más privilegiado que ha ensanchado mucho más el abismo que los separa de la gente más pobre. Setenta y dos personas que hace diez años tenían la mitad de los recursos de quinientos millones de personas pobres ahora tienen mucho más dinero que el que poseen esos quinientos millones de personas pobres del mundo. Por si fuera poco, el 70% de los trabajadores de las economías más prósperas del mundo han tenido un retroceso o estancamiento de sus ingresos. Sin embargo, los millonarios de esos mismos países han incrementado en un tercio la cantidad de sus ingresos.

Las desigualdades no van en retroceso en el mundo. Al contrario, se incrementan. Según el propio informe del FMI esta recesión planetaria junto con un crecimiento congelado o semicongelado va a continuar todavía por veinte años más.

Vivimos pues un mundo paradojal. Nos maravillamos cada día con cómo nos acercan las nuevas tecnologías a las personas del mundo. Cada día se abaratan los productos que nos permiten universalizar consumos y cazar pokemones todos juntos a la vez. Pero cada vez, más millones de dólares se acumulan en menos cuentas bancarias. Así mientras se socializa la caza de pokemones, se elitiza la caza de millones.

¿Cuál es el estado del continente en términos de desigualdad social medida, ahora, económicamente? Según el último informe de Naciones Unidas para América Latina presentado hace pocas semanas, en plena época de vigencia del neoliberalismo salvaje (entre 1993 y 2002) la clase media pasó apenas del 20% al 21%, la clase media baja pasó del 34% al 35%, los pobres aumentaron del 16% al 17% y los extremadamente pobres del 26% al 25%. En general, se puede decir que, en estos diez años, por informes de Naciones Unidas, el continente se estancó o perdió. Fue una década perdida.

En el caso de Bolivia, en esa misma época, las cosas fueron peores. Entre 1996 y 2002 (plena vigencia del gobierno de Sánchez de Lozada y Banzer Suárez) la clase media se redujo del 17% al 13%, las clases vulnerables se redujeron del 31% al 30%, la pobreza aumentó del 17% al 19% y la extrema pobreza (personas que viven con menos de 2 dólares al día) del 17% al 22%. No cabe duda de que fue una época perdida. Para Bolivia, una auténtica catástrofe social.

¿Qué ha sucedido en el continente en esta década reciente que llamamos la década de oro de la vigencia de los gobiernos progresistas y revolucionarios

según el mismo informe de Naciones Unidas? Entre el año 2002 y 2013, en América Latina la clase media pasó del 21% al 35%, los sectores vulnerables del 38% al 35%, la pobreza se redujo del 17% al 11% y la extrema pobreza del 24% al 11%.

En el caso de Bolivia, en correspondencia a esta gran transformación social que ha dado lugar a un nuevo Estado social en América Latina, entre el año 2002 y 2013, ya en plena presencia del presidente Evo, la clase media boliviana ha pasado del 13% al 31%, los sectores de clase media baja pasaron del 30% al 40%, en tanto que los pobres pasaron del 20% al 11%, los extremadamente pobres del 14% al 7% y los ultrapobres del 22% al 5%.

Hace diez años, en Bolivia, el 10% más rico tenía 140 veces más riqueza que el 10% más pobre. Hoy el 10% más rico solo tiene 34 veces más que el 10% más pobre y en los siguientes años seguiremos reduciendo esa diferencia.

No cabe duda entonces de que hoy América Latina (hasta hace pocos meses) y Bolivia (hasta el día de hoy y esperemos que muchos más) es menos injusta y hay menos desigualdad que cuando predominaba el régimen neoliberal continental. No solo hay más justicia económica, sino que también hay más igualdad política.

Hoy los pueblos indígenas que estuvieron cuatrocientos cincuenta años marginados de los ámbitos del poder gobiernan Bolivia. Mientras que los sindicatos obreros, las asociaciones juveniles (anteriormente perseguidas y criminalizadas) hoy son poder de Estado. Hoy indios y obreros, considerados antes como incapaces, han logrado las tasas de crecimiento y las reservas internacionales más altas de América Latina. Junto con Suecia y Noruega somos el único país que tiene una renta universal de vejez.

Como se ve, las desigualdades y el sufrimiento social no son un producto natural del mundo. Tampoco son un resultado inevitable de las leyes económicas planetarias. Mucho menos son fruto de la mano invisible del mercado. Nada de eso. La desigualdad y el sufrimiento no son una fatalidad histórica, son resultados de decisiones sobre el funcionamiento de las empresas, el monto de impuestos a la banca y a las empresas privadas, decisiones políticas sobre el modo de utilizar esos impuestos y disponer de los recursos públicos. Pobreza y desigualdad son el resultado de decisiones que privatizan empresas públicas o premian inversión extranjera. Son fruto, por tanto, de decisiones para congelar salarios, privatizar servicios básicos o transferir recursos públicos para usufructo de unas cuantas personas. La desigualdad es pues producto de decisiones arbitrarias, contingentes, muchas veces personales de un pequeño núcleo de gobernantes, propietarios o banqueros que direccionan los bienes comunes, los

recursos públicos y la riqueza social en función de intereses mezquinos de unas cuantas personas en desmedro de la felicidad de la mayoría de la población.

A esta arquitectura decisional del orden político de una sociedad que define el uso de los bienes comunes y la gestión de sus asuntos comunes vamos a llamarle la composición política de la sociedad. Tiene cuatro componentes que definen la manera en que Estado y sociedad se articulan y, a la larga, definen el curso de la pobreza o de la riqueza, de la igualdad o de la desigualdad de un país.

El primer componente es la porosidad o grado de permeabilidad del Estado hacia la sociedad civil. Se trata del grado de participación de la sociedad organizada en temas comunes del país. Si ustedes quieren, la porosidad social sería el modo de apropiación creciente del Estado por la sociedad.

Un segundo elemento que define la composición política y los grados de igualdad o injusticia de una sociedad es lo que podemos llamar el horizonte de época. Es la suma de esperanzas y expectativas compartidas por la sociedad que permiten unificar esfuerzos, despertar pasiones colectivas en torno a metas alternativas viables de convivencia social. El horizonte de época es la legitimidad de futuro que una sociedad posee y alrededor del cual es capaz de desplegar iniciativas, creatividad y sacrificios para alcanzarlos. No se olviden que la sociedad no solo pelea porque es pobre, porque muchas veces la pobreza se convierte en algo a lo cual la gente se acostumbra. La gente pelea también porque hay una alternativa de salir de la pobreza, porque hay una esperanza. Sin esperanza la condición de vida simplemente se convierte en algo que se acata, se tolera y se soporta.

El tercer elemento de la composición política de la sociedad es lo que Gramsci llamaba la *catarsis social* o capacidad de las clases plebeyas de transformarse en clase universal. Es decir, en clases que también luchan por los intereses de los demás, de los otros y llegan a crear un proyecto de país que moviliza a todos alrededor de uno. La catarsis social es la capacidad de un sujeto histórico de dirigir al conjunto de los sectores sociales y populares que se identifican en torno al proyecto que lideriza este sector unificante. La catarsis social es lo distinto al corporativismo social. El corporativismo social es cuando uno pelea y defiende a su sector, pero eso no es universalismo. El tránsito de defender a un sector incorporando la defensa de otros sectores habla del proceso de catarsis o universalización de las clases sociales.

Por último, el cuarto componente sería el conocimiento interior o la capacidad de visibilización y autoconocimiento social. Quiero detenerme en este punto porque es el tema que importa fundamentalmente al estudiante, al investigador y al universitario. Ninguna sociedad puede transformar el orden

existente si no tiene un conocimiento fundamental de los resortes de ese orden existente y de sus relaciones de dominación. En un país hay dominación porque hay naturalización, hay legitimación de las relaciones de dominación, de abuso y autoridad. Hay dominación porque se naturalizan el abuso, el sufrimiento, la desigualdad y la injusticia. Autoconocimiento de la sociedad es el desmontamiento de la naturalización de la dominación. Autoconocimiento social es capacidad de visibilizar la contingencia, la arbitrariedad de las relaciones de dominación y las injusticias. Desnaturalizar el mundo y las relaciones de dominación es subversivo y revolucionario.

Las sociedades y América Latina en la última década vivieron un gran proceso de transformación social. Los datos de las Naciones Unidas hablan de una década social ganada. ¿Cómo es posible que el continente llegara a ese lugar? ¿Cómo se posicionaron fuerzas progresistas y revolucionarias en los gobiernos? Algunos dirán: "Álvaro, se ganaron las elecciones". Es verdad, pero nadie puede olvidar que antes de la victoria electoral y los hechos sociales hubo gigantescas movilizaciones, grandes sublevaciones, debates que crearon un nuevo sentido común, un conjunto de ideas-fuerza, marcos interpretativos del mundo que innovaron esquemas morales e introdujeron nuevos esquemas lógicos para explicar el mundo. Un mundo desnaturalizado en su función de dominación y sufrimiento. A toda victoria política le precede una victoria cultural. No puede haber nueva correlación de fuerza, gobiernos verdaderamente revolucionarios si previamente no ha habido una victoria cultural y simbólica. Previamente tienen que desmontarse los mecanismos de dominación, de desigualdad y de sufrimiento.

La victoria y las luchas culturales son el paso previo e imprescindible para cualquier victoria política. Ahí la batalla está abierta. Nuevo sentido común y nuevas ideas-fuerza significan una lucha sistemática y sin tregua en todas las dimensiones del trabajo intelectual y cultural de la sociedad (universidades, tesis, debates sindicales, lucha mediática, redes sociales). Es decir, el debate donde la gente construye su sentido común. Hay dominación porque hay un sentido común que permite la tolerancia del gobernado hacia el gobernante porque permite la adhesión y la subordinación consciente y aceptada. El desmontamiento de esos anclajes, cadenas espirituales y cognitivas que adhieren y generan tolerancia moral del gobernante al gobernado es la lucha cultural por un nuevo orden simbólico y sentido común.

Tanto en Bolivia como en Argentina, a principios del siglo XXI pudieron surgir procesos revolucionarios porque hubo un momento de vaciamiento y crisis del viejo sentido común, de las viejas ideas-fuerza que ordenaban y

explicaban el mundo, de las viejas tolerancias morales entre gobernantes y gobernados. Sobre esa crisis abierta, parálisis del sentido común y desdibujamiento de las estructuras culturales de la dominación es que pudo emerger una nueva forma de explicar, organizar y plantearse el mundo hacia el futuro. Sobre ello sucedieron las victorias políticas y electorales. Es decir, que previo a una victoria política, a una lucha que defina la correlación de fuerzas en el parlamento, el gobierno y en las calles acompaña una lucha cultural que genera el espacio de disponibilidad a revocar viejas ideas e incorporar nuevas.

En ese sentido, estamos viviendo un momento gramsciano. Un momento en el que cobra importancia la lucha de ideas y cultural. La lucha en la escritura, en el teatro, en el dibujo, en la academia, en los medios de comunicación, en las revistas, en las editoriales, en las páginas. Una lucha cultural extendida. Pero no basta el momento gramsciano. Este sin remate leninista es una impotencia frente a la correlación de fuerzas. Porque puede generarse un nuevo sentido común, nuevas ideas-fuerza pero si eso no remata en el hecho de poder, no se concretiza en una modificación de las relaciones de poder, es simplemente un homenaje a la impotencia cultural.

El momento gramsciano de la lucha en la resistencia, en el ámbito del nuevo sentido común, más pronto que tarde tendrá que condensarse en una lucha política y, muchas veces, como en el caso de Bolivia, se dio una lucha política militar. Una correlación de fuerzas que modifica el orden de las jerarquías en el ámbito de las estructuras del Estado. Calla Gramsci y le toca a Lenin asumir el protagonismo de los asuntos. Pero una vez atravesado el momento leninista que es la modificación rápida, contundente y jacobina de la estructura del poder del Estado y del orden político, se necesita nuevamente del momento gramsciano. Porque una victoria política remata y consolida las luchas culturales, pero, a la vez, sin un soporte cultural posterior, sin un reforzamiento de las transformaciones y las batallas culturales esa victoria política puede ser reversible, como ha sucedido en algunos países de América Latina.

El descuido de la lucha cultural tras el triunfo político es una de nuestras debilidades y errores. Asumir a la cuestión estatal (necesaria para cambiar la injusticia porque en el Estado se concentran las decisiones sobre lo común) como el lugar donde se resuelve todo y pensar que la administración del Estado es lo central, lo único y abandonar la trinchera de la sociedad civil, del reforzamiento del nuevo sentido común, de la batalla por la consolidación de los parámetros morales de la vida cotidiana, puede llevar a que la derecha se reconstruya desde la propia sociedad civil.

Se puede reconstruir por obra de uno mismo. El ascenso de las nuevas clases medias despolitizadas es fruto de las decisiones de los Estados progresistas que al no venir acompañadas de politización lo que hacen es engendrar una nueva clase media conservadora. Y esa nueva clase media conservadora es la que se volverá contra uno mismo. Entonces, nuevamente Gramsci. Si comenzamos con Gramsci, rematamos con Lenin, eso solo es sostenible si lo acompaña Gramsci en la lucha cultural cotidiana en el arte, las páginas web, el teatro, las universidades, los medios de comunicación, la literatura, el arte y absolutamente todas las actividades que llevamos adelante.

De eso se trata, un proceso revolucionario es una continuidad entre Lenin y Gramsci. Hoy América Latina está retrocediendo y los primeros índices de aumento de la pobreza hablan de un lamentable retroceso. Estamos asistiendo a un intento de desmontar el Estado social que se logró construir entre los últimos diez y quince años. Ha habido una modificación del temperamento social, del sentido común. Quiere decir que algo hicimos mal, en algo nos descuidamos, en algo no tuvimos la suficiente capacidad de fijarnos para llevar adelante esas transformaciones que impidan este intento de reconstitución conservadora de los privilegiados. Lo importante es que la generación que ha vivido las victorias y las primeras derrotas aún está viva. A diferencia de tiempos de la dictadura donde el poder y la dominación se consolidó mediante el exterminio físico de toda una generación y que tuvo que esperar el país veinte o treinta años para que emerja una nueva generación capaz de transformar las cosas, hoy los que estuvimos en la victoria y estamos en la derrota somos los mismos. Es decir, somos las personas que podemos sacar las lecciones del porqué de las victorias a principios del siglo XXI y el porqué de las derrotas posteriormente. Todavía tenemos energía, fuerza y tiempo para revertir lo que está al frente.

La gran diferencia con lo que sucedió antes es que la derecha, los conservadores, no han podido constituir un horizonte de época. Es decir, la capacidad de proyectar una alternativa de sociedad en torno a la cual se articulan esperanzas, expectativas y sacrificios compartidos de la mayor parte de la población. La derecha ha regresado simplemente con las banderas de la crítica, de la denuncia, del resurgimiento de lo viejo. La derecha no porta un estandarte alternativo, no es futuro. Es simplemente el regreso de lo que ya vivimos hace veinte o treinta años.

La derecha no representa el futuro, representa el pasado. No representa una alternativa sino simplemente una reconstitución de lo antiguo. No permitamos que la derecha se constituya en el horizonte de época. Es el pueblo el horizonte de época, el proyecto de izquierdas, revolucionario, latinoamericano,

nacional-popular. Ese es el verdadero horizonte de época. Pero eso va a requerir tareas distintas y complementarias. Los que estamos en gestión del gobierno, hacerlo bien y mostrar que podemos superar los errores que hemos visto en otros países hermanos. Y los que no estamos en gestión de gobierno, comenzar de nuevo, comenzar el debate en la cultura, en el sentido común, en los diálogos, en las tesis, en los medios de comunicación, en los sindicatos, en los barrios. Pelear por el nuevo sentido común.

A diferencia de la derecha, nosotros sí tenemos un horizonte. Un horizonte nacional-popular, continental, de justicia. La historia está de nuestro lado. Hoy vivimos un repliegue temporal.

A la perplejidad necesaria de la derrota que es necesaria porque nos obliga a pensar en por qué llegamos a donde estamos, tiene que inmediatamente sustituirle un optimismo histórico. Podemos reivindicar el optimismo histórico porque nosotros sí cambiamos la sociedad cuando pudimos, sí mostramos resultados en la alegría de la gente, de los ancianos, los sindicalistas, los jóvenes. Mostramos que era posible otro país. No nos dejaron completar, pero tenemos un horizonte que es esperanza. Sin esperanza no hay nuevo mundo. A la perplejidad, la esperanza. A la derrota, el optimismo. Vamos a luchar, venimos de la lucha, siempre hemos luchado. Hoy toca luchar desde la base, desde abajo, pero desde ahí venimos, ahí nos hemos fogueado. Hemos enfrentado a las dictaduras y a los neoliberales desde la base y mostramos que los podemos derrotar. Hoy nos ganaron una partida, pero no la guerra. Vamos a demostrar que los podemos volver a derrotar en la siguiente batalla.

Jóvenes, América Latina los necesita. Necesita una Argentina que acompañe los procesos de integración, de lo popular, de lo plebeyo, de la juventud, de la alegría. Peleen, cáiganse, vuelvan a pelear, cáiganse, vuelvan a levantarse, cáiganse, vuelvan a pelear. Hasta que se acabe el universo. Muchas gracias.

6. Aportes teóricos acerca del sentido común*

Muy buenas tardes a todos. Muchas gracias por venir. Quería comenzar por agradecer a la rectora Ana Jaramillo por la invitación a este Congreso Nacional de Filosofía. Cuando vi el título pensé: "¿Qué voy a decir?". Le pedí permiso a Ana para comentarles algo que vengo reflexionando sobre el sentido común. Ana me autorizó, aunque las áreas de trabajo van a ser otras, para poder conversar sobre ese tema. Vuelvo a decir que para mí es un privilegio poder participar de este congreso, setenta años después del primero llevado adelante en otro contexto nacional e internacional. Era un momento de gran ascenso social y conquista de derechos, hoy el continente está en otra situación. Esperemos que este congreso sea el principio de algo nuevo que llegue al continente porque se lo merece.

La pregunta de la que parto es: ¿Por qué es tan difícil cambiar el mundo? ¿Por qué es tan difícil que las cosas se transformen? ¿Por qué, en momentos en los que uno ve tantas injusticias en el mundo y en las regiones, no se dan las transformaciones que uno espera? Nos dicen que el 1% de la población concentra el 82% de la riqueza en el mundo entero. Sin embargo, prevalecen proyectos y políticas conservadoras y formas de organización del trabajo abusivas y denigrantes. ¿Por qué las clases subalternas no se rebelan permanentemente? ¿Por qué cuando se rebelan, una buena parte vuelve a elegir políticas conservadoras que vuelven a oprimirlos? ¿Por qué es tan difícil cambiar el mundo? Esa es mi pregunta de partida: ¿Por qué pese a la injusticia, la opresión y la explotación el orden dominante se reproduce?

* 4 de abril de 2019. Coloquio en el Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, Argentina. Disponible en https://youtu.be/mVx6Mrg4gFQ.

Las respuestas, desde el ámbito de las ciencias políticas, la sociología, las luchas sociales y la izquierda mundial han tenido distintas orientaciones. Una de ellas, la más fácil y la que prevaleció al principio del siglo XX, es que, si bien había muchas injusticias, desigualdades y una opresión terrible, no se habían generado las condiciones objetivas para que la crisis llegara a un punto de estallido final. Esta es una respuesta que vino principalmente desde la socialdemocracia a principios del siglo XX, que decía que, para que sucedieran los cambios, había que esperar a que las condiciones objetivas madurasen. El desarrollo industrial, la opresión, las desigualdades tenían que intensificarse de tal manera que eso generara procesos de sublevación. Está claro que se trataba de una manera pasiva hacia las cosas. Esperar a que las condiciones objetivas madurasen. Hoy en día se le llama "aceleracionismo" a esta nueva corriente filosófica y política que dice que hay que acelerar los procesos de industrialización, modernización, desarrollo tecnológico, intelecto colectivo y todas esas palabras que se han puesto de moda, para esperar a que, por sí mismas, estas condiciones objetivas aceleradas e intensificadas, desaten condiciones que hagan que la gente se subleve. Mientras tanto uno puede quedarse tomando café en su cubículo de la universidad, uno puede caminar tranquilo por la calle porque no hay de qué preocuparse o por qué tener ataques de remordimiento moral ya que no hay condiciones objetivas para la transformación. Entonces, esperemos tranquilamente a las condiciones objetivas. Es una mirada pasiva y muy propia de toda la filosofía europea fruto de todas las derrotas de las revoluciones que han prevalecido a partir de los años 30 y hasta hace poco.

Otra explicación que viene más desde el ámbito político es que no se dan los cambios sociales o no se traducen las injusticias en rebeliones porque falta la vanguardia. Falta el partido político, el núcleo organizador que permita que ese malestar, esa injusticia encuentre una punta de lanza para romper la pasividad o el conformismo de los subalternos. Esa es una mirada que prevaleció en el mundo político y, particularmente, en América Latina, a partir de los años 60. Y que llevó a la mejor generación que tuvo Latinoamérica a la muerte, a la cárcel, a la tortura, a la desaparición. El gran problema de este voluntarismo es que reduce el problema de la transformación ya no a una de las propias clases subalternas sino a un núcleo selecto. Un núcleo radicalizado, bien intencionado pero que al asumir el papel de constructor y dirimidor de la historia suplanta a las propias clases subalternas en la construcción de su propia historia de emancipación.

Una tercera interpretación presente también a lo largo del siglo XX fue que las clases subalternas eran objeto de una maldad o falsa conciencia. Se decía

que había un conjunto de aparatos de Estado y mecanismos de dominación reticulares en la vida social que llevaban a las personas a tener una falsa mirada de la realidad. Era esa falsa mirada la que generaba desorganización, pasividad, tolerancia hacia los abusos, las discriminaciones y las dominaciones. El problema con esta mirada es: ¿Quién dice qué es falso? ¿Quién tiene la capacidad de decir que lo que el otro piensa es falso y lo que yo pienso es verdadero? ¿Por qué para algunos es falsa conciencia y para mí debería ser verdadera? ¿Por qué algunos son objetos de una maldad estructural que genera una falsa conciencia y para la vanguardia o el intelectual hay una especie de muralla lógica que impide que en él también haya falsa conciencia? En cierta manera esta es una forma de desprecio de las clases subalternas. Una forma de desprecio de la propia capacidad cognitiva que tienen los sectores populares para entender, actuar y ubicarse en el mundo.

Una variante de la falsa conciencia es el tema de la ideología. No hay sublevación, no hay levantamientos, la injusticia no se traduce en malestar y este en sublevación por la ideología. Porque hay un conjunto de conocimientos que se inculcan a las personas para que ellos acepten y toleren esas relaciones injustas y abusivas. Entonces, la salida es la pedagogía. Es la lectura profesoral del cambio social. Hay personas incultas y engañadas que tienen que ser culturizadas y desengañadas para acceder a la verdadera conciencia e ideología. Estamos ante una respuesta pedagógica de la transformación del mundo.

Por último, está la otra transformación igualmente también falaz que dice que las cosas no cambian y hay una adhesión espontánea de los dominados a las estructuras de dominación porque hay un elemento coercitivo. La coerción obligaría a las clases dominadas a acatar lo que las clases dominantes establecen. Esa es una mirada más brutal de la realidad, pero peca de pensar que para que esto funcione detrás de cada uno de nosotros tendría que haber una persona con un arma apuntándonos. No alcanza ningún sistema de policía ni de fuerzas armadas ni de sistema de inteligencia para controlar uno a uno a las clases subalternas.

Podríamos seguir nombrado muchas otras opciones. Se trata de miradas que intentan responder a la pregunta inicial: ¿Por qué es tan difícil cambiar el mundo? ¿Por qué es tan difícil que las clases subalternas se rebelen? ¿Por qué es tan difícil que las injusticias se superen mediante procesos de emancipación social? Frente a estas miradas limitadas o falaces lo que yo propongo es buscar en otro lado. Buscar la respuesta en el estudio de la relación entre las estructuras de dominación y las estructuras mentales de acción; entre las posibilidades objetivas que se abren para las personas y el acople con las expectativas que

las personas se hacen de sus posibilidades y que hacen que deseen aquello que otros desean que uno desee.

En esta búsqueda de este acople entre mundo objetivo de dominación y mundo subjetivo de elección; entre posibilidades objetivas abiertas y elecciones y caminos de acción subjetivos limitados, voy a mencionar cuatro o cinco elementos que intervienen en el mecanismo de acople de esta "adhesión espontánea" de la sociedad a las estructuras de dominación.

Uno de estos primeros elementos es la ubicación normativa en el mundo. Cuando hemos llegado a este lugar y seguramente cuando vengan los expositores, profesores o alumnos, llegan al salón y saben cuál es su lugar. Si son expositores vienen adelante, si son oyentes se sientan. Cuando hemos entrado con Ana acá nos hemos dirigido directamente a la testera, sabíamos que teníamos un lugar y ustedes saben (sin preguntarse) que tienen su lugar. Es una ubicación espontánea a una normativa de cómo funciona el mundo. Esto que ha sucedido en esta clase sucede también en el ámbito de la familia. Los niños, desde muy pequeños, van aprendiendo y los padres nos vamos encargando de que aprendan cuál es su ubicación en el mundo (hambre, jugar, cambiar la ropa, distraerse, no hacer cosas riesgosas, no hacer cosas que pueden afectar al orden de la familia). Si nos vamos al mundo del trabajo, en una fábrica el trabajador, desde el momento que hace un contrato, sabe el conjunto de normas prevalecientes y de orden lógico de las cosas. Sabe cuál es su función, sus derechos, sus posibilidades, sus caminos, sus vías de protesta, sus vías de aceptación y de negociación. Universidad, familia, trabajo, vida cotidiana… Cuando está el semáforo rojo, se paran; cuando está en verde, continúan. No están reflexionando sobre eso, simplemente lo actúan como un orden innato en el mundo. Cuando un gobernante emite un decreto, uno puede protestar, puede decir que es injusto o abusivo, pero, a la larga, lo acepta, lo toma y lo incorpora en su forma de organizar lógicamente el desempeño del mundo. Cuando pagamos impuestos, recogemos nuestro salario, pagamos con dinero, tramitamos el divorcio o ahorramos cada uno de nosotros, en la vida cotidiana, se ubica de una forma lógica en el mundo. Lo hacemos como algo innato, pero no lo es. Lo hemos sedimentado a partir de la experiencia, la repetición, la observación desde que somos niños. De tal manera que, cuando somos adultos, hacemos y actuamos de manera natural. Pues ese actuar es una forma de ubicación normativa en el mundo; de ubicación en el orden lógico de las cosas, de las jerarquías, de las autoridades, de los poderes, de las sanciones y de las posibilidades para cuestionar todo eso.

Un segundo elemento tiene que ver con el lenguaje. Sabemos dos cosas del lenguaje. Tiene la capacidad performativa de crear instituciones. No solamente

representa la realidad, sino que es capaz de crear nueva realidad desde el momento en que representa a esa realidad existiendo. Esa es la capacidad performativa del lenguaje. Su segunda facultad es la capacidad de proyectar. No solamente lo que las cosas son sino lo que las cosas podrían ser o ser sin que lo sean. Pongo un ejemplo, cuando representan que son Spiderman o la Mujer Maravilla, los niños juegan a ello, no lo son, pero a través del lenguaje lo pueden representar en convención con su interlocutor. Pueden representar algo que no son, actuar como si fueran lo que no son. En esas dos habilidades que tiene el leguaje y que desempeñamos cotidianamente hay todo un orden lógico; una gramática del orden del mundo. Uno la aprende desde que tiene un año, lo estoy viendo con mi hija. Tiene dos años, está aprendiendo a hablar, pero no solo representando las cosas del mundo y haciendo que ella entienda lo que yo digo y yo entendiendo lo que ella dice, sino que se está inculcando un orden del mundo, de las cosas. Se trata de una manera de proyectar, representar y combinar la posibilidad de acciones y representaciones hacia el futuro. Es decir, estamos introduciendo orden social a las personas a través del lenguaje. La capacidad de crear instituciones que tiene el lenguaje como la propiedad privada, el dinero, la familia, el divorcio, la academia, las maestrías, los doctorados, en el fondo son formas de interiorización subjetiva de un orden, jerarquías y posibilidades del mundo dependiendo la ubicación que tú estás tomando en esa construcción lógica del lenguaje en el mundo.

Otro eje en el que quiero que nos fijemos es en los conocimientos corporales. ¿Qué son estos conocimientos corporales? Buena parte de tus acciones emocionales, cuando uno tiene un asco ante algo, cuando uno tiene una indignación frente a algo, cuando uno tiene miedo, estupor, alegría, más que las palabras es el cuerpo el que está hablando. Pues bien, los miedos, los temores, las fobias, las indignidades, los ascos no nacen con uno. Si ustedes se fijan en un bebé, estos no sonríen, ellos aprenden socialmente, uno les enseña. El conjunto de su manera de reaccionar corporalmente ante el mundo es un proceso gradual desde los momentos más primarios de formación de las personas. De manera que cuando somos adultos podemos sentir asco, miedo, temor, rechazo, repulsión, no verbalmente, sino corporalmente. Es el cuerpo el que reacciona antes que nuestra mente lo justifique. ¿Quién controla el rubor? No podemos controlarlo. Puede ser ante la persona de la que estamos enamorados, ante la autoridad superior que nos ha hecho quedar bien o mal. Son un conjunto de saberes interiorizados desde edad temprana que van sedimentado en las personas una ubicación, una actitud y una forma de organizar corporalmente (no reflexivamente) el mundo que recibimos y nuestra jerarquía allí.

El estudio del sentido común tiene muchos intérpretes. Hay un autor argentino, José Nun, que ha escrito una historia del sentido común desde la filosofía griega hasta nuestros días. Yo me voy a quedar con dos autores de quienes saco algunas frases. Gramsci quien, en sus *Cuadernos de la cárcel*, vuelve continuamente sobre el sentido común. Es una especie de obsesión para entender esta filosofía de las multitudes. Y me quedo con Bourdieu.

En Gramsci uno puede rastrear el concepto de sentido común: sentimientos y creencias populares, hábitos y prejuicios, concepción dispersa del mundo (él habla sobre cómo la filosofía sedimenta retazos de saberes en la sociedad a lo largo del tiempo), ideología popular, nociones del lenguaje y filosofía de las multitudes. Bourdieu, por su lado, trabaja no como sentido común sino como sentido práctico: mirada corpórea del mundo, esquemas motores y automatismos corporales (la *hexis* corporal), espontaneidad sin conciencia, necesidad social hecha naturaleza.

A partir de estas categorías, mezclando arbitrariamente, propongo que definamos sentido común o sentido práctico o espontaneidad del cuerpo al conjunto compartido de criterios, razones lógicas, juicios y prejuicios absolutamente evidentes y que no necesitan filtro reflexivo con los cuales las personas absorben, se ubican, juzgan y actúan en el mundo. Sentido común no es un reflejo de la realidad del mundo en uno. Es una manera de ubicarse en el mundo, de entender su orden lógico, de juzgar y de actuar en él. Es pues la gramática profunda de los actos de la vida cotidiana. La lógica de todo lo que hacemos, aceptamos, valoramos o buscamos sin preguntarnos por qué lo hacemos; pero nos damos cuenta instantáneamente cuando alguien no lo hace como debería.

Son momentos de espontáneo conocimiento, selección y acción. Son construcciones sociales tempranas y primordiales con las que las personas se ubican en el mundo desde que nacen y que, con el tiempo, se naturalizan por vía de la repetición, la costumbre, la experiencia sedimentada y los efectos del lenguaje. Nuevamente mi hija es mi objeto de estudios (aparte de que es mi amor preferido). Al sentarse, calcular el peso del cuerpo para apalancar, eso uno lo hace espontáneamente, pero no un niño. Yo he visto cómo mi hija ha tardado meses en poder erguir el cuerpo, mover los pies y usar la mano para obtener algo. Eso que hacemos de manera espontánea, no lo es. Lo hemos aprendido desde que nacemos y se va naturalizando por la vía de la prueba, el error, la repetición, la costumbre y la experiencia. Eso que hacemos con un objeto, lo hacemos con una institución, con una jerarquía, con un contenido, con unas relaciones de fuerza, con unas relaciones de poder. Esto que es un hecho físico, corporal del niño, también lo está haciendo en los hechos simbólicos del

mundo. En esos hechos también se están interiorizando la estructura lógica y jerarquizada del mundo. Si no lo hacen, su mundo va a chocar con el mundo objetivo. La posibilidad del acople del mundo subjetivo con el mundo objetivo va a radicar en la posibilidad de las determinaciones de tu subjetividad y tus elecciones subjetivas en el marco estrecho que te definen y te imponen las relaciones objetivas y jerarquizadas del mundo.

Se trata pues, de modos axiomáticos de recepción y acción en el mundo que rodean a las personas y que les hacen partícipes de un sentido socialmente compartido de la realidad inmediata. Cuando una persona no logra en ciertos aspectos de la vida garantizar este acople lo calificamos por lo general de loco, desubicado, que no tiene tino. Porque permanentemente nuestra relación intersubjetiva está poniendo a prueba la eficacia de los modos de acople lógico de tu subjetividad con el funcionamiento lógico de la objetividad dominante.

Si se fijan, en cierta manera, estoy dándole vueltas (pero utilizando la filosofía del lenguaje) a lo que Gramsci llamaba "liderazgo intelectual y moral" cuando estudiaba el concepto de *hegemonía.* Se trata de un conjunto de maneras de percibir, organizar y actuar ante el mundo que ordena la correspondencia entre relaciones de dominación, estructuras de dominación, estructuras de representación y estructuras mentales de las personas.

Si entonces, a esto que estamos llamando "sentido común" de una manera amplia, arbitraria, jalando el concepto de Gramsci más allá de sus *Cuadernos*, es una manera subjetiva y evidente de interiorizar el mundo objetivo, y si ese mundo objetivo está marcado por jerarquías y relaciones de dominación, está claro que habrá varios sentidos comunes. Serán correspondientes a esas varias condiciones objetivas de clase y género. Si las personas capturan, absorben y actúan un determinado mundo objetivo como clase subalterna está claro que mi sentido común, como clase subalterna, no es igual a mi sentido común como clase dominante. Se puede ver en su postura corporal. Vean una persona que tiene poder, la prestancia con la que se para en un escenario, la seguridad para dirigirse a las personas. Coloquen, en el mismo escenario, a un trabajador o trabajadora, su disposición corporal es otra; está a la defensiva. Su cuerpo se pone a la defensiva, su manera de ubicarse en un mundo que no le corresponde lo lleva a actuar desacoplado del orden lógico "normal y naturalizado" de ese mundo objetivo. Lo mismo puede pasar cuando va una persona de las clases dominantes a un barrio popular, no encaja por mucho que el camarógrafo enfoque el perfil más simpático del candidato. No acopla, no entra. Pues eso significa que hay tantos sentidos comunes como clases o conglomerados socialmente definidos existen en una sociedad.

Sin embargo, hay un sentido común dominante. Si bien hay varios sentidos comunes, hay uno dominante que ordena las jerarquías, las dominaciones y las preeminencias de unos sentidos comunes sobre otros en correspondencia a la preeminencia de la condición objetiva de clase de unos respecto a la de otros. Hay una especie de isomorfismo entre sentido común y estructura general del sentido común dominante.

Hay varios sentidos comunes, pero hay uno dominante que es fundamentalmente dirigido por el sentido común de la clase dominante. Pero no es la totalidad del sentido común dominante el sentido común de la clase dominante. Hay ámbitos del sentido común de la clase dominante que no necesitan ser parte del sentido común dominante. Y buena parte de ese sentido común dominante está vinculado a la clase social dominante pero también a los sedimentos heredados de antiguos sentidos comunes dominantes.

Para ordenar lo que les vengo comentando propongo hacer una clasificación de los componentes del sentido común dominante. Todo sentido común tiene un conjunto de preceptos lógicos, morales, instrumentales y procedimentales. Los preceptos lógicos serían, en general, el modo de recibir y estar en el mundo. Los preceptos morales serían el conocimiento emotivo del mundo. Los preceptos instrumentales serían los algoritmos de la vida social. Y las pautas procedimentales, la acción dirigida a fines en el sentido weberiano.

Desarrollemos un poco los preceptos lógicos. Hemos de llamar preceptos lógicos al modo de conocer el mundo, al modo de ubicarse, de nombrar y de organizar el mundo inmediato. Son el conjunto de conocimientos prácticos sobre el significado de las cosas, sobre el funcionamiento de las cosas en el mundo inmediato y sobre el comportamiento esperado de las personas. En parte es la estructura del lenguaje mediante el cual se representa, nombra, significa y crea una forma de vida. Es también la estructura evidente del funcionamiento del mundo que rodea a las personas y que no requiere filtros ni reflexión previa sobre por qué funcionan así. Es el sistema educativo, las reglas de la economía cotidiana y de la propiedad, las normas de urbanidad, los esquemas de la legalidad prevaleciente, los espacios de libre albedrío, los monopolios estatales, el mundo de los derechos cotidianos y la totalidad de las instituciones en las que está expresado el lenguaje de la vida social.

Los preceptos morales: modo de juzgar y experimentar emotivamente el mundo.

Los preceptos instrumentales son la ampliación de la naturaleza predictiva del pensamiento humano dirigida a la elección de medios para obtener determinados fines en los ámbitos de la vida. Si se prefiere, es la comprensión práctica

y naturalizada de las reglas de las apuestas sociales en el ámbito académico, económico, político, mediático, social y familiar.

Los preceptos procedimentales son los modos de actuar inmediatamente en el mundo cotidiano. Son la capacidad de construir concatenaciones discursivas, eslabonamientos simbólicos y articulaciones de acciones prácticas en el tiempo con el objeto de generar un resultado deseado, una respuesta o una nueva representación en el mundo.

Las personas que trabajan la filosofía del lenguaje le llaman a esto las reglas regulativas y las reglas constitutivas. Las reglas regulativas serían el conjunto de protocolos previos a la acción y las reglas constitutivas, la operativización propia de la acción.

Con estas cuatro definiciones del sentido común que me permiten abarcar distintos ámbitos de la manera de construir al ser humano pasamos a pensar a una parte del sentido común como la manera en la que el ser humano absorbe jerárquica, organizada y lógicamente el mundo. Absorbemos el orden social y se vuelve cuerpo. Absorbemos el orden lógico y se vuelven cuerpo. Absorbemos los procedimientos y se vuelven saberes natos. Absorbemos el orden moral y se vuelven maneras de juzgar el mundo. Y absorbemos un conjunto de razones prácticas que nos permiten que lo que hagamos se corresponda con lo que los demás esperan y no seamos unos "locos", unas personas "fuera de foco".

Pero esa es solamente una parte del sentido común. Un segundo elemento es el momento de la acción. Es también la manera en que actuamos ante el orden social en correspondencia a lo que el orden social me pide que actúe. Actuamos lógicamente frente al mundo en correspondencia a la lógica del mundo que me ha formado. Actuamos procedimental e instrumentalmente frente al mundo en correspondencia al conjunto limitado de posibilidades que mi mundo objetivo dominado me habilita en correspondencia al mundo objetivo que me ha determinado. Y, por supuesto, siempre hay un espacio de libertad. Hay un espacio de creatividad, improvisación. No somos un reflejo. El conjunto de saberes y órdenes nos da la posibilidad de acción no limitada sino abierta para improvisar, crear, innovar porque siempre va a haber un ámbito de la realidad que no hemos vivido ni experimentado y frente al cual, con las herramientas de mi orden lógico interiorizado y de mis herramientas habilitadas, me siento predispuesto y capaz para poder actuar. Permanentemente estamos improvisando, innovando y creando porque no se trata de un orden lógico cerrado, es abierto.

En ese sentido, el mundo social hecho espontaneidad del cuerpo más el conocimiento espontáneo del cuerpo actuante adecuadamente ante el mundo

será denominado el sentido común. Es una definición diferente a la gramsciana, aunque gatillada a partir de esta. Nos permite incorporar otro conjunto de reflexiones de la sociología y de la filosofía del lenguaje de los últimos años.

He hecho un esquemita para representar con estas ideas cómo funciona normalmente el mundo. Normalmente el mundo funciona con preceptos lógicos, preceptos morales, preceptos procedimentales y preceptos instrumentales conservadores del mundo. Como las condiciones objetivas, son también objetos de lucha para acceder a mejores salarios y representación, mayor poder y derechos. Aun el sentido común tiene un ámbito de lucha interior. La preservación es dominante, pero al interior hay ámbitos de lucha.

Así como en las condiciones objetivas de la familia, de la fábrica, de la universidad, de la sociedad, de la política hay un principio dominante de preservación, en su interior hay principios de lucha para desplazar a una rectora, para obtener su cátedra, por cambiar el gobierno, por transformar la economía. Está la dominación y está la lucha y la resistencia. Igualmente, en el ámbito del sentido común está el principio de conservación y un principio subordinado de transformación.

Por lo general, la sociedad se presenta así: hay un acople de las clases subalternas al orden dominante cohesionado y garantizado por esta manera de estructurar el orden reticular de la vida cotidiana. Entonces los principios de conservación son dominantes, predominantes y más fuertes que los principios de transformación y este es el orden dominante y lo que garantiza la adhesión inmediata, "espontánea" de la sociedad al orden social.

Pero hay momentos excepcionales de la sociedad en que esto se quiebra parcialmente. Son los momentos que llamamos revolucionarios. Son los momentos de insurgencia social. Son excepcionalidades en la vida de los pueblos, pero excepcionalidades obligatorias que, tarde o temprano, se dan. La manera en cómo estallan las insurgencias es objeto de la sociología de los movimientos sociales y está claro que no hay un algoritmo de la insurgencia social. No hay un modelo de la sublevación ni un conjunto de pasos lógicos. Suele suceder de las maneras más inesperadas. El mismo Lenin, el gran teórico de la revolución, pensaba que se iba a morir sin ver una revolución y, al mes siguiente, se choca con una y se involucra en ella. No hay una manera de saber cuándo habrá una revolución, una insurgencia o una rebelión.

Algunos de los elementos que ayudan a explicar las insurgencias son: frustración colectiva activa (estudiada por los norteamericanos, los sociólogos de los movimientos sociales), quiebre de las tolerancias morales (estudiadas por Thompson y los historiadores ingleses), riesgos de muerte colectiva (lo introdujo

Sartre en sus reflexiones sobre las sublevaciones), crisis de legitimidad, inflación de expectativas colectivas, resquebrajamiento de certidumbres de vida o de futuro, acumulación explosiva de agravios hacia los humildes, abrupta contracción de satisfactores materiales, riesgo de caída y desclasamiento social de los sectores subalternos, desposesión de recursos o reconocimientos (estudiado por Axel Honneth en *La lucha por el reconocimiento*). En fin, desde las ciencias sociales y políticas, de distintas maneras, se ha estudiado la combinación de unas con otras o incluso habrá otras explicaciones. Sin embargo, más tarde que pronto, o más pronto que tarde, lo hacen.

¿Qué pasa cuando la gente se rebela? Son momentos de agravio, pérdida o riesgo que desencadenan procesos de creciente agregación social, de movilización y formación de identidad en la acción. Es decir, son momentos de ruptura, parálisis o debilitamiento de algunos de los componentes del sentido común dominante. Su crecimiento, el crecimiento de la rebelión, dependerá de la capacidad política, consciente y reflexiva de crear narrativas que articulen cada vez más sectores y que los articulen prácticamente. Dependerá también de las fisuras del grupo oponente y de sus narrativas, de los errores que ellos puedan cometer a partir de la acción de los subalternos que promuevan más rupturas de otros aspectos del sentido común.

Cuando uno estudia la Revolución Rusa puede ver que comienza con la consigna de "paz y pan", no comienza con la revolución socialista. ¿Cómo del pan pasas a la toma de los centros laborales o de la tierra a formas de asociatividad? No es que esté definido en un plan. Depende de los errores que cometan los otros, sus reacciones. Depende también de la capacidad de agregar mayor fuerza movilizadora y de que la gente vaya encontrando en la experiencia propia los mecanismos para romper las viejas tolerancias morales, para habilitar nuevas posibilidades de vida que, por lo general, son limitadas a partir de la fuerza y el poder de las estructuras dominantes. Hay dominación porque las estructuras de dominación crean caminos de acción limitados y hacen que la gente crea y desee ese camino de acción limitado, creyendo lo que los otros creen. Cuando ese mecanismo se rompe se abren las alternativas. Es como una especie de epifanía colectiva en la que algo que antes no veías se abre, algo que antes no lo podías creer ni visibilizar, hoy se visibiliza. Es una especie de revelación en el sentido religioso, de iluminación que permite que las personas puedan ver otras posibles rutas de acción de su comportamiento y de sus posibilidades.

En ese momento se está quebrando el orden lógico del sentido común, el orden moral dominante. Eso es justamente lo que va a pasar en los momentos de quiebre o puntos de bifurcación: pedazos del sentido común (no todo) se

quiebran, se dislocan, se debilitan. En ese momento deja de haber una correspondencia entre estructuras de dominación y estructuras mentales de acción, ahí irrumpe la posibilidad de tipos de acción colectiva. Si son más radicales, habrá mayores procesos de transformación, y si son menos radicales, habrá procesos más gradualistas o reformistas de transformación social.

En un momento revolucionario, entonces, tenemos que el principio de asociatividad, de solidaridad, de universalidad (*catarsis* le decía Gramsci a esos momentos), de autodeterminación, de esperanza, tienden a jalar el sentido común desde el lado progresista de la historia. Pero no desaparece el sentido común dominante, no desaparecen las estructuras del viejo sentido común. Son rebasadas, debilitadas, suplantadas o reconvertidas temporalmente, pero la lucha sigue.

Si esta manera de organizar las ideas es correcta, la lucha por la hegemonía requiere desmontar la red de saberes mundanos, de consensos, de expectativas sobre el orden del mundo que está presente en las clases subalternas. Es un proceso de desmontamiento de las tolerancias morales hacia los actos, las acciones y las propuestas que hacen las clases dominantes. Es un acto de desmontar los conformismos hacia las limitaciones objetivas dominantes que hacen que uno desee lo que otros quieren. Es decir que una lucha hegemónica es fundamentalmente una lucha por un nuevo sentido común. No es solamente un tema (y hemos criticado al inicio) de pedagogía o lectura. Es mucho más que la lectura. Tiene que ver con la lectura, los discursos, las narrativas, pero también con una infinidad de procesos capilares, reticulares de lo que Gramsci llamaba "la expansión molecular del Estado" (categoría que a mí me ha fascinado) en la sociedad civil. Tiene que ver con cómo interiorizamos en nuestra mente y cuerpo el orden lógico del mundo.

Sin embargo, hay también (y de hecho se está dando) la posibilidad de procesos restauradores. Nunca el viejo sentido común desaparece. Puede ser afectado, debilitado, temporalmente neutralizado en alguno de sus aspectos, pero habrá otros que seguirán vigentes. Lo podemos notar fácilmente en el mundo laboral (en los momentos de mayor insurgencia popular) cuando está planteando la pelea contra la patronal en torno no solamente al salario sino también a los derechos y la propiedad, como persisten las relaciones jerarquizadas entre obreros varones y mujeres u obreros de la ciudad y del campo. Aun en los momentos de catarsis colectivas hay una persistencia de sedimentos de un viejo sentido común en torno a las jerarquías.

Puede haber un momento restaurador cuando las clases altas y medias que han sido desplazadas de los privilegios y las oportunidades, pero que no han

desaparecido, van reconstituyendo deliberadamente el viejo sentido común. Si a ello se suman una parálisis redistributiva y un retroceso en la construcción del nuevo sentido común, se tiende a generar una especie de pánico social de las clases subalternas que van ascendiendo socialmente y que ven el riesgo de que eso se paralice y vuelvan a caer en el precipicio de la mayor subalternidad. Cuando se da eso, más las clases medias y altas (desclasadas) que reconstituyen el viejo sentido, más que el viejo sentido común nunca desaparece, puede darse un renacimiento, no solamente del viejo sentido común, sino de rescate arqueológico de viejos sedimentos ultraconservadores del viejo sentido común.

El caso de Europa es un poco así. Clases medias afectadas, el modelo socialdemócrata entrando en crisis, riesgo de posibilidad de que las clases medias caigan en el ámbito de clases pobres o semipobres, pérdida de oportunidades, resurgimiento del posfascismo, todo eso habla de que las capas arqueológicas del viejo sentido común nunca mueren del todo. Pueden ser resucitadas o revitalizadas en un nuevo acople como una reacción frente a los avances de sectores sociales. Creo que era Benjamin el que decía que detrás de cada fascismo está la huella de una revolución fallida.

Tenemos el cuadro de los momentos restauradores. Nuevamente las fuerzas de la conservación redobladas y reforzadas por sedimentos arcaicos que se revitalizan. Y las débiles fuerzas de la transformación que estaban emergiendo son cortadas y tenemos un proceso de retroceso de la sociedad hacia posiciones conservadoras. Nunca hay un proceso hegemónico definitivo, siempre está el riesgo de la restauración y, por general, esta es ultraconservadora.

El sentido común, definido de esta manera, es una parte constitutiva de la realidad social que nunca va a desaparecer. Nunca nos vamos a poder convertir en científicos. Siempre va a haber ámbitos de juicios y prejuicios prerreflexivos. La clave es que esos juicios y prejuicios tengan un sedimento de proyectos filosóficos, de narrativas discursivas, de conocimientos generalizados con un orden más lógico y menos conservador, más asociativo y menos individualista, más autodeterminativo y menos especulativo.

Lo que puede cambiar es el contenido del sentido común. Las luchas políticas de hegemonía son fundamentalmente luchas por el monopolio de la conducción y la dirección del sentido común dominante. Un proceso revolucionario es duradero si es capaz de transformar expansivamente el sentido común. Si el sentido común transformador se detiene es altamente probable que dé paso inmediatamente a una contraofensiva del viejo sentido común y sus sedimentos arcaicos que se sobrepongan al sentido común progresista que

va ocupando determinados espacios del orden lógico, moral, procedimental o instrumental de las cosas.

Aquí quiero cerrar con una paradoja gramsciana de la hegemonía. Les leo dos frases de Gramsci. Dice por una parte: "La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos: como dominio y como dirección intelectual y moral (sentido común). Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a liquidar o a someter incluso con la fuerza armada (la coerción) y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de la conquista del poder gubernamental. Esta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder. Después, cuando ejerce el poder, y aunque lo tenga fuertemente en el puño, se vuelve dominante, pero debe seguir siendo dirigente". Me quedo con la siguiente frase: "Un grupo social puede o incluso debe ser dirigente intelectual y moralmente aun antes de la conquista del poder", nos dice Gramsci, por una parte. Nos lo dice en el Cuaderno 10.

En el Cuaderno 19 nos dice otra cosa que parece contradictoria: "Entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción está la sociedad civil. Esta debe ser radicalmente transformada en concreto y no solo sobre el papel de la ley y de los libros de los científicos. El Estado es el instrumento para adecuar a la sociedad civil a la estructura económica, pero es preciso que el Estado quiera hacerlo. Esto es, que quienes guían el Estado sean los representantes del cambio producido en la estructura económica. Esperar que por vía de la propaganda (esto lo subrayo) y de la persuasión la sociedad civil se adecue a la nueva estructura, que el viejo *homo economicus* desaparezca sin ser sepultado con todos los honores que merece, es una nueva forma de retórica económica, una nueva forma de moralismo económico".

Nos dice Gramsci: para la toma del poder tienes que ser previamente líder económica, política y moralmente. Es decir, tienes que haber hecho una transformación molecular del sentido común. Pero nos dice, por otra parte: la transformación de la sociedad civil requiere previamente el control del aparato de Estado. Por una parte, nos está diciendo: si quieres tomar el poder, cambia el orden lógico de la sociedad civil. Pero luego: si quieres cambiar el orden lógico de la sociedad civil, primero toma el Estado.

Es una paradoja. La clave es el concepto de *hegemonía*. La hegemonía es, justamente, la capacidad concreta, en cada momento y cada sociedad concretos, de la combinación de uno con el otro. ¿En qué medida construyes nuevo orden lógico del mundo? ¿En qué medida luchas por el poder de Estado? Esta es una forma de ir creando poder de Estado, pero difuso, reticular. No abandones

la lucha por el poder material del Estado. En la medida en que luchas por el poder del Estado, no abandones, simultáneamente, la lucha por la transformación del orden reticular de la irradiación molecular del Estado. Es el uno y el otro. Es una paradoja aparente. Es en ella donde radica la posibilidad de la transformación de una sociedad.

Quiero cerrar con una cita del historiador griego Diodoro Siculo, extraída del libro de Perry Anderson, *La palabra H. Peripecias de la hegemonía*: "Quienes desean alcanzar la hegemonía la adquieren con valor e inteligencia, la aumentan con moderación y benevolencia y la mantienen con temor y terror paralizante". Es muy terrible. Cierro con esta de Gramsci: "Estoy convencido de que incluso cuando todo está o parece perdido hay que volver a trabajar tranquilamente, volviendo a empezar por el principio" (carta de Gramsci a su hermana). Muchísimas gracias.

7. Identidad y nación*

Permítanme decirles que me siento muy contento por este reconocimiento, pero también porque estoy en una universidad muy particular. Cuando me contaron la historia de la universidad quedé sorprendido. A las personas que nos van a ver, que están viendo en Bolivia: estamos en la Universidad de Quilmes, que queda cerquita de Buenos Aires, a 15 km. Pero estas instalaciones hoy universitarias, anteriormente eran fábricas. Estamos en las instalaciones de una antigua fábrica textil, entonces hay algo de poesía en ello. Se trata de una antigua fábrica que fue cerrada por las políticas desindustrializadoras neoliberales de los años 80. Como en Bolivia, aquí en Argentina, en otras partes del mundo, donde se intentó mutilar a las naciones y a los pueblos de su soberanía económica, porque cerrar fábricas para países en desarrollo es mutilar la posibilidad de su soberanía económica... Y quiso la historia, la lucha, que esta fábrica cerrada para dar paso a la orgía neoliberal del libre comercio (es decir, del poderío del más grande, del extranjero, de lo que viene de afuera); en esa ruina, en esa fábrica cerrada, la gente de Quilmes, sus profesores, estudiantes, población, levantaron otra fábrica, ya no de textiles, sino una fábrica de ideas, de sueños, de proyectos, de esperanzas. Una universidad en el fondo es eso: una fábrica de ideas y una fábrica de sueños, para eso es universidad. Y entonces los que quisieron convertir y acallar el ruido de las máquinas para dar paso al libre mercado, la historia les jugó mal, la historia les cobró la cuenta con el tiempo. Y hoy estamos ante esta ciudadela universitaria, esta Universidad de Quilmes, y créanme que es emocionante para mí, estoy muy contento de estar en una fábrica en el doble sentido: una exfábrica textil y una fábrica de ideas

* 11 de octubre de 2013. Encuentro en la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=X3rT6FQwRZA&ab_channel=CPAQuilmes.

y de sueños universitaria. Y me siento honrado por el reconocimiento que me han hecho, estoy infinitamente agradecido.

El día de hoy yo quería comentar con ustedes algunas reflexiones en torno al tema de la identidad, en torno al tema de la nación. La mejor forma que he encontrado para introducirnos al tema de la identidad es utilizar el sentido común. Hoy aquí se acercó un compañero y me decía "yo soy de Quilmes", otro compañero me decía "yo soy de La Plata". Seguramente, si pregunto, algunos de los jóvenes o los profesores aquí sentados me dirán "yo soy de Buenos Aires". Y cada uno de ustedes, cada uno de nosotros, usamos una referencia identitaria, de carácter local y cotidiana. Nos afirma de dónde somos y nos diferencia de otros. Una identidad es eso: es una afirmación ("soy de Quilmes", me estoy afirmando, y al afirmarme me estoy diferenciando; si soy de Quilmes, no soy de La Plata; si soy de La Plata, no soy de Buenos Aires; si soy de Buenos Aires, no soy de Tucumán). Me afirmo y me distancio; me reafirmo y me diferencio. Estas son diferencias de carácter local, regional y cotidiano. Pero simultáneamente el joven que me dice "soy de Quilmes", o el profesor que me dice "soy de La Plata", al tiempo de decirme su identidad regional, inmediatamente esa misma persona pasa a un segundo nivel, a un segundo plano, y me afirma otra identidad: me dice "yo soy profesor", "yo soy obrero", "yo soy dirigente sindical", "yo soy estudiante", "yo soy chofer". Es otro tipo de identidad, en ese caso ya no es una identidad regional, sino que estamos ante una identidad de carácter laboral: obrero, campesino, profesional, chofer, comerciante. Habla ya de otra dimensión de las identidades. Ya no me reivindico de una región, sino de una función laboral. Pero también, si cambiamos de charla, si no me está interesando ni de dónde es ni qué hace y comenzamos a hablar de cosas más cotidianas (lo que le gusta comer, o qué música oye, o cuál es su equipo de fútbol preferido) esa misma persona me dirá "yo soy de Boca", otro me dirá "yo soy de River", otro me dirá "yo soy de Independiente". Es la misma persona que bajo una circunstancia se afirma con una identidad regional. Esa misma persona, bajo otro contexto, reafirma su identidad laboral; en otro contexto, reafirma su identidad deportiva. Es la misma persona, pero dependiendo del contexto, de la charla, de lo que estamos conversando, exhibirá un tipo de identidad.

¿De esa experiencia cotidiana qué sacamos? En primer lugar, que toda identidad es contingente; es decir, es relacional. Depende del contexto en el que me estoy moviendo, del tipo de charla que estoy desenvolviendo, del tipo de flujos comunicacionales que se ponen en juego, que aflore un tipo u otro de identidad. Es la misma persona, no son distintas personas, pero es la misma persona que, dependiendo del contexto, hace sobresalir, hace destacar, un

tipo específico de identidad. En ese sentido decimos que las identidades son contingentes, son contextuales, dependen en primer lugar del entorno en el que estamos desenvolviéndonos. En segundo lugar, se trata por lo general de identidades transversales. ¿Qué significa eso? Que las identidades de un mismo género son de carácter vertical: afirman y separan ("soy de Quilmes": si soy de Quilmes, no soy de Buenos Aires; "soy de Buenos Aires": si soy de Buenos Aires, ya no soy de Tucumán; si soy de Tucumán, ya no soy de Cochabamba). Cuando son del mismo género, las identidades son de carácter vertical y son excluyentes (soy de uno o soy de otro). Pero cuando no estamos hablando de identidades del mismo género, las identidades se vuelven transversales (es decir, "soy obrero de Quilmes", "soy obrero de La Plata", "soy obrero de Buenos Aires", "soy obrero de Tucumán"). En ese caso la identidad de género distinto atraviesa, o puede atravesar, otras identidades (lo mismo si es una identidad deportiva, lo mismo si es un tipo de identidad cultural). Entonces tenemos identidades de carácter vertical cuando son del mismo género; tenemos identidades transversales cuando son de géneros distintos.

La tercera característica es que las identidades tienen grados de flexibilidad. Hoy soy estudiante, pero posiblemente de aquí a tres o cuatro años, una vez que sea profesional, seré profesor, arquitecto, ingeniero o agrónomo. O quizás hoy soy estudiante, me afirmo como estudiante, pero de aquí a un tiempo me convierto en comerciante, en transportista, en chofer. Las identidades nunca son rígidas; son flexibles, tienen un grado de maleabilidad dependiendo del desarrollo de las actividades que tiene el sujeto o la propia colectividad. A estos grados de flexibilidad de las identidades las podemos denominar "consistencia identitaria". Si hay identidades más laxas, su consistencia es más débil; si hay identidades más rígidas, la consistencia es más sólida. Pero, en todo caso, toda identidad tiene un cierto grado de flexibilidad.

Una cuarta característica es que las identidades pueden sumarse cuando no son de la misma naturaleza o del mismo género ("soy de Quilmes, pero a la vez soy profesor, pero a la vez soy de Boca, pero a la vez soy argentino"). Hay identidades que pueden sumarse, siempre y cuando no sean del mismo género (no puedo decir "soy argentino, y también soy peruano"… hay poca gente que a veces tiene doble nacionalidad, pero en contexto general, o soy argentino, o soy peruano; no puedo decir "soy de Quilmes y soy de Buenos Aires", pero puedo decir "soy de Quilmes, soy obrero o soy campesino, soy de Boca o soy de River, y soy argentino", hay una sumatoria de identidades). Cuando se da esto, hablamos de identidades compuestas. Por lo general, las sociedades y los seres humanos somos portadores de identidades compuestas: en ciertas circunstancias,

si hablo de fútbol, tengo mi equipo; si hablo de profesión, exhibo mi identidad colectiva profesional; si hablo de región donde vivo, exhibo mi lugar de pertenencia regional. Un ser humano no tiene una sola identidad, una sociedad no tiene una sola identidad. Toda sociedad y todo ser humano es portador de varias identidades. En ese caso, hablamos de identidades compuestas.

Esto en términos generales para una teoría de la identidad. Pero existen identidades que ejercen un tipo de cohesión fuerte. En el mundo hay identidades fuertes, capaces de sobreponerse al resto de las identidades contingentes y de ordenar la existencia de esas identidades contingentes. Este tipo de identidades "de cohesión fuerte" (para darles un nombre) delimitan, real o imaginariamente, su presencia exclusiva en un territorio. Una primera característica de una identidad de cohesión fuerte es que delimita una presencia territorial y de manera exclusiva. Lo hace con un lugar de derechos y de patrimonio material y simbólico compartido. Igualmente, cuando hay una identidad crea un sentido de origen y de destino (real o imaginario), un lugar de partida, un origen, un ancestro y un destino. Cuando hace eso, estamos igualmente ante una identidad de cohesión fuerte. Y, por último, cuando una identidad crea un terreno fértil y una narrativa coherente para que se desplieguen de manera justificada las otras identidades; cuando una identidad es capaz de agrupar a las otras identidades, de ordenarlas, de jerarquizarlas, y de permitir su despliegue, estamos ante una identidad de cohesión fuerte. Estas identidades de cohesión fuerte, que cumplen esos tres requisitos (territorializan, crean escenarios de derechos y de bienes compartidos, crean una narrativa de origen y de destino), cuando estamos frente a ese tipo de identidad, esas identidades reciben el nombre de etnia, nacionalidad y de nación, que son los tres componentes de este tipo de identidad de cohesión fuerte: la etnicidad, las nacionalidades y las naciones.

Algunos afirman que una nación (la argentina, la boliviana) sería una comunidad territorial de cultura, lengua e historia. Esta es por lo general la definición típica que aparece en los diccionarios, en los libros de texto de ciencias políticas, de historia. Pero esta definición clásica comete un error: confunde los productos de largo plazo de una nación con el núcleo activo de una nación. Una cosa son los productos de la nación. El idioma común, un territorio, una cultura compartida, una economía integrada son productos de la nación, no son la nación. Estas definiciones clásicas confunden los productos de la nación con el núcleo activo de la nación. ¿Por qué? Porque puede haber naciones antes de que tengan territorio. Y es precisamente la lucha de la identidad nacional la que a la larga va a dar lugar al territorio. En parte, Argentina se formó así, en parte la nación argentina existió previamente, antes de su territorio.

Contemporáneamente, el caso de Israel o de Palestina, son ejemplos en que el territorio soberano es un producto de la voluntad nacional, que construye el territorio, precisamente como territorio nacional. No es que hay un territorio y luego viene la nación; inicialmente es la voluntad nacional que se despliega como territorio soberano después de una larga lucha.

Igualmente con el idioma. Por ejemplo: el francés como idioma común a los franceses no fue el punto de partida de la nación francesa, fue su resultado posterior. Del siglo XVII al XIX, lo que hoy llamamos Francia era un archipiélago de varios idiomas locales y sistemas políticos fragmentados; el abandono de esos otros idiomas locales por un único idioma fue el resultado del acceso a derechos a la nación francesa. Fue la nación lo que antecedió al idioma común francés. El renacimiento de la nación vasca pese a la casi extinción del idioma vasco en el siglo XX; o la existencia de una nación paraguaya con dos idiomas oficiales de uso común; o que, en América Latina, a pesar de que tenemos un solo idioma mayoritario, estamos divididos en once o más naciones; muestran que no es el idioma lo que hace una nación, sino que es la voluntad nacional. Usando un concepto de Marx (la voluntad nacional): el gen en su marcha crea gradualmente el llamado idioma nacional.

Respecto al ancestro común (que en la definición clásica la nación sería la existencia de un ancestro común): Estados Unidos con su revoltijo de migrantes provenientes de distintas naciones, que exterminaron a los únicos pobladores poseedores ancestrales asociados al territorio, muestra que el ancestro en general puede ser un invento, construido posteriormente para afianzar la creencia de un único destino histórico.

De esta manera, no es ni el idioma, ni el territorio, ni el ancestro común, ni la historia, por separado ni en conjunto, los que dan por sí mismos una nación. Idioma, territorio, ancestro común, historia, economía, forman parte de la nación, pero siempre son el resultado de la voluntad y de la construcción nacional. ¿Qué es entonces lo decisivo de la identidad nacional? ¿Qué es lo decisivo de esta identidad de cohesión fuerte que hemos llamado las naciones? Las naciones son, ante todo, artefactos político-culturales de larga duración histórica, con la suficiente fuerza de materializarse en territorio, de materializarse y solidificarse en prácticas políticas, en instituciones económicas relativamente soberanas respecto a otras naciones y en la voluntad de un destino colectivo único, diferenciado al de las otras naciones. La nación como artefacto político-cultural vivo es pues lo que podríamos denominar un sentido común trascendente, usando un concepto de Gramsci (un "sentido común", dice Gramsci, yo le aumentaría "trascendente"). Porque promueve una identidad movilizadora, porque crea una

idea colectiva de comunidad entre personas que capaz nunca se van a conocer, pero que pese a ello viven su destino como partícipes de una hermandad extendida y portadora de derechos inalienables. En ese sentido, las naciones son las plataformas territoriales de la hegemonía, de las hegemonías territoriales de larga duración de las sociedades. Este es un concepto al que hay que darle mucho hincapié. Por lo general, cuando nos vinculamos con el concepto de la nación lo vemos como algo rígido, como algo dado, como algo sólido, como algo inamovible. Lo que estoy invitando es a reflexionar a la nación como algo flexible, como algo en movimiento, y muy ligado directamente al concepto de *hegemonía*; hablo de las hegemonías de largo plazo, en el sentido de que la nación habla de un sentido común trascendente, de una herencia común, de un ancestro común, real o inventado, pero creído, y de un destino igualmente compartido que nos asigne el derecho a definir sobre cosas comunes que tiene un país, que tiene una nación, que tiene una región. Y decimos que las naciones son también un tipo de riqueza común, de riqueza comunitaria, porque las naciones se articulan y se sostienen, se expanden o se contraen en torno a la decisión de gestionar, administrar, usufructuar un conjunto de bienes comunes, adquiridos o construidos, como la cultura, la historia, los recursos naturales, el territorio, las instituciones, las luchas colectivas, el mercado interno, etc.

Tenemos entonces que el concepto de nación incorpora dos ejes: un sentido común trascendente y bienes comunes. La nación es una forma de riqueza compartida, de un bien común. ¿Cuáles son los bienes de una nación? Recursos naturales (gas, petróleo, bosques, aire, ríos, cerros, territorio, tierra), símbolos, ideas, historia común, sueños compartidos, victorias, derrotas, alegrías… Un conjunto de bienes comunes materiales y simbólicos que permiten cohesionar a la colectividad bajo el sentido de pertenencia a una nación. Si sentido común trascendente y bienes comunes compartidos dinamizan la materialidad de la nación como artefacto político-cultural-territorial, está claro que las naciones son plataformas vivas, dinámicas y flexibles, en las que se dirime, y por medio de las que se dirime continuamente, la conducción y la irradiación intelectual, económica y moral de larga duración de las clases sociales y de los bloques sociales históricos. A cada liderazgo duradero de un bloque histórico en el sentido leninista, corresponde una determinada característica de lo nacional, de su amplitud y del contenido de lo nacional.

Voy a referirme a Bolivia, pero estoy seguro de que se puede hacer una similitud con Argentina, con Ecuador, con Perú, con Venezuela, con Brasil en este sentido. Veamos el ejemplo de mi país para clarificar esta idea de cómo es que cada bloque histórico modifica el contenido y la amplitud de lo nacional;

porque son los bloques históricos los que, a través de las luchas y de las disputas, definen el sentido común trascendente de un país y las características de lo común compartido entre las sociedades. Entonces, en el caso de Bolivia entre 1825 y 1952 podemos decir que quien dirigió el Estado y quien asumió la construcción de lo nacional fue la oligarquía minero-terrateniente. ¿Qué tipo de nación construyó la oligarquía minero-terrateniente en Bolivia? En primer lugar, una nación racializada. Entre 1825 y 1952 en Bolivia pertenecían a la nación todos menos los indios (es decir, menos el 90% de la población). ¿Qué tipo de nación se construye entonces en torno a este imaginario y a esta forma de definición y de conducción oligárquico-minero (digo minero en el sentido de los propietarios mineros, de los grandes barones del estaño y de la plata)? ¿Quiénes eran las portadoras de la nación? Familias. Hablamos de una nación de estirpe, de piel blanca, de idioma castellano, de billetera gruesa, de familia, de herencia y de apellido. ¿Quiénes no son los partícipes de la nación? Los indígenas, que constituían la inmensa mayoría de nuestro país. Entonces hablamos de una nación de carácter racista, de una nación de carácter excluyente y de una nación archipiélago. Por eso, cuando Bolivia en la etapa oligárquica-minera pierde el 50% de su territorio, más del 50%, las oligarquías no lo sienten, porque el territorio patrio no es el territorio de la nación que ellos han construido. Perder el acre, perder el chaco con Paraguay, o perder el litoral, les resulta irrelevante. Porque la nación para ellos es la hacienda o es el centro minero, y el resto del territorio simplemente es tierra sin sentido, tierra sin significado. Poseerla o perderla les da lo mismo. Estas oligarquías son las que aceptan perder el territorio de la salida al mar a cambio de un ferrocarril. Claro, un ferrocarril era más importante para ellos para trasladar sus minerales que sentir el descuartizamiento del cuerpo territorial de una patria, que lo hubiera sentido otra clase social que no era la minera, que no era la terrateniente. Los artesanos urbanos, con su sublevación, con sus insurrecciones, con sus luchas, poco a poco irán ampliando la base urbana de la pertenencia nacional boliviana. Sin embargo, esto no romperá ni el carácter racista, ni el carácter de estirpe, ni el carácter antiindígena, ni el carácter archipiélago y fragmentado de esta nación construida a imagen y semejanza de la economía de terratenientes y de empresarios mineros.

Un segundo momento de la construcción de la nación boliviana vendrá en el año 1952. La base material de los terratenientes (la tierra) y la base material de los empresarios mineros privados (las minas de estaño) serán expropiadas. Se derrumbará la vieja base material de la vieja nación boliviana. Asumirá el liderazgo del nuevo bloque histórico la pequeña burguesía letrada e intermediaria.

Habrá un esfuerzo por incorporar a parte de la territorialidad a la lógica de la presencia nacional. La insurrección obrera del 52 incorporará el horizonte salarial y el horizonte del sindicato como forma de pertenencia a los derechos y como forma de pertenencia a la nación. Sin embargo, pese a esta ampliación de la base social de la nación (obreros y asalariados, el mercado, la distribución de tierras), la nación boliviana mantendrá la vieja tradición oligárquica de la monoculturalidad: serán bolivianos los que hablen castellano, serán bolivianos los que tengan propiedad privada, serán bolivianos los que renuncien a sus identidades indígenas y acepten la ilusión de la pertenencia a una supuesta identidad común mestiza. Los límites de esta lógica nacional serán precisamente los de la herencia colonial. ¿Cómo construir una nación sin tomar en cuenta a las naciones indígenas? ¿Cómo construir la solidez de una nación boliviana si la mayoría de las personas no son reconocidas en su identidad, en su historia y en su derecho a la presencia colectiva como naciones indígenas en la conducción del Estado? Esta será la paradoja que no podrá ser resuelta por el Estado nacionalista emergente de la revolución del 52.

Un tercer momento en la construcción de la identidad nacional boliviana es la que viene sucediendo en los últimos años, en la última década, en los últimos ocho años. Si a la nación oligárquica fragmentada le correspondió el bloque hacendal y minero-empresarial, y a la nación monocultural le correspondía la pequeña burguesía letrada; un nuevo bloque social-popular emergerá a principios de siglo: un bloque indígena-popular que desplazará a la pequeña burguesía letrada, y a partir de ese momento dará lugar a lo que en este momento denominamos el Estado Plurinacional. ¿Qué significa el Estado Plurinacional en la construcción de la nación? Porque no hay que confundir Estado con nación. En primer lugar, la plurinacionalidad es el reconocimiento de la existencia de naciones indígenas, incluso con anterioridad a la propia existencia de Bolivia como Estado y como nación. La nueva constitución política del Estado reconoce a 36 pueblos y naciones indígenas con derechos incluso previos a la propia formación de la República Boliviana. Esta es la primera característica de la identidad plurinacional: la existencia de naciones indígenas. Pero me dirán "oiga vicepresidente, está hablando usted de Bolivia, pero también está hablando de naciones indígenas". ¿Cuál es la relación entre la nación boliviana y las naciones indígenas? Es una buena pregunta. La forma en que la sociedad misma ha ido resolviendo este dilema histórico y práctico identitario que rasca el habla, es la definición de la identidad nacional boliviana como una identidad nacional-estatal (todos somos bolivianos: es la identidad nacional-estatal). Y dentro de la identidad nacional-estatal están las identidades

nacionales-culturales: soy aymara, soy quechua, soy guaraní... Hablamos entonces de una identidad nacional compuesta. Todos los diez millones que vivimos en Bolivia somos bolivianos, pero algunos somos bolivianos aymaras, otros somos bolivianos quechuas, otros somos bolivianos guaraníes… Y otros solo bolivianos. Álvaro García no es aymara, no es quechua, no es guaraní, ¿qué es? Es boliviano. El reconocimiento a las naciones indígena-originario-campesinas con derechos preconstituidos a la república reafirma esta característica de la identidad compuesta de los bolivianos: nación-estatal, nación-cultural. La casa grande es Bolivia, y dentro de la casa grande están los aymaras, los quechuas, con su propia identidad, con su propia narrativa, con su propia historia, con su propio legado, con sus propios símbolos, pero en el marco de la identidad nacional boliviana. Es decir, Bolivia ha definido una identidad nacional compuesta.

En segundo lugar, la plurinacionalidad ha modificado la base material de la nación. Primero, al nacionalizar los recursos naturales ha creado las condiciones de la producción y de la retención del excedente económico que permite distribuir la riqueza común compartida entre todos los sectores. Luego, ha eliminado el latifundio y ha distribuido las tierras del latifundio principalmente entre naciones y pueblos indígena-originarios. Solo quiero darles un dato: antes de que el presidente Evo llegara al gobierno, los grandes terratenientes en Bolivia eran propietarios de 39 millones de ha; hoy la gran propiedad y la mediana propiedad ha caído de 39 millones a 4 millones y los pueblos indígenas son poseedores de 23 millones de ha. Lo que estaba en manos de hacendados ha pasado directamente a control comunitario, colectivo, de naciones y pueblos indígenas. Y por último, sobre esta nueva base material de la nacionalidad está la distribución equitativa territorialmente del excedente nacionalizado.

Una tercera característica de la plurinacionalidad es la indianización de la nación boliviana. ¿Qué significa esto? No solamente estamos ante el reconocimiento de las naciones indígenas, sino que el propio contenido de lo boliviano, el propio contenido y forma de la identidad boliviana, hoy se está indianizando. Porque quien ha asumido el liderazgo intelectual y moral de la sociedad son precisamente las naciones indígena-originarias. ¿Cómo se demuestra esto? A partir de algunos parámetros. La transformación de la narrativa, de los símbolos cívicos que identifican a la bolivianidad, la incorporación en el panteón de los héroes de los líderes indígenas, la igualdad de los símbolos (que parece algo básico, pero que va modificando el imaginario cultural). Hace diez o quince años, la whipala que está llevando ese compañero ahí, esta bandera de los pueblos indígenas, era escupida en Bolivia, y quienes usaban esa whipala los trataban como si fueran animales, era un delito llevar una whipala. Hoy la

whipala me acompaña en mis actos. Toda narrativa histórica, todo recuento de la historia, es una forma de destacar y de ocultar. Durante mucho tiempo se ocultaron los héroes indígenas. En los cuadernos de los niños está la historia de Bolívar, de Sucre y de San Martín, pero también al lado está la historia de Tupac Katari y de Bartolina Sisa. Hoy en Bolivia hay un régimen de autonomía y de desconcentración del poder económico que ha llevado a que un 45% del presupuesto del Estado se distribuya fundamentalmente en municipios y gobernaciones. Y de los trescientos cuarenta municipios, al menos trescientos están bajo control de líderes indígenas, de organizaciones sociales indígenas o campesinas. Es decir, hay una base material para la conformación del poder local y de la gestión de los recursos del Estado.

En cuarto lugar, está la transformación en el uso idiomático. A partir del año 2015, todos los bolivianos si queremos ser vicepresidente, embajador, policía, militar, ministro, portero de palacio, lo que sea… cualquier funcionario público obligatoriamente tiene que aprender un idioma indígena: castellano y aymara, castellano y quechua, castellano y guaraní... Obligatoriedad de esta articulación en la gestión del Estado.

Y, por último, está la transformación en la composición nacional étnica de la estructura del poder del Estado. Hasta antes de la llegada de Evo Morales, los indígenas podían ser mozos, meseros, cabos, sargentos, choferes, comerciantes, albañiles… Hasta ahí llegaba su posibilidad real. Para arriba, si quería ser presidente, vicepresidente, ministro, alcalde, gobernador, comandante en jefe, tenía que exhibir los blasones de la blanquitud racial. En Bolivia la blanquitud era un capital. Hoy tenemos un presidente indígena, un canciller indígena, ministros indígenas, jueces indígenas, comandantes indígenas… En la asamblea legislativa plurinacional el 75% de las personas vienen del sector indígena, campesino y popular. Es la mayor representación histórica. En mis tiempos, cuando yo era joven, lo más que hubo era uno, un diputado indígena que entraba de poncho, año 78, ¡uno! No solamente que se reconoce a los pueblos indígenas, con derechos territoriales, culturales, históricos; sino que el propio sentido de lo que es boliviano hoy se está indianizando, esta es la característica contemporánea del Estado plurinacional.

Ha surgido en Bolivia un debate en torno al mestizaje. Los que no son indígenas, ¿son mestizos? Es una falsa pregunta. En el fondo, todos somos mestizos. Biológicamente, no hay un ser humano que tenga "sangre pura". Por la sangre de los seres humanos, circulan todas las sangres; en nuestra sangre, están todas las sangres. Culturalmente, toda nación es mestiza. Toda nación recoge la experiencia cultural de otra nación, recoge un adelanto técnico de otra

nación, recoge un hábito culinario de otra nación, recoge una característica de vestimenta de otra nación. No hay naciones "puras", las naciones culturalmente son tan igualmente mestizas. ¿Qué es lo que diferencia entonces al boliviano del argentino, al argentino del brasilero, al brasilero del venezolano? Cómo se organizan esas influencias, cómo se recepcionan las influencias. Hay un núcleo duro que sobrevive y se enriquece porque es capaz de recoger los aportes de otras naciones. Ninguna nación sobrevive si se encierra; las naciones autárquicas desaparecen. Las naciones perseveran en la historia porque tienen la capacidad de adaptarse y de adaptar los aportes de otras culturas, de otras naciones, de otras colectividades… Las adaptan a su propia lógica. Tampoco la diferencia está en que unos viven en la ciudad y otros viven en el campo. Ese es el indígena de postal. Uno se imagina en el campo al indígena con su gorrito y su llamita. Ese es el indígena de postal. Hay indígenas que son empresarios; hay indígenas que son profesionales; hay indígenas que comercian con *chip* en las computadoras y las *laptop* más modernas del mundo; hay indígenas que saben manejar la computadora y hacer *microchips* y saben hacer *software* que exportamos a otras partes del mundo. Lo indígena no es el campo; lo indígena es una identidad, con las características políticas y culturales que hemos mencionado. Hay tantos mestizajes como clases sociales hay. La pregunta es qué clase social o qué bloque histórico dirige el sentido común de una colectividad. En 1600 hubo una propuesta de mestizaje, una propuesta de mestizaje distinto al mestizaje del año 1950. En 1814 aquí en Argentina hubo una propuesta de mestizaje. O el mestizaje que propuso un jesuita, Polo de Ondegardo en 1620, que planteó una diarquía entre Rey e Inca como forma de resolver la convivencia entre españoles e indígenas. Y puede haber otra clase social que plantee otro tipo de mestizaje. No hay una sola identidad mestiza, hay múltiples identidades mestizas. Las identidades y las naciones se transforman. No hay una sola nación, no hay un contenido de lo nacional. La nación es un proceso, es una construcción histórica permanentemente transformada.

En el caso de Bolivia lo que estamos haciendo es construir una otra nación. Y a nombre de esos hombres y mujeres heroicos, de esos movimientos indígenas, obreros y populares que hoy construyen un nuevo concepto de Estado, un nuevo concepto de patria y un nuevo concepto de nación, al que nosotros humildemente nos hemos sumado y colaboramos con todo lo que nos da la vida, les agradezco por esta hermosa distinción. Muchas gracias.

8. A cien años de la Revolución bolchevique*

Quiero agradecer en principio la presencia de todos ustedes acá en el Banco Central, al presidente del Banco Central que nos ha permitido este escenario de diálogo, a Pablo Iglesias con quien estamos compartiendo este cierre de diálogo en torno a la Revolución Rusa y a los invitados de lujo que hemos tenido desde el martes, miércoles y hoy jueves sobre la Revolución Rusa y su impacto en América Latina, en Bolivia y en el mundo.

Hemos acordado con Pablo hacer un diálogo: él iniciaba colocando en la mesa un conjunto de elementos, haciendo un conjunto de preguntas y yo expongo brevemente los puntos de vista que considero relevantes. También pongo en debate con Pablo un conjunto de preguntas, en un intento que después le correspondería otra vez a Pablo volver a exponer, reflexionar, hasta el momento en que ustedes nos digan que ya es hora de irnos. Pero vamos a intentar sacarle el jugo a la presencia de Pablo, que es toda una gran personalidad política-intelectual, que no siempre está con nosotros y vale la pena el debate con él.

¿Por qué hablar de la Revolución Rusa? Veo aquí a gente mayor. La gente mayor tiene ya una lectura, una experiencia, quizás una trayectoria política vinculada histórica, política, emotivamente a la Revolución Rusa, a sus autores, a sus líderes. Pero veo mayoritariamente jóvenes (de menos de veinticinco o treinta años), que posiblemente no hayan atravesado la experiencia política de la militancia, ni sindical ni de izquierda marxista, de los años 50, 60, 70 y 80. Entonces pienso en ellos, ¿por qué hablarles a ellos sobre la Revolución Rusa, sobre una revolución que sucedió cien años atrás y cuyo rastro ya no existe hoy (incluso en el país en que se dio ni siquiera se la está celebrando)?, ¿y por qué

* 9 de noviembre de 2017. Exposición en el aniversario de la Revolución bolchevique, junto con Pablo Iglesias, Banco Central de Bolivia, La Paz, Bolivia. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=ObBMv8spohk.

aquí, en Bolivia, hoy, en el Banco Central, estamos reflexionando sobre esa revolución? Porque fue un acontecimiento político que despertó una esperanza en la humanidad. Fue el acontecimiento político más importante del siglo XX, por encima de gobiernos, de presidentes, de guerras, de descubrimientos científicos, de tecnologías. Fue un acontecimiento que marcó la historia del siglo XX, y la marcó desde la perspectiva de los trabajadores, de la gente sencilla, de la gente de la calle, de los pobres, de los humildes.

La Revolución Rusa tuvo tal impacto en el mundo entero que lo dividió en dos. Rusia, Europa, América Latina, Estados Unidos, África, Asia... a partir de ese acontecimiento se escindieron en dos grandes bandos: el bando de los comunistas (con sus distintas variantes internas) y el bando de Occidente (digámoslo así). Unos, Occidente, defendiendo la estabilidad, el capital, la ganancia, el poder de pocos, la riqueza de pocos, la pobreza de muchos; y otros, llamados los comunistas, socialistas, marxistas, leninistas, estalinistas, trotskistas, maoístas (y todos los "istas" que tú quieras) hablando de otra cosa: de la igualdad, de la justicia, de superar el capitalismo. Y esta escisión del mundo no fue solamente territorial (el socialismo real, el bloque socialista, primero Rusia, luego los otros países de Europa del Este, la Segunda Guerra Mundial, luego el país más poblado del mundo que es China, luego Vietnam, Camboya, Corea, Cuba, el Congo; se escindió el mundo geográficamente en dos bandos: Occidente y los comunistas, Occidente y los revolucionarios). También generó una escisión mental, ideológica, política, cultural, simbólica, entre los que hablaban de defender los privilegios y que ese era el camino normal, ineludible, inevitable de la humanidad; y los que hablaban de otra humanidad posible, de otra sociedad posible, de otro tipo de Estado, de economía, de cultura, de organización social. Pero también fue una escisión espiritual y emotiva. El mundo se dividió en dos territorial, política, ideológica y emotivamente: los que estaban con los humildes, los llamados comunistas o socialistas; los que estaban con los poderosos y los ricos, los llamados capitalistas o imperialistas. Y esta escisión territorial, política, ideológica, emotiva y espiritual recorrió los países y marcó la historia de los países del mundo entero desde entonces.

Aquí en Bolivia sacamos un libro recientemente de un doctor norteamericano en Ciencias Políticas o en Historia llamado Thomas Field que mostraba lo que hacía USAID en Bolivia en los años 50. Cuando presentamos el libro hablaron líderes sindicales que vivieron esos tiempos. Recientemente hemos recordado los cincuenta años de la muerte del Che, antes la presencia de USAID, antes la masacre de los mineros de Siglo XX, antes la matanza y detención de líderes mineros y fabriles en La Paz, en Oruro, en Potosí, en Cochabamba. Bolivia no

era un país socialista ni mucho menos, pero el miedo a los socialistas y a los comunistas hacía que en Bolivia hubiera la presencia de la CIA, de USAID, de la embajada norteamericana, que se persiguiera a los sindicalistas, que se hiciera contracampaña política en contra de los trabajadores mineros, que se persiguiera a trotskistas, a marxistas, a maoístas, a estalinistas, a leninistas. La vida política tenía esa cualidad: el combate a los comunistas. Y se decía todo lo peor de los comunistas: se comen las huahuas, van a destruir la familia, van a incendiar las iglesias, te van a quitar tu casa, tu televisor, tu radio, tu cama. Parece risa, pero así era el discurso ideológico que se repetía en cada país del mundo de influencia norteamericana o europea.

Entonces, el mundo estuvo escindido en dos grandes bloques, no solo territoriales y políticos o atómicos, sino mentales, ideológicos. A su vez, esta escisión generó no solamente la demonización y la persecución de los llamados comunistas, sino que también generó el heroísmo de muchos comunistas y socialistas que estaban bajo el influjo de la posibilidad de un otro mundo (que se llamaba socialismo o comunismo). Aquí en Bolivia la muerte de Marcelo Quiroga, ¿por qué? por socialista; la muerte de líderes sindicales por ser comunistas, o por tener amistades comunistas, o por ser filocomunistas. Esta lucha generó un despertar de un apasionamiento y de un heroísmo sin límites en la historia de la humanidad: ¿cuántos revolucionarios no fueron encarcelados en nombre del comunismo?, ¿a cuántos no se los torturó?, ¿a cuántos no se los asesinó?, ¿a cuántos no se los hizo desaparecer por ser comunistas, filocomunistas, cercanos a los comunistas, amigos de los comunistas o socialistas? Las mejores experiencias de heroísmo colectivo del siglo XX están marcadas también por la lucha de hombres y de mujeres del pueblo o de clase media que soñaban con un otro mundo distinto al capitalismo. Unos le llamaban socialismo, otros comunismo, otros anarquismo; no importa cómo se llamaba, pero peleaban por algo distinto, por algo distinto a lo que veían en sus países y en el mundo. Entonces los crímenes más terribles y los heroísmos más hermosos y sublimes del siglo XX estuvieron marcados por esta lucha, por esta escisión, por esta idea, por este horizonte de sociedad.

Recordar entonces la Revolución Rusa y sus efectos no es un tema de melancolía, de preciosismo historiográfico o de exorcización de nuestros demonios juveniles. Es un tema de actualidad. ¿Será posible que el siglo XXI nuevamente pueda estar marcado por una escisión entre los que defienden el bando de lo que existe, de lo que hay, y el bando de los que dicen que es posible otro mundo? Esa escisión existió en el siglo XX, luego vemos los resultados y por qué. La pregunta es si esa escisión volverá a marcar el siglo XXI. ¿Será posible

nuevamente que otra vez esos entusiasmos (en condiciones distintas, con teorías distintas, con nombres distintos, con territorios distintos), vuelvan a enamorar el espíritu colectivo de la sociedad universal que espera, busca, añora, sueña, lucha por un otro mundo? Porque además el propio capitalismo y los poderosos, si tuvieron que cambiar sus políticas, volverse socialdemócratas y crear el Estado de Bienestar europeo o norteamericano, en el fondo lo que hacían era combatir a los comunistas. ¿Cómo impedir que los comunistas lleguen al poder? Pues hay que resolver el tema social, pasar del capitalismo salvaje al capitalismo social. Aun en los lugares donde los socialistas, los marxistas y los comunistas nunca fueron poder, su sola presencia como el fantasma, como el "cuco" que amenaza estar presente, ayudó y sirvió a que el capitalismo se volviera más social y menos salvaje, al menos en Europa y en Estados Unidos en los años 40, 50, 60 y 70.

En cierta medida, el triunfo del neoliberalismo, tan salvaje y aterrador, justamente tiene que ver con que el capitalismo no tuvo su contraparte, porque lo derrotó. El capitalismo derrota al socialismo, derrota a los comunistas, los derrota. Se cae el campo socialista, la gente deja de leer *El capital*, los leninistas venden en las librerías de usados sus libros de *Obras escogidas* o de *Obras completas*. El que tiene algo de Gramsci o de Althusser lo esconde bajo la cama para no tener mala imagen ante sus nuevos amigos, que ahora prefieren colocar a Hayek o a Bobbio en su biblioteca… los derrotaron.

Pero hasta los años 80 el mundo estaba escindido. Si alguna característica tuvo el siglo XX fue esta escisión, que movió al mundo, movió a la gente. En los países que lograron triunfar, transformó la sociedad. Convirtieron a un país de campesinos pobres, sometidos a una autocracia de siglos, en la potencia más importante del siglo XX que permitió la derrota del fascismo (donde seguramente nosotros, los cabecitas negras, no teníamos espacio y no hubiéramos tenido lugar donde vivir). Esta revolución permitió también un conjunto de transformaciones y de potenciamiento de las luchas anticoloniales que se desarrollaron en Asia y en África. Es decir, la historia tuvo un avance en el siglo XX por los comunistas. No por la obra de los comunistas; en algunos países sí, pero en otros para ir en contra de los comunistas, para que los comunistas no prosperen, para que los socialistas no triunfen, para que los radicales no ganen, entonces había que soltar y distribuir parte de la ganancia para atemperar la sociedad, para disminuir la conflictividad social. Entonces la sociedad del siglo XX no puede ser entendida sin la presencia y el efecto de esta revolución. Ustedes me dirán: "Oye Álvaro, pero hubo muchos muertos y perseguidos". Es cierto. Y los historiadores están ahí para hacernos recuerdo de las persecuciones, del *gulag* y de los campos de concentración, por supuesto. Pero lo interesante es

que, pese a todo ello, la historia avanzó gracias a la presencia de esta polaridad política, territorial, simbólica y emotiva de la sociedad.

El siglo XXI nace sin polaridad, por eso es un nacimiento de un siglo algo desabrido. Es un siglo todavía algo indecoroso, porque se abre sobre un vacío, sobre un triunfo absoluto de los poderosos, del modelo de libre mercado, de la democracia liberal, de Occidente en lo religioso, con la propiedad privada y el dinero como nuevo ídolo, como nueva biblia, como nuevo dios irrefutable; y es un momento de pérdida de derechos generalizado en el planeta, de derrumbe de estructuras organizativas, de retroceso político de las clases subalternas. Entonces, cuando hablamos de la Revolución Rusa, la pregunta es: ¿podrá volver a haber una revolución de esa dimensión?, ¿será posible una revolución?

En la conversación que tuvimos con Pablo en España yo hice un pequeño resumen de una serie de puntos sobre la revolución, sobre qué es una revolución y si es posible una revolución. Lo resumo brevemente. La Revolución Rusa y las revoluciones que luego se dieron (y salvando las diferencias territoriales, geográficas, históricas e ideológicas, la revolución que hemos vivido aquí entre los años 2001, 2003, 2005, 2008, 2009) siempre son procesos inesperados, contingentes, excepcionales. La revolución es un hecho excepcional, no es un hecho de laboratorio o de conspiraciones. No importa cuántas veces leamos *El capital*, ni cuántos círculos leninistas hagamos para leer el *¿Qué hacer?* Las revoluciones estallan sin previo aviso, sin decirnos "aquí voy". La revolución es siempre un hecho excepcional en la historia de cualquier país y de cualquier región. Estalla por motivos de lo más inverosímiles, a veces por motivos de lo más inesperados, simples, pedestres, y nadie puede calcular cuándo va a haber una revolución. El mismo Lenin, en esa genialidad que describe Pablo, un mes antes de febrero de 1917 decía "capaz que no voy a ver en vida una revolución"; el mismo Lenin, que había dedicado toda su vida a escribir, a conspirar, a organizar partido, un mes antes de la revolución de febrero ni se la olía que iba a haber una revolución en febrero, ¡Lenin! Así son las revoluciones: estallan cuando uno no las espera, no se las puede preparar, no se organiza una revolución; las revoluciones estallan, con unos caminos, con unos motivos y unos pretextos que nadie puede predecirlos. No hay una alquimia, ni hay un logaritmo, ni hay una polinómica de la revolución, esta estalla. Pero cuando estalla, la acción, la reflexión, la táctica, el genio político, es el que convierte esa revolución en un proceso que puede direccionarse hacia un lado o que puede direccionarse hacia otro lado. Ahí el ser humano, el individuo, la persona cuentan. En el estallido no cuenta un individuo solo, ni una organización sola, ni un sindicato solo, ni un partido solo; ahí cuenta un proceso tectónico

de clases sociales y de masas colectivas que hasta el día de hoy la sociología o la ciencia política más sofisticadas no pueden predecir. No hay algoritmo de la revolución. Pero cuando estalla, cuando se despliega en las calles, el genio, la voluntad, la táctica, la precisión, la lucha ideológica cuentan, definen y marcan tendencias, rumbos, que pueden conducir la revolución hacia un destino o hacia otros múltiples destinos.

La revolución no es un acto, no es tomar el Palacio de Invierno en la noche del 7 de noviembre de 1917 (hace dos días, el martes pasado, hemos conmemorado los cien años de la noche en que los bolcheviques toman el Palacio de Invierno). La revolución había estallado antes, ya venía en marcha desde el mes de febrero de 1917 (marzo, abril, mayo, junio, julio, agosto, septiembre, octubre… la revolución ya estaba hace ocho meses en marcha, a noviembre del calendario gregoriano, distinto al calendario juliano que se usaba para entonces, pero que en nuestro calendario gregoriano, de 365 días con cinco horas y no sé cuántos minutos, cae el día 7 de noviembre). La revolución ya estaba en marcha, es más, había muchas revoluciones en marcha: estaban los obreros, los soldados, los campesinos, las clases medias, las mujeres emancipándose. Múltiples revoluciones en marcha; una revolución en verdad es un conglomerado de revoluciones.

La revolución no es un acto de la toma del palacio. Ese es apenas un elemento complementario de un proceso gigantesco, cuya característica fundamental es que la gente que antes no tenía opción de participar en las decisiones colectivas, hoy las asume de hecho; sin pedirle permiso a nadie, asume de hecho su participación en las decisiones colectivas. Una revolución es un proceso de democratización absoluta. Y entiendo la democratización no solamente como ir a colocar un papel en una urna; entiendo la democratización como la capacidad de la gente de deliberar, de debatir, de definir, de participar en las cosas que le afectan: el salario, el trabajo, la luz, el agua, el transporte, la relación padre-hijo, la relación esposo-esposa, la relación patrón-obrero, la relación campesino-terrateniente, todas las relaciones que te afectan. Cuando la gente se involucra directamente en la deliberación y definición de esa vida que antes la definía el Estado y que ahora se disuelve en la participación de la gente, estás ante una revolución. Es el 2003, cuando frente a la voluntad de Sánchez de Lozada de decir "vamos a vender gas a Chile, por Chile y para Chile", la gente de El Alto, de Warisata, de Cochabamba, de Siglo XX, de Huanuni, de San Julián, dicen "no señor, el gas no lo vas a vender, yo voy a definir qué se hace con el gas". La gente se vuelve especialista del gas, de la asamblea constituyente, del indianismo y del katarismo, se vuelve especialista de todo, y asume directamente, sin

mediación, el debate y la decisión de su vida. Eso es una revolución. Es decir, democracia diaria y continua, ¿sobre qué temas? ¡Sobre todos los temas! Esa es una revolución.

Y ese es un proceso, que estalla, se desborda, se amplía a otros territorios, aborda otros temas; retroceden unos, avanzan otros, se involucran otros sectores que anteriormente eran apáticos, la gente que cotidianamente aceptaba que otros decidan por ella, decide que ahora ella tiene que decidir. Y se reúne en una asamblea, en una plaza, en una fábrica, en una comunidad. Marcha, regresa, vuelve a marchar, vuelve a reunirse, vuelve a debatir, protesta, vuelve a organizarse, asume la deliberación y el control de los asuntos colectivos de una sociedad. Y eso es un proceso, no es un acto; una revolución entonces es un proceso que involucra muchas revoluciones. Hay unas fascinantes descripciones de la Revolución Rusa en los textos de algunos autores que vale la pena leer, de cómo las mujeres se ponen pantalones de varones y botas para protestar y romper la vieja jerarquía y subordinación a la familia, cómo los niños rompen la relación de subordinación en la escuela, cómo los militares, los soldados, rompen la relación de jerarquía en las fuerzas armadas, cómo los obreros rompen la relación de mando en las fábricas. En fin, todo se vuelve un lugar de deliberación; múltiples revoluciones en marcha.

Pero como toda revolución significa un involucramiento de la gente en los asuntos colectivos, al interior de la gente se forman grupos, colectividades, tendencias: los poderosos intentando aplacar esta democracia absoluta, los de las clases medias gambeteando para que haya cambios pero no tan radicales, y los humildes, los que nada tienen que perder, intentando reivindicar lo que no han podido hacer ni tener a lo largo de su vida, de ellos y de sus padres y sus abuelos, es decir, ser ahora todopoderosos, participar, decidir (sobre lo que antes decidían los especialistas, ahora deciden los no especialistas, el 80% o 90% de la gente). Entonces se dan luchas, luchas de clases; las mismas clases sociales se van redefiniendo. Las clases sociales que estudia la sociología, por ingreso o por oficio, se licuan, se fusionan. En la revolución las clases entran como en una licuadora y se rehacen cada día, unos frente a otros, unos contra otros, unos ganando a otros, en la búsqueda de influencias. Por lo tanto, una revolución es una intensa lucha, una intensa guerra ideológica, política, cultural y simbólica para definir cuál será el rumbo: ¿Se volverá a aplacar la revolución y las cosas volverán a su cauce? ¿Se lograrán pequeñas conquistas pero que dejen el régimen como estaba con algunas reformas? ¿O se harán las revoluciones más profundas que se puedan? ¿De qué va a depender? De esta lucha ideológica, de ideas, de conceptos, de palabras, de consignas. Una

revolución es una intensa lucha por la hegemonía de la sociedad. Lo que un partido político hace a lo largo de cincuenta años haciendo cursos, seminarios, militancia, estudios, debates, se comprime en una semana, en un mes, en quince días. Es una lucha, otra vez, por el alma y por el cerebro de las personas, por los preceptos morales dominantes, por los preceptos lógicos dominantes, por los preceptos instrumentales que tiene la gente para saber por dónde va a conducirse la revolución. Ahí rescato la frase brillante, hermosa, de Pablo de "el genio bolchevique". "El genio bolchevique" es eso: es una voluntad de poder (usando el concepto nietzcheano, digámoslo así), pero es más que una voluntad de poder; es esta capacidad para incidir cada día, sobre cada tema, cada hora, en cada momento, un nuevo giro que permita que cada idea se irradie, que una consigna se amplíe, que una coalición se articule y se engrose con otras coaliciones. Los bolcheviques partieron siendo minoría en el soviet (eran el 5% de los delegados del soviet), eran una minoría insignificante a pesar de tener veinte o veinticinco años de preparación, de células clandestinas… eran una minoría. La mayoría eran los socialistas revolucionarios (los llamados eseristas, que eran un partido campesino de izquierda). Pero cuando llega octubre, los bolcheviques son la mayoría. En octubre, los bolcheviques se vuelven mayoría en el soviet de Petrogrado, de Moscú, de las ciudades intermedias, y comienzan a tener influencia en los soviets rurales, y se vuelven mayoría en los soviets de soldados que vienen del frente. ¿Cómo se convierten de minoría a mayoría? Ese es "el genio bolchevique", recuperando la palabra de Pablo. ¿Cómo se convierte una minoría en mayoría? Porque los bolcheviques toman el poder cuando son mayoría, cuando tienen ya el control de todos los soviets, cuando sus consignas las debaten los soldados en el frente, cuando sus propuestas (tres ideas, tres palabras concretas y precisas) las maneja el ama de casa, el estudiante, el obrero, el transportista, el mesero de un restaurante; cuando logran eso, son mayoría. No son mayoría electoral, son mayoría política. El arte de convertir una línea política en línea hegemónica, el arte de conquistar el alma, el corazón y los preceptos morales, instrumentales y lógicos de las personas es el arte del bolchevique. El tren de Finlandia, las *Tesis de abril*, el intento de insurrección de junio, la huida, las persecuciones, el regreso, la presencia de Trotsky en el soviet de Petrogado, etc., todo es una maquinaria de hegemonía.

La revolución no es un hecho insurreccional. La insurrección será un momento, un corolario de una victoria ideológica, política y cultural de los comunistas, de los bolcheviques, en la mayoría de las organizaciones movilizadas de la población rusa, y de su capacidad de establecer alianzas donde no son mayoría. ¿Dónde no eran mayoría? En el campesinado. No eran mayoría. Sus

consignas comenzaban a tener presencia, pero seguían siendo minoría. ¿Qué hace Lenin? Se alía con los socialistas revolucionarios, que sí tenían mayoría entre los campesinos, y articula la recuperación de su programa y el planteamiento que era transversal: tierra para los campesinos que habían sido expropiados siglos atrás por los grandes terratenientes y paz (¿quiénes morían en la guerra? Campesinos, soldados, ¿quiénes son los que van a la guerra? Los campesinos y los obreros) para que los campesinos regresen a sus tierras, para que no se mueran los jóvenes defendiendo a unas familias que se estaban disputando territorios en el mundo entero. Esta genialidad política en medio de un caos creador que es una revolución, de múltiples revoluciones en marcha, establecer un conjunto de lineamientos, de propuestas y de formas organizativas que van articulando mayoría política... El arte de tejer diríamos aquí en Bolivia. ¿Por qué fue Evo y no fue Felipe? Por el arte de quién supo tejer mejor las alianzas. ¿Quién sabe tejer mejor las alianzas? No es solo un tema de radicalismo; es radicalismo, pero también es precisión, habilidad organizativa y entender el espíritu de la época, el alma de la época; es un espíritu que va cambiando, porque el estado de ánimo cambia de una semana a otra, de un día a otro, y un bolchevique tiene que saber moverse en esos vericuetos del estado de ánimo colectivo para saber tejer la alianza y la mayoría cultural e ideológica. Y por último, la toma del Palacio de Invierno es simplemente un corolario, la frutilla de la torta, contingente. Es más, Lenin pensaba que se podía hacer la revolución sin la necesidad del uso de la violencia. Pero siempre tenía su "Plan B" (si me falla esto, tengo mi "Plan B"), y el "Plan B" funcionó al final.

Lucha cultural, voluntad política y capacidad de acción inmediata; lucha cultural, capacidad de acción. Hegemonía, fuerza, hegemonía, fuerza, hegemonía, fuerza; seduce, derrota, seduce, derrota, seduce, derrota. Es un arte, no hay una regla para eso. La Revolución bolchevique es un excelente laboratorio para ver cómo se combina la capacidad de seducir, de convencer, de articular, con la capacidad de derrotar. Hay que derrotar al adversario, por supuesto, pero primero hay que convencer a la mayoría. Y una vez derrotado el adversario tienes que volver a convencer nuevamente a la mayoría. Yo resumía eso: Gramsci-Lenin, Gramsci-Lenin. El bolchevismo es una mezcla de gramscismo y de leninismo (o de jacobinismo si ustedes quieren). Estudiar ese proceso en vivo es una cosa fascinante. No hay mejor lección para un político que ver una revolución en vivo, ver cómo se combina la idea, la acción, la voluntad de poder, la fuerza, otra vez el convencimiento, otra vez la capacidad de seducir, otra vez la fuerza.

Y entramos a lo que nos plantea Pablo: el Estado. La revolución es una paradoja estatal. Toda revolución en cierta medida desmonta el Estado, desmonta

el poder de un grupo que antes tomaba las decisiones, democratiza las decisiones. Pero, a la vez, la revolución no ha de poder continuar ni consolidarse si no establece otra vez mecanismos de centralización. Ese es el gran debate con el anarquismo en los siglos XIX y XX, hoy con Holloway y su reflexión sobre la idea de "cambiar el mundo sin tomar el poder"; es el mismo debate de hace cien años, y va a ser recurrente en los siguientes cien años. La revolución, en cierta medida, disuelve el Estado, parcialmente. ¿Sigue habiendo ejército? Sí, pero ya no hay jerarquía. ¿Sigue habiendo fábricas? Sí, pero ya no hay mandos ni relaciones jerárquicas y totalitarias entre el patrón y el trabajador. Pero si la revolución ha de continuar, necesita otra vez centralizar. ¿Por qué? Porque están los enemigos asediando. ¿Cómo enfrentas a siete ejércitos? Los rusos fueron invadidos por siete ejércitos, tuvieron su guerra mundial en pequeñito, los invadieron (los invadió Alemania, Estados Unidos, Inglaterra, otros países de alrededor). ¿Cómo enfrentas una estructura centralizada de ejércitos con mando, otra vez, dejando libre a una comuna por acá, una comuna por allá? ¿Enfrentas sin jerarquía de mando? Eso se intentó y fue un fracaso total, y ahí es que se nombra como Comisario del Pueblo a Trotsky, como Comisario de Defensa. Y Trotsky se sube a su tren y lo que hace es estructurar una nueva jerarquía del ejército, que es una nueva jerarquía del Estado. Es heroica la descripción de Trotsky recorriendo con su tren, venciendo a los ejércitos blancos. ¿Qué pasa con las fábricas? Las tomaron los trabajadores; no hay dinero, democracia total. Pero si esa democracia no tiene un nivel de centralización, no hay repuestos para esa fábrica; si no hay repuestos, no hay salarios para esa fábrica; si no hay salario para esa fábrica, se comienzan a vender los repuestos de la fábrica… Al final, la fábrica queda desmantelada. Un grupo por sí mismo, aislado en su autonomía, rodeado de estructuras centralizadas, se vuelve inerme y no puede enfrentarlo. ¿Entonces qué? Hay que reconstruir un sistema de jerarquía en el ejército, hay que reconstruir un sistema de organización y de articulación en las fábricas, hay que establecer un sistema de articulación entre campo y ciudad; es decir, se vuelve a construir una estructura centralizada, un Estado. ¡Ah, pero es otro Estado! De acuerdo, pero igual es Estado. Hubiera sido una belleza que no se hubiera reconstruido el Estado, pero era claro que eso no hubiera durado los tres meses que duró la Comuna de París. Aun la Comuna de París tuvo que establecer un mínimo de centralización para defenderse frente a la invasión y la presencia del ejército prusiano a las puertas de París. Esta es una paradoja de toda revolución (hace cien años, hoy y de aquí a los siguientes cien años): toda revolución marca una necesidad de democratización absoluta de las decisiones políticas (por lo tanto, de dilusión del Estado) y de centralización política (de

construcción de Estado). Si no tiene esa dualidad, no es revolución. En verdad, llamaríamos revolución a esa dualidad: Estado/no-Estado, Estado/no-Estado, Estado/no-Estado. Lo reflexiona Lenin en su texto *El Estado y la revolución*, cuando dice que es un "semi-Estado"… La palabra "semi-Estado" me gusta. Es "no-Estado" porque tiene que democratizar permanentemente la toma de decisiones; pero es Estado porque tienes que combatir a tus opositores y tienes que enfrentar un contexto internacional adverso que, sin centralización, sencillamente te arrasa. Porque tú puedes tener la voluntad de decretar el comunismo, de abolir el dinero, de decretar comunas por todas partes, pero ¿qué haces cuando tienes que comprar el repuesto para el micrófono?, ¿y qué haces cuando tienes que defender un pedazo de territorio que quiere ser apropiado por otro país que ha visto un momento de debilidad para ir a quitarte tu petróleo, tu litio, tu gas o tu mineral (que es lo que le estaba pasando a Rusia)? ¿Qué haces? La revolución es eso, es esa contradicción entre democratizar y centralizar, centralizar y democratizar. Si solamente democratizas, te aplastan; si solamente centralizas, ya no eres una revolución. Entonces tienes que convivir con los dos, democratizando y centralizando, democratizando y centralizando, en una dialéctica infinita. Pablo plantea esta paradoja: ¿qué hace un revolucionario cuando se enfrenta a ella? Un revolucionario ha de buscar la democracia absoluta, el país donde todos decidamos sobre todo, donde todos participemos en todo; pero tiene que enfrentarse con la realidad bruta, terrible, de que tienes que garantizar el abastecimiento de combustible, la educación, que los salarios funcionen, que el sistema de transporte se mantenga, que tus fronteras se mantengan estables. Entonces tienes que entrar a las técnicas de Estado. Si te dejas absorber por las técnicas de Estado, construiste un Estado, pero ya no eres revolucionario; pero si solamente te dedicas a democratizar, serás un testimonio lindo en la historia pero arrasado por tus opositores, que sí saben usar la centralización, que sí saben usar el poder y que sí tienen apoyos internacionales para barrerte del mapa y de la historia. Entonces un revolucionario vive esa paradoja: la realidad práctica de la necesidad de centralizar cosas y la obligatoriedad moral y política de esforzarte por descentralizar lo que puedas cuando se pueda porque si no el espíritu de la revolución se muere. ¿Hasta cuándo?

Pablo ha recuperado esa hermosa frase de Gramsci, para mí equivocada pero hermosa para su contexto, de *La revolución contra El capital*. Claro, no era *El capital*, sino quienes leían *El capital* que decían que la revolución tenía que darse en un país avanzado, desarrollado (como Alemania, Francia o Inglaterra, que era en ese momento el núcleo del capitalismo, aunque en decadencia ya, porque estaba emergiendo Estados Unidos). Y la revolución se da en Rusia,

en el extremo, en el borde de Europa, donde no se la esperaba, donde la clase obrera era minoritaria, donde la cultura política democrática era mínima por el autoritarismo del zarismo… y se da ahí. ¿Qué hace un revolucionario cuando la revolución se da donde no la esperas?, ¿te vas a tu casa?, ¿dices "ah, no, esa revolución no puede darse ahí, me voy a mi casa a la espera de que sí se dé en Estados Unidos o en Inglaterra porque ahí es el centro del mundo"? ¿Qué hace un revolucionario?, ¿huye de su responsabilidad histórica o se sumerge, se mete a la piscina? Eso es el leninismo, es asumir la historia como viene; no especular sobre la historia como debiera ser (eso se lo dejamos al profesor universitario, que se le paga para que haga esas especulaciones y que va a quedar para que lo lean de aquí a cien años). En la vida práctica, ¿qué hace un revolucionario? Tiene que sumergirse; toda su lectura, su experiencia y su ánimo tienen que volcarse a la realidad, sino no es un ser vivo, no es un revolucionario, es un diletante, mediocre encima... Con el riesgo del fracaso, sí. Porque la teoría te dice que el capitalismo tiene sus centros, que las periferias son más frágiles, pero también son menos importantes, y que el cuerpo capitalista tiene la capacidad de compensar las debilidades en las extremidades con la fortaleza de su corazón y de su núcleo para volver a retomar el control en las extremidades. Esa reflexión la hizo Marx en 1848. Esta idea leninista del "eslabón más débil" en verdad es marxista cuando reflexiona sobre la posibilidad de la revolución en las extremidades del cuerpo capitalista. Es más fácil, pero a la vez, dice Marx, así como es más fácil que estalle la revolución en la extremidad, es más fácil también que el capitalismo en su núcleo duro tenga la capacidad de reconstituir y de volver a absorber esa extremidad rebelde, insolente. La teoría te dice entonces que una revolución ha de triunfar si se da en los países más desarrollados (los que tienen la tecnología, los que controlan el internet, los que tienen los sistemas de investigación, los que tienen los centros financieros). Una revolución ahí es una revolución total que abarca al mundo entero. Pero las revoluciones no se han dado nunca ahí, las que han estallado se han dado en las extremidades. Ojalá que se den en el corazón y hay que luchar para que se den en el corazón, pero ¿y si no se dan?, ¿das la espalda a la historia? Ese es el dilema leninista. Ellos sabían que estaban condenados al fracaso; solos, aislados, un país pobre, marginal, como Rusia, por muy grande que sea, estaba condenado al fracaso, porque no era el núcleo del capitalismo (es más, la mayor parte de la gente estaba en el precapitalismo, el capitalismo eran grandes ciudades pero minoritarias demográfica y territorialmente). Cuando los bolcheviques (Trotsky, Lenin, Lunacharsky, Kollontai) se lanzan a la revolución, eran gente muy culta, habían leído *El capital*, conocían las teorías del imperialismo, sabían que ahí una revolución estaba condenada

al fracaso. Y se lanzan, se meten, en la perspectiva de una apuesta histórica, de que estallando ahí la revolución, en seis meses, en un año, en dos, en tres, en cuatro, en cinco, en seis, en diez, la revolución pueda expandirse a otras partes del continente. Es con esa esperanza que un revolucionario de un país atrasado, marginal, se lanza, participa y se involucra en una revolución que estalla. Yo califiqué eso: una revolución es una búsqueda de tiempo. Es una búsqueda de tiempo para que otros países hermanos (el de al lado, el de enfrente) se involucren, se vean convocados. Solo, estoy condenado al fracaso. ¿Cuándo será mi fracaso? Ojalá que no muy pronto... En un año, en tres, en cinco, en diez, en quince, pero voy a fracasar. Esa es también la paradoja de la enseñanza de la Revolución Rusa: por lo general las revoluciones están condenadas al fracaso si no estallan en el corazón capitalista, si no se vuelven planetarias. Entonces la esperanza en la que se juega un revolucionario en un país alejado, marginal, en las extremidades, en el eslabón más débil, es la esperanza de su irradiación. Y para eso necesito tiempo. Una revolución tiene que expandir y ganar tiempo, en su radicalidad, ganar tiempo a la espera de que otras revoluciones estallen en otras partes. Tiempo: la desesperación por el tiempo, la desesperación para que en el país de al lado surja algo, la desesperación para que en España, en Italia, en Francia, en Grecia o en Inglaterra pase algo. Porque solo, estoy condenado al fracaso. Lo único que hago es postergar el fracaso un año, cinco, diez, quince, veinte, a la espera de que sucedan otras cosas en el mundo. Pero así avanza la historia. Si no hubiera habido esa apuesta al futuro, el mundo hubiera sido muy distinto en el siglo XX: no hubiéramos tenido el Estado Social, no hubiéramos tenido el Estado de Bienestar, no hubiéramos tenido los Estados nacional-populares en América Latina (que en el fondo fueron las estrategias de contrainsurgencia comunista). La historia tuvo que avanzar así.

¿Qué va a pasar a futuro? Lo interesante es que se derrumba el bloque soviético, se derrumba la idea de revolución, pocos hablan de revolución; es más, en los años 80 y 90 los que hablaban de revolución se pasan al campo neoliberal, se vuelven escritores de Sánchez de Lozada aquí en Bolivia, se convierten en promotores de pactos sociales, los que leían *El capital* luego están leyendo a Huntington y a Dahl enseñando sus clases. Pero la utopía liberal también se ha derrumbado, eso es lo hermoso de esta época. La utopía liberal, el "fin de la historia" de Fukuyama (Estado de derecho, democracia liberal, globalización como el destino último de la humanidad) se ha derrumbado. Se sale Inglaterra de la Unión Europea, aparece un partido político revolucionario de izquierda en España, aparece un líder en Inglaterra que habla de nacionalizar (Corbyn). Por el lado de la derecha aparece Trump, que en vez de hablar de globalización va

a colocar un muro contra los latinoamericanos, que en vez de universalización del capital está hablando de proteger, primero Estados Unidos y que el mundo se muera. La utopía neoliberal del "fin de la historia" también se derrumbó, solo que no la hemos celebrado como se debería celebrar, aunque todavía algunos autores sigan hablando de la globalización. Se cayó el Muro de Berlín y se cayó una ilusión de un siglo, es cierto. Pero también se cayó la globalización como ilusión triunfante. Y entonces ahora el mundo no tiene destino. ¿Cuál es el destino del mundo?, ¿el proteccionismo de Trump?, ¿la globalización de Xi Jinping (comunista)? ¿Cuál es el destino del mundo? Los comunistas son ahora los globalizadores, los capitalistas son ahora los proteccionistas; se han invertido los papeles, el mundo está de cabeza. Es un momento de incertidumbre estratégica; y cuando se abren esos momentos de incertidumbre estratégica (el profesor Wallerstein creo que le llama "caos sistémico"), es el momento en que se abren las posibilidades que dependen de nosotros, especialmente de la nueva generación de jóvenes. Entonces recordar la Revolución Rusa es alumbrar el futuro; no es un hecho de melancolía o de exquisitez histórica, sino de cómo imagino el mundo para sacar la lección de Rusia y para no repetir los errores de Rusia. Pero está claro que el mundo necesita revoluciones, sino el mundo no avanza. Si algo pone en movimiento el mundo son las revoluciones; es decir, la democracia, no la democracia del voto, sino la de la asamblea, de la calle, de la deliberación, la democracia en la que los que no somos especialistas de nada nos convertimos en los especialistas de todo. El mundo necesita nuevamente esa democracia, esa esperanza, esa ilusión colectiva para poder andar; sin ilusión, el mundo no avanza. Pero, además, la fisiología del cerebro es predictiva, siempre está funcionando a futuro; nuestra fisiología, nuestra biología cerebral, funciona como predicción. Y hoy le hemos quitado al mundo la predicción de un futuro; el que tenemos está en problemas, el que queríamos fracasó en el siglo pasado. Entonces, estamos haciendo un acto de contranaturaleza cerebral al no tener ilusión, esperanza, predictividad del futuro de la humanidad; es un hecho anticerebral. El mundo requiere pensar otra vez en las revoluciones, en algo distinto. Imaginar: ¿qué nombre tendrá? No nos peleemos. El profesor Badiou habló de la "hipótesis comunista" porque hay cierto resquemor en la izquierda europea de hablar del comunismo. Está bien: socialismo, comunitarismo, lo que quieran; es decir, algo distinto, donde la gente de a pie, de la calle, tome las decisiones que antes tomaban los especialistas. El mundo demanda pensar otra vez en la revolución del siglo XXI, si no, no va a haber mundo, no va a haber progreso ni movimiento de la sociedad, y va a ser un caos absoluto donde los que van a perder siempre son los más débiles. Entonces imaginar la revolución del siglo

XXI es pensar la Revolución Rusa. ¿Por qué estamos hablando de ella? Por eso, porque estamos obligados como seres humanos a imaginar un nuevo destino. La Revolución Rusa marcó y falló. Muy bien, hagamos algo para que la nueva revolución que vaya a surgir en cualquier parte del continente y del mundo no cometa los errores que cometieron ellos, pero que aprenda de las virtudes que ellos nos dejaron, porque hay un conjunto de virtudes, de enseñanzas, de prácticas y de estrategias fascinantes e insuperables. Pero, a la vez, nuestra lectura tiene que ser crítica porque esa revolución fracasó. Entonces: estudiar por qué fracasó, cómo hacemos para no fracasar y cómo hacemos para que lo que surja a futuro pueda llevar a la humanidad a un mejor destino. Muchas gracias.

Apéndice
Conferencias, artículos y entrevistas, por orden cronológico

2010

1. La construcción del Estado, 8 de abril de 2010

2012

2. La descolonización del poder en Bolivia, 6 de octubre de 2012
3. Propiedad privada, propiedad pública y comunidad, 6 de octubre de 2012
4. Del Estado aparente al Estado integral, 25 de octubre de 2012

2013

5. El conflicto sociopolítico en Bolivia hoy (y otros aportes), 27 de junio de 2013
6. Identidad y nación, 11 de octubre de 2013

2014

7. Reflexiones latinoamericanas sobre la democracia en Europa, 9 de abril de 2014
8. El modelo posneoliberal latinoamericano, 28 de agosto de 2014
9. Geografía y amazonía, 22 de octubre de 2014

2015

10. Estado, democracia y socialismo, 16 de enero de 2015
11. Presentación del libro *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX*, de Álvaro García Linera, 11 de marzo de 2015
12. Presentación de los libros *Forma valor y forma comunidad*, de Álvaro García Linera, y *El poder constituyente*, de Antonio Negri, 17 de abril de 2015
13. Presentación del libro *Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral*, 18 de mayo de 2015.
14. Entrevista a Álvaro García Linera por Pablo Iglesias, 25 de mayo de 2015
15. El proceso constituyente en Bolivia: la unidad de lo plurinacional, 7 de septiembre de 2015
16. Algunos dilemas políticos del proceso de cambio boliviano, 9 de septiembre de 2015
17. El oficio del periodista, 5 de noviembre de 2015
18. Pierre Bourdieu: un sociólogo comprometido, 11 de noviembre de 2015
19. El marxismo situacional, 30 de noviembre de 2015

2016

20. ¿"Fin de ciclo" en América Latina? Potencias y limitaciones de los gobiernos progresistas, 25 de agosto de 2016
21. Sobre la desigualdad, 25 de agosto de 2016

2017

22. ¿Qué está pasando en América Latina? Horizontes en el siglo XXI, 12 de mayo de 2017
23. A cien años de la Revolución bolchevique, 9 de noviembre de 2017

2018

24. Presentación del libro *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos de Karl Marx*, 17 de mayo de 2018

2019

25. Aportes teóricos acerca del sentido común, 4 de abril de 2019
26. El agravio a los muertos, 1 de diciembre de 2019

2020

27. Conversatorio del CELAG con Álvaro García Linera: democracia de contención o democracia de igualdad, 22 de enero de 2020
28. Presentación del libro *Qué horizonte*, 3 de marzo de 2020
29. Reaccionarismo y fascismo en el siglo XXI, 4 de marzo de 2020
30. El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la "comunidad ilusoria", 7 de mayo de 2020
31. Tres conceptos de igualdad, 13 de julio de 2020
32. La situación de las democracias en América Latina y el Caribe, 29 de septiembre de 2020

2021

33. Tiempo histórico liminal, 5 de enero de 2021

Glosario de siglas

ALBA-TCP	Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos
ALCA	Área de Libre Comercio de las Américas
CEA	Centro de Estudios Avanzados
CELAC	Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños
CELAG	Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIA	Agencia Central de Inteligencia
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
COB	Central Obrera Boliviana
COMIBOL	Corporación Minera de Bolivia
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
EGTK	Ejército Guerrillero Tupac Katari
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FMI	Fondo Monetario Internacional
FMLN	Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional
IIRSA	Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana
ILDIS	Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales
MAS	Movimiento al Socialismo
MERCOSUR	Mercado Común del Sur
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria

MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
NEP	Nueva Política Económica
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OTAN	Organización del Tratado del Atlántico Norte
PIB	Producto Interno Bruto
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
POR	Partido Obrero Revolucionario
PP	Partido Popular
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
PT	Partido de los Trabajadores
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
TIPNIS	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure
TTP	Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica
UBA	Universidad de Buenos Aires
UDP	Unidad Democrática y Popular
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNASUR	Unión de Naciones Suramericanas
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional

Quien abra este “archivo del presente” encontrará una selección de conferencias, artículos y entrevistas de Álvaro García Linera, exvicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, producidos entre 2010 y 2021. Las reflexiones de García Linera sobre los procesos políticos que atravesaron la región en los comienzos del siglo XXI son una forma de unificar, al menos en parte, la historia de los sectores subalternos, así como de conjurar la dispersión a la que las clases dominantes buscan conminarla y contribuyen a la reconstrucción de esa trama histórica plebeya.

“Convertir estas conferencias en libro produce una obra singular. El cambio de forma constituye un material muy sensible para el necesario archivo del presente. Un archivo del presente que es memoria, narración, disputa interpretativa y labor crítica. Un archivo que se dispone a narrar las luchas realizadas para ponerlas a disposición de otras y otros; pero también un archivo es un modo de reconocer los obstáculos, lo que no se pudo, los dilemas… Las derrotas políticas pasadas no requieren la ‘vibrante poesía de un mundo melancólico’, sino la comprensión de lo ocurrido para volver a iniciar la lucha por la transformación” (del prólogo de María Pia López).

Universidad Nacional de General Sarmiento

centro cultural de la cooperación Floreal Gorini

L U A Libro Universitario Argentino

ISBN 978-987-630-593-8