



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Ramírez Gallegos, Franklin; Stefanoni, Pablo

La política de los movimientos sociales en Bolivia. Diálogo con Álvaro García Linera

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 25, mayo, 2006, pp. 91-107

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50918253009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La política de los movimientos sociales en Bolivia

Diálogo con Álvaro García Linera

"Eres subalterno en tanto has naturalizado la idea de la ausencia de soberanía en tu horizonte"

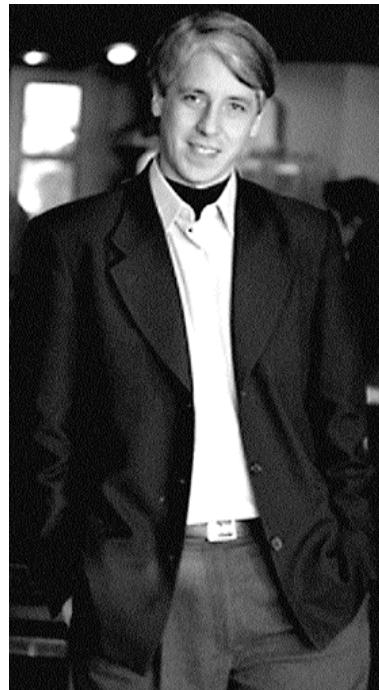
Franklin Ramírez Gallegos*

Pablo Stefanoni**

Cuatro meses antes de su elección como Vicepresidente de Bolivia, en diciembre 2005 en binomio con Evo Morales del Movimiento al Socialismo (MAS), Álvaro García Linera (matemático, sociólogo, Premio Agustín Cueva de Ciencias Sociales 2004, UCE-Quito) habló con *Iconos*. Sus palabras no dejan indicios de lo que el futuro iba a depararle. Son explícitas, eso sí, al enunciar los porosos contornos entre su actividad como investigador social y su implicación política con los movimientos indígenas bolivianos.

Álvaro García Linera (AGL) nació en una familia mestiza de clase media en Cochabamba en 1962. Como estudiante de matemáticas en la UNAM en México en los 80s se involucra en las campañas de solidaridad con Centroamérica y comienza a ocuparse del problema indígena. De regreso a Bolivia se vincula con procesos de organización de las comunidades en la zona del altiplano. Posteriormente, forma parte de la dirección ideológica del Ejercito Guerrillero Tupak Katari (EGTK), una de las pocas fuerzas guerrilleras propiamente indígena en América Latina. Sus primeros libros, *Crítica de la nación y la nación crítica* (1989) y *De demonios escondidos y momentos de revolución* (1991) aparecen firmados bajo el nombre de guerra *Qananchiri*, "aquel que clarifica las cosas" en aymara. En 1992 es encarcelado en la prisión de máxima seguridad de Chonchocoro, acusado de sublevación y alzamiento armado. Luego de cinco años de prisión ingresa como docente de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz desde donde continúa escribiendo de forma prolífica (ver bibliografía). Tal trayectoria convirtió a AGL en uno de los más importantes teóricos y portavoces de los movimientos indígenas y campesinos bolivianos¹.

La primacía de lo político en su vida intelectual parecería constituirse en el trazo unificador de una importante obra teórica y de sus estudios sobre las transformaciones del proletariado minero y sobre la emergencia de los nuevos movimientos sociales. En la politicidad de su obra reverbera la imagen de la política como un campo de batalla -establecida por Carl Schmitt y llevada a su forma más elegante y realista por Perry Anderson-. Figura ésta que puede resultar en exceso austera para designar lo que tienen en mente todos estos autores, a saber, una confro-



* Sociólogo. Dr. (c) Ciencias Políticas, Universidad Paris VIII.

** Sociólogo y periodista. Colaborador habitual de *Página 12*, Argentina.

1 Cf. Forrest Hilton, 2006, "The landslide in Bolivia", en *New Left Review* No. 37, enero-febrero, Londres.



tación directa entre dos polos opuestos². No se trata del trazado simple de una topografía política polarizadora/binaria sino, sobre todo, de los lugares en los que AGL inscribe su trabajo intelectual, de los auditorios a los que hace referencia y en los que espera encontrar resonancia: el campo plebeyo. Si se toman las herramientas de la sociología pragmática -la descripción de las acciones y los juicios *en situación*, para decirlo de modo muy escuetos- es relativamente fácil ubicar ese lugar de enunciación y de anclaje de su trabajo intelectual. Basta observar, en efecto, a medida que el diálogo avanza, sus frecuentes pasajes del *yo* al *nosotros*, o la misma dilución de un *yo tenue* en un *nosotros extenso*, solidario e, incluso, restrictivo, en que se funden sus filiaciones políticas, militantes e identitarias.

Proponemos leer ese *nosotros* en boca de AGL en el contexto del cuestionamiento extremo de las convencionales formas de representación política y social -que apuntan también a la pretensión del intelectual teórico como conciencia representativa de un malestar- y de la emergencia de nuevos nexos entre la vida intelectual y la acción política colectiva. Asistiríamos hoy en día a una extensión de la cooperación y las redes sociales entre diversos agentes públicos que participan en común en *la vida de la mente* (comparten las mismas aptitudes comunicativas y cognoscitivas)³ y, más que en ningún otro momento histórico, son capaces de advertir las implicaciones políticas del saber. Esa certeza explicaría que AGL haya incursionado activamente, en los últimos años, en el espacio mediático. Desde el programa televisivo

El pentágono sus análisis críticos del “estadocolonial-neoliberal” boliviano comenzaron a ser escuchados por los sectores medios urbanos en diversas ciudades del país, lo que contribuiría a la progresiva legitimación de la nueva izquierda indígena boliviana.

En este punto la pregunta cae por su propio peso. Un intelectual es un personaje bidimensional que subsiste como tal si está investido de una autoridad conferida por un mundo intelectual autónomo (independiente de los poderes religiosos, políticos y económicos), con reglas específicas que se compromete a respetar, y si involucra esta autoridad específica en las luchas políticas⁴: Entonces, ¿en qué medida el trabajo de AGL ha podido desarrollarse de modo autónomo a sus vinculaciones políticas? O para decirlo con M. Walzer, ¿alcanza su obra, acaso, el punto de equilibrio, entre la implicación/anclaje en un universo social dado y la capacidad de desplazamiento normativo, de “mirar desde afuera”, que favorece el efectivo ejercicio de la crítica como práctica social moderna⁵?

La sospecha de que en el intelectual comprometido se diluyen las posibilidades de generar un conocimiento universal guiado por los principios de la pureza ética y la política de la verdad debe despejarse, no en la consideración de su particular evolución intelectual ni en el juicio filológico de sus textos, sino en la observación de las características del campo intelectual/académico local y de la pluralidad de espacios públicos de diálogo y confrontación no violenta en los que razones, argumentos y demostraciones se sopesan y validan, legitimando así a unos actores y discursos y no a otros. En el análisis de tales dis-

2 El término alemán *Kampfplatz*, utilizado regularmente por P. Anderson en sus artículos de la *New Left Review*, aseguraría precisamente esa connotación más radical y dirimente de la vida política (Cfr.: Stefan Collins, “Marxism and Form”, *The Nation* No. 22 Noviembre 2005, en www.thenation.com/doc/20051212/collini.

3 P. Virno, 2004, *Gramática de la multitud*, Editorial Malatesta, La Paz, Bolivia, (p.56-59).

4 P. Bourdieu, 1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Post-scriptum, Éditions du Seuil, Collection Points, Paris.

5 Ver al respecto Michael Walzer, 1996, *La critique social au XX siècle*, Ed Métailié, Paris (*The company of critics, social criticism, and political commitment in the twentieth century*, 1988, Basic Books, New York).

positivos podrá reconocerse el carácter histórico y social de la razón y, por tanto, la especificidad de las prácticas intelectuales en diversos contextos. La conversación con AGL brinda pistas ciertas a fin de acometerse en tales tareas.

Álvaro, tu trayecto intelectual va del ejercicio radical de la política, al oficio de sociólogo, y ahora a tu trabajo en los medios de comunicación. ¿Cómo ves esta trayectoria, sobre todo, en relación al campo intelectual de las ciencias sociales en Bolivia?

AGL: Complicado, pero intentaré. En principio, soy una persona que vive la adolescencia en un periodo de ascenso de las movilizaciones sociales. Es el fin del ciclo de dictaduras, elecciones, golpes de estado, elecciones, golpes, etc. Y todo eso me toca, me llega. Era un ambiente cargado de proyectos, de movilizaciones, de debates, de discusiones a fines de los años 70s. Y creo que eso influyó en mí. Me legó un tipo de acercamiento personal a las ciencias sociales. Viví el bloqueo de 1979 (retorno a la democracia) en La Paz, e influyó mucho en mí la presencia de los campesinos que bloquean la ciudad -como ahora⁶- y que, entonces, era difícil de entender. No se entendía bien que estaba pasando. En tal ambiente busco la ayuda de las lecturas de las ciencias sociales; desde adolescente he sido un autodidacta. La sociología me llega en medio de ese ambiente, y yo la voy siguiendo con pacien-

cia. Es entonces cuando decido emprender estudios formales de ciencias duras (matemáticas), porque creía que las ciencias sociales podía aprenderlas yo solo... A esos días se remonta mi cercanía a la ciencia social.

¿En ese ambiente cargado de expectativas políticas se inicia tu actividad militante?

AGL: No. Me sentía más bien distante de las lecturas partidarias, a pesar de que en esa época todos los jóvenes militaban en la universidad. Y no lo hago sobre la base de una distancia un poco "intelectualista" de la política. Era un chango (joven) poco formado que veía como una limitación intelectual el tipo de debate político que se daba en el interior de los pequeños grupos militantes. Decido, entonces, ir al extranjero y continuar con mis estudios de matemáticas pero, paralelamente, mantengo mi lectura de temas teóricos e históricos concretos. En México influye mucho en mi percepción política la guerrilla centroamericana en El Salvador, aunque en Bolivia tenía más influencia una tendencia sindicalista obrera, además de la del indianismo, del katarismo⁷, de las movilizaciones del 79. Tenía, entonces, cercanía con temas muy teóricos, pero el acercamiento a las experiencias en Centroamérica va a modificar mis lecturas, va a politizarlas: paso de una orientación más filosófica y abstracta de *El Capital*, de la dialéctica de Hegel, de Kant, a una mirada más práctica. Entonces comienzan mis lecturas más leninistas, digamos así, para

6 La entrevista se realiza tres semanas después del fin del levantamiento popular de mayo/junio del 2005 que contribuyó a la dimisión del entonces Presidente Carlos Mesa. Si bien distintos puntos del occidente boliviano fueron ocupados por campesinos, indígenas, cocaleros, mineros, etc., durante casi tres semanas, fue el bloqueo y cerco de la ciudad de El Alto a la capital política del país, La Paz, el punto más tenso de lo que fue calificado como la segunda gran insurrección plebeya del siglo XXI (la primera había sido la de octubre 2003 que puso fin al gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada).

7 El katarismo, al igual que el indianismo, se desarrollan como corrientes políticas críticas a principios de los setenta. Ambas colocan al colonialismo y la cuestión india en el centro de sus preocupaciones y critican los límites del mestizaje como ideología revolucionaria. El katarismo veía necesario, sin embargo, la articulación de la conciencia étnica aymara y la conciencia de clase campesina; el indianismo ponía mayor énfasis en la dominación racial (Ver Forrest Milton y Sinclair Thomas, 2005, "The Chequered Rainbow", *New Left Review* No. 35, Nov / Dic).

Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni

comprender mejor la gestión de lo político. Esto ya es en los años 80. Al acabar la carrera, regresamos a Bolivia pero con una posición de mayor involucramiento político.

¿Cómo influyó el conocimiento de los movimientos insurgentes centroamericanos en tu evolución intelectual?

AGL: Habían dos elementos importantes: el tema armado como modo de resolución o de conquista del poder y, en particular, el tema étnico, sobre todo en Guatemala donde escuché por primera vez un debate político sobre el tema de la multiculturalidad. Aún cuando ya era el momento de reflujo de la guerrilla guatemalteca, se logró incorporar este elemento en el debate a partir de la presencia de los mayas. Esto para mí es en extremo novedoso. En todo el debate que yo conocía en América Latina, esa cuestión no estaba presente. Con esos bagajes regresamos aquí a Bolivia e intentamos construir una estructura política principalmente obrera -porque los mineros eran el eje de la política contestataria en Bolivia- y en ese proceso de construir formas organizativas obreras, se inicia un largo debate, que perdura hasta el día de hoy, contra el trotskismo y el estalinismo, representado por el POR (Partido Obrero Revolucionario) y el PCB (Partido Comunista de Bolivia).

Luego conocemos a un grupo de líderes indígenas, jóvenes todavía, que venían de las corrientes kataristas e indianistas de los años 70. Iniciamos así una relectura o, más bien, una ampliación de nuestra mirada, desde lo obrero muy centrado en Marx, o al menos en las obras clásicas de Marx y Lenin, hacia la temática de lo nacional, de lo campesino, hacia la temática de lo que se llama las identidades difusas. Ahí se inicia una etapa -yo diría en torno a 1986- que se mantiene hasta hoy, de una preocupación sobre la temática indígena y de la construcción de la nación;



ahí existen distintas vertientes: la marxista, y los proyectos, lecturas y horizontes del indianismo. Todo el proceso abierto -las influencias de la guerrilla, del tema obrero y del tema indígena- lo intentamos siempre teorizar. Es así que, en los años 80, dedico mi tiempo a escribir varios libros: unos polémicos, en debate, contra la izquierda tradicional predominante, y otros que anticipaban trabajos de mayor abstracción. Algunos compañeros me reñían por esto: no veían bien que en momentos de tanta intensidad de la lucha política yo estuviera revisando las cartas a Vera Zasulich, o lo que dice Marx en *El Capital* sobre la nación. Eran momentos en que se venía la "Marcha por la Vida"⁸, pero era mi manera de aportar desde lo teórico. Desde entonces yo creo que llevo esas líneas, esa temática de lo nacional, de lo étnico, de lo campesino.

⁸ En 1986, en busca de hacer frente a la incipiente política de ajuste estructural en Bolivia, sectores obreros, liderados por los mineros, organizaron la Marcha por la Vida. En esta, unos diez mil mineros, junto a otros cinco mil fabriles, estudiantes y ciudadanos de clase media, se dirigieron a la ciudad de La Paz. El gobierno cercó a los marchistas obligándolos a retornar a Oruro y a las minas de donde habían partido. La movilización popular había sido derrotada. El advenimiento del neoliberalismo como nuevo modelo económico no tendría, en adelante, mayores detractores.

¿Teóricamente el principal salto implicaba salir del predominio economicista de las clases para articular el tema étnico? ¿Cuál era el eje de la discusión?

AGL: Por el ambiente que me forma, la temática obrera comienza a atraerme desde un inicio en términos tanto de acción política como de interés intelectual. Me apoyo en Marx, en *El Capital*, y en Althusser y Gramsci. De joven uno lee mucho pero no entiende casi nada. Yo, de todos modos, hacia el esfuerzo. Pasar al eje más indígena-nacional es una sumatoria de lo que viví en un bloqueo muy parecido al de ahora, con los mismos miedos de las clases medias, y la formación de grupos de resistencia. Mi cercanía con lo que venía siendo la guerrilla en Centroamérica y el vínculo con líderes indígenas, que 20 años después van a ser influyentes en la vida política, hace que tome cierta distancia del eje obrero (al que nunca he perdido de vista en términos del análisis de la estructura de clases de la sociedad). De todos modos, supe incorporar la temática indígena en un esfuerzo por volverla comprensible y entendible a partir de las categorías que yo tenía (mi autoformación era básicamente marxista). Ahí comienza una obsesión, que mantuve durante 10 años, de rastrear aquello que había dicho Marx sobre el tema. Comenzamos entonces a escudriñar los cuadernos, los textos de Marx sobre los “pueblos sin historia” de los años 48 y los trabajos de Engels, pero también comenzamos a revisar la lectura de los *Grundrisse* así como también los textos de la India, de la China, luego las cartas a Vera Zasulich, y luego los manuscritos etnológicos, y también los otros manuscritos, inéditos, que están en Ámsterdam⁹. Viajamos hasta allá a buscar un conjunto de cuadernos que ahí existen sobre América Latina (unos 8 o 10 cuadernos de Marx). Comienza una obsesión, con distintas variantes, a fin de encontrar el hilo conductor sobre esa temática indígena desde el marxis-

mo, y creyendo que eso era posible. Eso implicaba múltiples peleas con la izquierda boliviana para la cual no había indios sino campesinos o clase media. Se trataba, en todo caso, de una pelea marginal porque éramos un grupo de personas que no influía en ninguna parte: nos dedicábamos a repartir panfletos, textitos, policopiados de unas 50 páginas en las marchas, en las minas...

La evolución política de los movimientos ha marcado tu trayectoria intelectual. ¿Puedes hablarnos de esa evolución y de cómo llegaste a ser arrestado junto a otros dirigentes sociales?

AGL: En los años 85 y 86 se da una conjunción de intelectuales jóvenes, muy jóvenes, un conglomerado de obreros (mineros especialmente), que están en un proceso de radicalización y de distancia con los partidos tradicionales, y un conglomerado de líderes campesinos e indígenas provenientes de las filas del indianismo katarista, que está en sus últimos momentos de apuesta electoral. En esta primera etapa toda la actividad se centra en el trabajo político en las minas, en las asambleas, en producir “panfletería”, en producir crítica a las posiciones de izquierda tradicional con una consigna clara: va a haber una prueba de fuerza, y esa prueba va a dirigir la nueva época... Esa prueba de fuerza fue la Marcha por la Vida, en 1986, cuando los obreros salen derrotados políticamente (no militarmente: ni siquiera fue necesaria una salida militar). Entonces se desmorona el movimiento y comienza el desbande.

⁹ En el *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* (IISG) reposan varios documentos que contienen las *Notas Etnológicas* de Marx; unos de estos cuadernos contienen además los extractos de Morgan, Maine, Lubbock y Phear. Para un análisis de dicho material ver el trabajo de Lawrence Krader “Introducción a las Notas Etnológicas de Marx”, publicado en la *Revista Nueva Antropología* No, 10, Año III, México, 1979.



Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni

A medida que se acercaba la prueba de fuerza, se difundió en las asambleas la idea de que había que venir con dinamita (por si acaso), que no cabía únicamente llegar a La Paz para pedirle al presidente que no cierre las minas (esa era la petición). Nosotros intuimos que podía darse algún tipo de enfrentamiento y corrió entonces la idea de que la gente viniera con dinamita. Sin embargo, les decomisaron sus camiones en Patacamaya (como ahora) donde colocaron tanques y un gran resguardo policial. Era en 1986: Felipe Quispe estaba ya ese año en la federación departamental de La Paz, una cartera secundaria, y lo que hace es movilizar a algunos campesinos que tenían armas -hay armas en el campo, viejas, pero armas- para acercarse a la marcha y en caso de que hubiera enfrentamiento contribuir, con sus viejos "máuseres". Pero no, los cercan las tropas y unos intentan romper el cerco. Entonces, el ejecutivo dice no, hay que parar esto: no podemos ir a una masacre. Y se repliegan. Desde ese momento, todo ese bloque de intelectuales y mineros nos trasladamos a potenciar el trabajo en el campo junto con los indianistas. Ahí es donde se va construyendo este escenario más fuerte de emancipación indígena, de autodeterminación de las nacionalidades indígenas, especialmente la aymara. Hay un fuerte énfasis en la posibilidad de una sublevación indígena, en la idea de que la emancipación indígena pasa obligatoriamente por una sublevación de comunidades. Quispe teoriza ahí sobre la guerra de los ayllus; tiene la imagen de una toma del poder mediante una sublevación de ayllus y comunidades, es decir, no se estructura un imaginario guerrillero sino un escenario de emancipación de masas.

Pero entonces nosotros, como grupo, comenzamos una línea de trabajo para preparar a la gente que algún rato tendrá que sublevarse. Se inicia un proceso de esta organización que luego va a dar lugar al EGTK (*Ejército Guerrillero Tupac Katari*) y luego a

un proceso de formación militar en las comunidades; primero en el altiplano, con militantes del viejo indianismo del 70, luego se en Potosí, en el Chapare, en Sucre. El asunto prende muy bien en las comunidades de Sucre y en Potosí, porque acá en el altiplano, la gente se formaba militarmente de manera clandestina. Ahí caben entrenamientos, aprovisionamiento de armas, aprender a disparar, aprender a usar dinamita, esas cosas muy sencillas. En Sucre y Potosí se hace entrenamiento en las comunidades. Por ejemplo, una comunidad me invitó a Puricollo y me decían: "aquí vamos a entrenarnos, estamos trabajando desde el sábado hasta el siguiente miércoles, y del miércoles al viernes todos, hombres y mujeres, al entrenamiento". El eje era la autosuficiencia organizativa, aunque en algún momento se conversó con otras organizaciones de América Latina.

Lo que te cuento pasó en los años 90 o 91 y es ahí donde caemos presos. Vivíamos en la ciudad, pero comenzaron a caer las estructuras organizativas de lo militar; y a partir de eso, a caer los vínculos urbanos más intelectuales... Ahí nos agarran como a 36 personas, en el Chapare, en Potosí, en Sucre, en La Paz y en Cochabamba. Jaime Paz (del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR) estaba en ese entonces ya en el poder. Los presos pertenecían al aparato más militar, digámoslo así, de esta estructura. Aquí en el Altiplano y en Oruro agarran gente de la estructura más política, pero ya los nexos estaban muy claros.

¿Qué pasa con tu actividad intelectual en y luego de los años de encierro?

AGL: Pues al saber que no iba a contar con muchos libros, que no tendría mi biblioteca disponible, decidí dedicarme sólo a unos cuantos libros y a trabajarlos de un modo mucho más profundo. Decidí continuar con parte de mis trabajos teóricos; escribo *Forma*

valor, forma comunidad, que es una lectura enteramente dedicada a *El Capital* bajo la obsesión de trabajar el tema del valor de uso, del valor de cambio y de las lógicas organizativas de la modernidad para hacer un contrapunto con las lógicas organizativas del mundo andino. De tal reflexión derivo la lógica de la forma valor como la lógica de la modernidad capitalista, y la forma comunidad no como movimiento social sino como lógica organizativa del mundo andino. Para el efecto, me detengo en el ámbito del estudio de las sociedades de la época colonial, puesto que apenas puedo disponer de algunos textos de los cronistas. Trabajo, a la vez, *El Capital* y los textos de los cronistas de la colonia. El libro se divide entonces en dos grandes bloques: la primera parte centrada en el capitalismo, donde propongo un esquema interpretativo de la obra de Marx sobre la dimensión civilizatoria del capital y veo como funciona tal organización civilizatoria en una sociedad colonial, pero -en la segunda parte- me enfooco en la dimensión de las comunidades. ...

Aproveché, además, para completar la historia de los cronistas. Intenté leer todo lo que estaba disponible en las bibliotecas y en las publicaciones que nos llegaban a través de profesores que nos ayudaban a conseguir libros difíciles. Fue un curso acelerado de antropología y etnohistoria andina y de economía agraria. Buena parte de todas las cosas que he hecho y escrito después están basadas en ese curso académico forzado de etnohistoria andina. Al mes de salir de la cárcel fui invitado por el Dpto. de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, donde trabajo actualmente, y tracé un plan de investigaciones en la perspectiva de darle cuerpo a lo que ya venía reflexionando antes. En relación a lo obrero, desde el año 98 implementamos dos investigaciones con la carrera de sociología sobre el mundo obrero contemporáneo. La primera sobre el mundo obrero fabril y sus cambios organizativos y tecnológicos (*Repro-*

letarización...); la segunda sobre los mismos cambios pero en el mundo minero, la “nueva minería” que se había desarrollado en Bolivia en la última década (*La condición obrera...*). Creo que son investigaciones que ayudan a definir cierto tipo de posicionamiento intelectual en torno al debate del mundo obrero. Las conclusiones generales son que los obreros no han desaparecido, ha habido una modificación de la estructura material de la condición obrera, de la identidad obrera y de la composición política y cultural de la clase obrera; de allí se deriva una explicación de por qué la COB se extingue como movimiento social unificador del país

En tus últimos trabajos te dedicas por entero al tema de los movimientos sociales; incorporas, además, a autores como Ch. Tilly, algo de marxismo analítico, la visión más racional de la movilización de recursos... ¿Cómo ves ese giro en relación al tema del sindicalismo clásico y a tu misma filiación marxista anterior?

AGL: El tema de los movimientos sociales fue muy complicado acá pues cuando surgen nuevos actores en el 2000 y en el 2001, era claro que no estabas ante una clásica movilización de clase obrera. Ya no había la COB (Central Obrera Boliviana), es más, habíamos decretado su muerte un año antes. Mantengo la idea de la muerte de la COB, tal como la habíamos conocido, como un núcleo unificador del movimiento sindical organizado de gran empresa y del obrero artesano de gran empresa. Eso ya no existe. Entonces, lo que se veía ya no era una movilización obrera clásica porque ahí habían regantes, campesinos, maestros, vecinos, obreros de industria; era un conglomerado, sin centro hegemónico único, que iba variando en función de los temas y de los momentos. En un momento podía ser el núcleo sindical clásico que imponía mayor capacidad discursiva pero a los 15

días podían ser los regantes, con su demanda específica, los que articulaban al resto. Había una hegemonía variable al interior del bloque social en construcción. Eso no entraba en la definición clásica de un movimiento clasista obrero.

Entonces, ¿cuál es la categoría clave para designar todo ello? Esa categoría es la de movimiento social. Colocar tal categoría en el campo intelectual y en la opinión pública costó mucho, porque cuando inicialmente la propusimos todos se pusieron en contra. Claro, en el debate que aparece en el periódico *Pulso* del 2001 -con Jorge Lazarte, con René Mayorga- se dice que no son movimientos sociales, que no pueden ser calificados como tales, porque un movimiento social tiene que tener un proyecto de país...

La visión más “tourainiana” de la acción colectiva...

AGL: Claro... Había que pelear entonces por la significación del concepto. Es un debate para romper la lectura irracionalista de la acción, como acción esporádica o meramente reivindicativa, que era lo que estaban intentando posicionar los intelectuales hegemónicos conservadores. Introdujimos la categoría de movimiento social como movilización proactiva de la sociedad, es decir, como acción fundada en razones, estrategias, tácticas... Ahí es cuando hacemos la revisión de lo que había trabajado la sociología en estos términos, retomando algo de la sociología norteamericana, pero sin posicionarnos específicamente junto a algún autor en particular y tomando distancia de A. Touraine (que fue muy influyente en Bolivia a través de los trabajos de Fernando Calderón o Salvador Romero). Desde ahí se habían echado tres cruces al movimiento obrero y a la emergencia de los nuevos sujetos; ya no había lucha política. Se necesita posicionar entonces la lucha política como el eje de lo que está emer-

giendo. No se trataba meramente de actos de protesta irracionales; había que entender el horizonte político, las capacidades estratégicas y tácticas de los actores colectivos.

En tus descripciones de los movimientos sociales planteas, a fin de distinguir sus particulares expresiones, la idea de las “formas” (forma-muchedumbre, forma-multitud, forma-vecino, forma-comuna, etc.) ¿De dónde surge esta categoría, cómo funciona, tiene sólo una utilidad clasificatoria?

AGL: La idea de las *formas* es un intento por hacer una tipología de los movimientos sociales. Fue René Zavaleta quien inicialmente planteó una “forma de movilización” al hacer referencia al movimiento obrero. Él planteó la “forma sindicato”, aunque nunca logró explicar bien sus dimensiones técnicas. Yo retomé la idea cuando se dieron las sublevaciones de Cochabamba y el Altiplano e intenté encontrar sus diferencias y similitudes en comparación de lo que antes era el movimiento social en Bolivia. Trabajé la idea de la “forma sindicato” con cinco características: a) sindicalismo de gran empresa, b) trabajador con contrato a tiempo indefinido, c) ascensos laborales concentrados por el saber obrero, administrados por los obreros, d) la ciudadanía sujeta al derecho sindical, una ciudadanía sindical, y e) un sistema tecnológico subordinado a las habilidades organizativas de lo obrero. En esos cinco puntos se estructura la forma sindical de la COB en Bolivia. El desmantelamiento de esos cinco puntos representa el tránsito a la nueva forma de la condición obrera: desaparece la gran empresa, surgen las empresas descentralizadas, las micro-empresas, desaparece el tiempo de contrato indefinido y surgen los contratos por obra, temporales, eventual, la flexibilización; los saberes productivos salen de las manos de los obreros y se concentran en la gerencia o en las máquinas, tanto en la mina como en la fábrica.

ca; desaparece la ciudadanía sindical, los derechos sindicales se separan y la ciudadanía es entendida básicamente como derechos civiles y políticos; desaparece la dimensión social de los derechos, la ciudadanía social desaparece (que es lo que permitía su fusión con el sindicalismo) y, en términos de la tecnología, surgen modificaciones técnicas, que en algunos casos regresan a una buena parte de los obreros a condiciones tradicionales de trabajo (los llamados cooperativistas). Es el regreso al siglo XIX en la estructura técnica de la producción. En otros casos se da un salto mediante la introducción de sistemas computarizados que arrebatan al obrero la organización y los saberes productivos fundamentales que antes estaba en el obrero y se transmitían de generación en generación y permitían la fidelidad del más joven hacia al más viejo (así se obtenía el reconocimiento y el ascenso en el trabajo). Desaparece esa forma de acción colectiva o, mejor dicho, desaparece el sustento de una forma de la acción colectiva.

En la “forma comunidad”, por su parte, introduzco la idea de los modos de organización y filiación tradicionales básicamente andinos-agrarios. Aparece la combinación entre elementos de deliberación y de coerción en la toma de decisiones en las asambleas, de deliberación absoluta y de coerción sobre la deliberación tomada por todos; aparece el sistema de rotación de cargos, la representación por familia en función de la posesión de la tierra, la estructura asambleística, la fusión de lo ejecutivo con lo legislativo, el derecho a la tierra que también es una obligación para la acción política (el no cumplimiento de tus funciones políticas es el cuestionamiento de tu derecho de propiedad, es decir, una fusión entre lo político y lo social muy característica de las estructuras sociales comunitarias)…

A través de los métodos de lucha, la forma comunidad implica también un específico modo de ocupación territorial, una ocupación del espacio que entraña un potencial de

ejercicio de soberanía. Cuando las organizaciones campesinas e indígenas, los comuneros, adoptan los cercos como método de lucha fundamental ante el mundo urbano y ante las clases dominantes, el espacio se expande, se intercomunican comunidades, se ejerce un control político del espacio. Esa es la forma comunidad que vuelve a desplegarse el día de hoy hasta las ciudades; es una forma de acción colectiva, de estructura organizativa, de tradición de identidad.

Hablas también de la “forma multitud” para hacer referencia a un nuevo componente de las acciones de protesta “plebeya” desplegadas en todo el país en el ciclo 2000-2005. ¿A qué te refieres exactamente con esta descripción de la acción colectiva?

AGL: No aplico la forma multitud en el sentido de Toni Negri, sino en el de una asociación de asociaciones de varias clases e identidades sociales, sin una hegemonía única en su interior. Pueden sumarse campesinos, regantes, estudiantes, obreros sindicalizados, desocupados, intelectuales, individuos sueltos, y la hegemonía se mueve alrededor de temas,





Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni

de circunstancias, movilizaciones temáticas, autonomía de cada organización en función de sus repertorios, estructuras y sus maneras de cumplimiento; subsiste, sin embargo, una voluntad de acción conjunta en torno a un tema y a liderazgos móviles y temporales. Es a este conjunto de elementos que yo llamaría “forma multitud” que es, además, la forma más novedosa que surge en Bolivia. La “forma sindicato” existió desde los años cincuenta y casi desapareció; la “forma comunidad” estuvo siempre en la historia de Bolivia, siglos atrás, y se reactiva en los últimos 250 años hasta ahora. La “forma multitud” es la más nueva, y ello tiene que ver con los procesos de extinción del mundo obrero, de la precarización de la sociedad y de su propia urbanización. Cuando no hay identidades fijas, ni estructuras de movilización muy sólidas, sobre todo en el mundo urbano, la forma multitud se convierte en el escenario fundamental de la acción colectiva en cuanto agregación temporal de múltiples identidades y agregaciones colectivas territoriales.

Luego está la “forma muchedumbre”: designo así a la acción colectiva emprendida por sujetos desafiliados que han roto con cualquier filiación sindical, gremial, comunal, vecinal y que no actúan bajo el llamado de los sindicatos o de los vecinos; actúan bajo un llamado personal. Se suman, se agregan de forma temporal, sin liderazgo reconocido en torno a uno o dos temas de oposición. No responden a un mando, se organizan como una sumatoria de individualidades desarraigadas de fidelidades tradicionales. Por lo general se movilizan como actos de rechazo y de tumulto en contra de oficinas públicas o mercados y tiendas grandes y pequeñas: las pueden quemar, destrozar; hay mucha ira de por medio. Se construyen liderazgos sobre la marcha que luego se disuelven y nunca más se vuelven a juntar.

En los momentos insurreccionales de los

últimos años, todas estas formas aparecen combinadas. ¿Acaso la ciudad de El Alto es el foco donde aparece con mayor claridad la “potencia plebeya”, donde se percibe con mayor claridad esa articulación de formas de acción colectiva?

AGL: Claro, en los días de insurrección y revuelta todas estas formas se combinan, se mezclan. Lo que emerge con fuerza en los últimos años es, sin embargo, su clara base territorial a diferencia de la base funcional del movimiento obrero, siempre más sindical. Puede hablarse de la “forma vecinal”: son las juntas de vecinos que abundan en El Alto. Se trata de la agregación de padres y madres de familia de cada unidad habitacional de un barrio que se reúnen periódicamente, semanal o quincenalmente, para atender sus asuntos cotidianos, cuestiones como los servicios públicos (agua, luz, alcantarillado, escuela, parque) en un país donde el Estado da muy poco a la sociedad y donde las ciudades son autoconstrucciones de migrantes que, sobre la marcha, han construido sus casas con la ayuda de los vecinos... su cordón de acera con el apoyo familiar, la escuela para el barrio con el cemento de alguna ONG y el esfuerzo personal, el servicio de agua potable o la electricidad a partir del esfuerzo colectivo... En fin, es como una especie de fuerza colectiva de/en la escasez. De ahí que estas “formas” tienden a desparecer en los barrios donde ya hay una satisfacción de servicios básicos.

Estas juntas de vecinos han logrado en los últimos años, en efecto, crear redes de movilización muy amplias en la ciudad de El Alto y sus distritos. Tienen más de 50 años de vida pero recién en los últimos cuatro años han comenzado a darle una dimensión política a sus demandas y a actuar como bloque mucho más compacto. Ello es particularmente interesante puesto que las juntas se movieron primero en torno a consignas muy particulares - reivindicaciones locales de servicios- y, muy

rápidamente, avanzan hacia consignas de carácter nacional: nacionalizar el gas, los recursos naturales, la conformación de la asamblea constituyente, el juicio de responsabilidades al gobierno del Goni por la matanza de octubre¹⁰, etc. La unidad habitacional aparece así como núcleo organizativo básico; en Bolivia todo funciona a partir de las unidades familiares. A la reunión de la junta de vecinos o a la marcha puede asistir alguien de la familia, puede ir el hijo, la madre o el padre, da igual. Importa que esté al menos un representante por familia, tal como en una comunidad agraria. Y esta “forma vecinal” es una agregación: son vecinos, no es una clase, son múltiples identidades sociales y múltiples procedencias socioeconómicas. Está el migrante campesino que vive entre el campo y la ciudad, está el que trabaja como obrero eventual de una microempresa, está el obrero asalariado de una empresa grande, el policía, el estudiante de la universidad, el vendedor. Dependiendo del lugar en que te ubicas se puede ver una mayor identidad obrera, una mayor identidad indígena, y dentro de El Alto una identidad más gremial de vendedores, ex mineros jubilados de la minería estatal, donde tienen inclusive un monumento al minero en su barrio. Entonces, se trata de una forma organizativa donde se entremezclan múltiples identidades sociales dispersas, diversas procedencias socioeconómicas, que sirven como insumos para la construcción de una nueva identidad urbana llamada *vecino*. Las juntas de vecinos -cuya fortaleza fue decisiva en el desenlace de octubre- son una identidad, la “alteñitud” es ya una identidad: “¿de

qué distrito eres?”, “soy del distrito 1, del 2, del 6”. Son identidades emergentes que van dando cuerpo discursivo e incluso simbólico a cada acción colectiva, a cada protesta. Son micro identidades y micro procedencias sociales y culturales, pero ahora actúan como cuerpo social movilizado con un norte político. La novedad de esta forma de movilización no recae en su existencia organizativa sino en su capacidad de movilización colectiva, en su discurso político y en su autonomía. Ello es aún más notable ya que, por lo general, las juntas vecinales han actuado bajo redes clientelares ya sea con los partidos dominantes, o con la alcaldía; ahora son ya 4 años de autonomía política.

Diría, más bien, que clientelismo y autonomía se combinan. Hay un uso constante de los nexos clientelares con caciques y padrinos locales. El Alto no es la excepción.

AGL: Claro, nunca desaparecen, ni en el sindicalismo, ni en la comunidad, siempre hay una mezcla de acción colectiva y acción legal. Siempre hay una mezcla entre mantenimiento de las redes clientelares y avance de la autonomía, entre radicalidad movilizada y una gran capacidad pragmática para aceptar lo que hay. En todas las formas organizativas se va a encontrar esta mezcla. Lo interesante es que en los últimos 5 años se han convertido en fuerzas de renovación de la acción política, del ideario social y estratégico de reforma del estado, de demanda de derechos políticos y culturales y, en algunos casos, de comunidades que se plantean como alternativas de poder. La idea del poder como el escenario final donde muchas de sus demandas se podrán resolver ya no es extraña al horizonte político de algunas organizaciones; ha incorporado una dimensión de disputa por el poder estatal. Ya no son simplemente acciones de resistencia.

10 La revuelta popular de octubre 2003, que desembocó en la caída del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (el Goni), dejó más de 60 muertos y 400 heridos, sobre todo, en la ciudad de El Alto. Dos años y medio después de la masacre, los responsables no han sido juzgados. Las organizaciones indígenas y los familiares de las víctimas han levantado en reiteradas ocasiones la demanda para la apertura del proceso en contra del Goni y sus ministros.



Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni

Volvamos sobre el tema de los repertorios de acción, de las tácticas de lucha en los movimientos sociales bolivianos. En la idea de multitud que usas se advierte un sentido de espontaneidad y flexibilidad en las acciones de protesta; sin embargo, cuando uno observa la configuración de las marchas, parecería que, al revés, esos “espontaneísmos” buscan evitarse por distintos medios. Cada marcha tiene su trayectoria, cada grupo marca su territorio, tiene sus símbolos distintivos, existen mecanismos diferenciados de control interno para los miembros de cada organización, distrito o comunidad. La convergencia “en la calle” se hace así muy difícil aún cuando las razones del disgusto y las demandas sean convergentes. ¿Tal configuración responde acaso a los rasgos faccionalistas de la comunidad andina? ¿Tiene que ver con las dinámicas corporativas del país? ¿Cómo afectan a las posibilidades de un bloque social y político más compacto?

AGL: Sí, la acción colectiva en Bolivia tiene mucho componente de corporativismo tradicional. Así era también el sindicalismo obrero: si no eras obrero de una empresa identificada, no podías sumarte a una marcha. Lo que hacían los obreros era convocar a todos *detrás* de ellos, no *con* ellos, y entonces podía venir quién sea y no se hacían problema. En el caso de la comunidad eso es también muy estricto y cerrado. La autoidentificación por zona, por territorio, por simbología, está cerrada a cualquier figura externa a las formas comunales de movilización, ya sea en el bloqueo o en las marchas. Hay mucha desconfianza a lo que viene de afuera. En las marchas es muy extraño que alguien pueda meterse ahí adentro, te *chicotean* (te latigean), te pueden agredir. En los bloqueos es más laxo, siempre y cuando pagues el derecho de acceso: si vas a un bloqueo campesino, organizado por una maquinaria comunal de rotación, tienes acceso si te quedas a cavar

un pedazo de zanja o traes 500 piedras. Hay que ganarse el derecho a ser aceptado dentro del movimiento, porque se trata de una movilización en función de objetivos y acciones colectivas y si tú te sumas al objetivo y a la acción tienes derecho a acceso, seas indio o no seas indio. Te va mejor si sabes aymara, pero si no sabes hablar aymara y eres capaz de cavar un metro de zanja en el bloqueo y traer las piedras eres un miembro aceptado, siempre con distancia, pero eres aceptado. Este es un corporativismo de muy larga data en Bolivia, que limita la adhesión de individuos -no de corporaciones- a la acción colectiva y que marca esa dificultad para la coordinación o la centralización de la acción en detrimento de la eficacia política. Hace dos semanas (la primera semana de junio 2005) habían 300 mil personas alrededor de San Francisco, pero como no había un mando único, unas estaban marchando, otras se estaban yendo, otras estaban hablando; habían bajado a cercar el parlamento, pero no había la orden de tomar el parlamento, ni de quedarse, ni de hacer otra acción, porque como no se había tomado ninguna decisión arriba, abajo no era posible unificar una sola acción.

Donde esto sí sucedió, en cierto modo, es en el curso de la “guerra del agua”¹¹ en Cochabamba. En esta llamada forma multitud, que conserva parte de corporativismo, se agrupan los regantes, los de la fábrica Manaco, pero también el quesero, el profesor, el estudiante, el vecino. En esas acciones del 2000 se dio, quizás, el momento de máxima hegemonía regional “desde abajo”, porque ahí estaban incluso las clases medias y altas. Fue

¹¹ Se ha denominado así al levantamiento de las fuerzas sociales de la ciudad de Cochabamba que, en abril del 2000, manifestaron contra la elevación de los precios locales del agua potable y la concesión de la empresa municipal al consorcio transnacional “Aguas del Tunari”. Luego de más de una semana de protestas y violentos enfrentamientos, los movimientos sociales lograron paralizar tales medidas.

la primera y única vez que pude ver en mi vida que jovencitas con cuerpo de modelos, de la Universidad Católica, repartían pan, traían piedras, traían muebles viejos de sus casas, al lado de campesinos, de cocaleros. Nunca volví a ver eso, nunca. Ahí estaba una diversidad de personas, en el casco viejo de la ciudad, pintando sus caras para no llorar con el gas lacrimógeno. Ese es un momento en que la corporación deja de ser el núcleo fundamental de la adherencia y se abre para el que quiera.

¿Cómo todas estas formas organizativas condicionan al MAS? ¿Existe en su interior una cierta perspectiva de universalidad, de articulación hegemónica, de ir más allá de lo particular?

AGL: Yo creo que el MAS tiene una serie de virtudes y limitaciones. Lo que primero llama la atención es que, a su modo, el líder del MAS (Evo Morales) y los cocaleros intentaron reeditar lo que era propio del movimiento obrero minero (en los 50s y 60s): así como los mineros lucharon por el país, los cocaleros se han sumado ahí donde habían movilizaciones y demandas de otros sectores, aunque no les competía directamente. Eso les dio un liderazgo nacional. Los cocaleros, durante mucho tiempo, se organizaron y resistieron desde sus demandas específicas pero también buscando solidaridad con otras. En las marchas de La Paz en el 95, en el 97, en el 2000, rompen con su implantación territorial y se suman a las marchas. En el 2000 salen a luchar en la “guerra del agua” en Cochabamba. En ese año, el bloque cocalero fue el más cohesionado y, militarmente, el más fuerte. El tema del agua no les afectaba, pero vinieron, y ahí es donde Evo Morales comienza a irradiarse como líder nacional y deja de ser sólo un líder local en el Chapare (el núcleo del movimiento cocalero). Ahí tienes, entonces, a los cocaleros y a

la estructura naciente del MAS buscando una presencia nacional a través de la construcción de una hegemonía al interior de los movimientos sociales. Es decir, sí hay una búsqueda de articulación social. Sí hay una búsqueda de hegemonía, con el límite que eso funciona como acción de movimientos sociales, y tiene influencia allá donde se están organizando como movimientos sociales. No hay una convocatoria a quienes no actúan como actor colectivo organizado, lo que representa una buena parte de la ciudad de Santa Cruz, Cochabamba, La Paz (donde está casi el 50% del electorado). El MAS, como una confederación negociada y tensa de varios movimientos sociales, se asemeja más a la socialdemocracia europea, en sus orígenes, que a los partidos políticos en América Latina. En América Latina se forman partidos y se construye movimiento social, aquí en Bolivia se da una confederación de movimientos sociales que, luego, construye como prolongación un partido. Eso le da al MAS una base social de entrada muy fuerte, pero puede tener limitaciones por cuanto la estructura partidaria que se construye es demasiado restringida.

¿El aparato partidario tiene márgenes de autonomía con relación a las organizaciones sociales confederadas que lo sustentan?

AGL: El aparato político partidario está bien controlado desde las organizaciones pero también puede quedarse solo. Tú tienes que la acción colectiva parlamentaria se vuelve inferior, débil, casi imperceptible a pesar del respaldo social que pueda tener. Se trata de un cuerpo gigante pero con una cabeza chiquita y eso limita incluso la posibilidad de potenciar otros modos de llegar a la población, modos más discursivos que permitan interesar a sectores urbanos, sectores de opinión de clase media que se movilizan a partir de las dimensiones ideales y no desde la con-



Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni

vocatoria a la acción. Ahí el MAS tiene ciertos límites. Su virtud es que en cierto modo ha logrado romper este típico faccionalismo andino -que lo han trabajado ustedes¹²- donde cada región es una patria con su propio líder y donde es difícil encontrar coincidencia. El MAS ha logrado ahí expandir múltiples alianzas. La otra característica es que la militancia de origen (la base campesina cocalera del partido) juega a favor de una subordinación en torno al MAS; ahí hay verticalismo. Pero eso no funciona cuando tienes alianzas con otros sectores que no quieren sumarse al MAS, ni siquiera bajo la forma de confederación, sino que quieren sumarse a otra cosa distinta, en la que el MAS sea uno más de los participantes. Ahí, se requiere otro tipo de negociación, de articulación y ese es el límite que, otra vez, restringe los nexos con el mundo urbano. Ahí se requiere una figura de alianza "frentista" donde disuelves parte de tu identidad para potenciar otra identidad más común.

¿La dicotomía que se presenta en Bolivia entre un MAS moderado y reformista y otros movimientos sociales autónomos y más radicales proviene acaso de la misma disputa por la hegemonía y el liderazgo al interior del campo plebeyo? ¿Es una dicotomía que forma parte de los discursos políticos de las organizaciones? ¿Cuál es su fuente?

AGL: Yo creo que tiene varias fuentes. Hay una diferencia de corte clasista -en el sentido clásico de Marx- y una de corte identitario que poco a poco van diferenciando a moderados de radicales. El radicalismo al interior del movimiento social, inicialmente, lo van a propugnar sectores de procedencia más

comunal que son los aymaras del altiplano con Quispe, que desde su emergencia se van distanciando de aquel otro sector naciente con mayor capacidad hegemónica nacional, que son los cocaleros, que también provienen de comunidades agrarias pero de más reciente formación y que pertenecen a un nivel de campesinado medio. Es distinto el ingreso de 3 mil dólares al año, de uno de 35 dólares que tienes en el altiplano: ahí hay una diferencia clasista. Ambos son campesinos, unos provienen de una estructura campesina sindical de larga data y otros de una estructura de reciente formación -20 o 30 años- y con condiciones de bienestar 5 o 6 veces superior al promedio altiplánico. Por otro lado, en el mundo aymara agrario hay una permanente evocación de un pasado idílico de las comunidades y de caudillos que viene de Katari y de un imaginario de una nación antes de la nación boliviana. En el caso cocalero no vas a encontrar eso. Es, más bien, un movimiento campesinista de los años 90 que poco a poco se va indianizando hacia fines de la década; y lo hace de una forma muy instrumental, más como mecanismo de defensa de la hoja de coca que como algo ancestral. Pero cuando hablas con los líderes es evidente que, por ejemplo, el papel de la wiphala es una invención de reciente data.

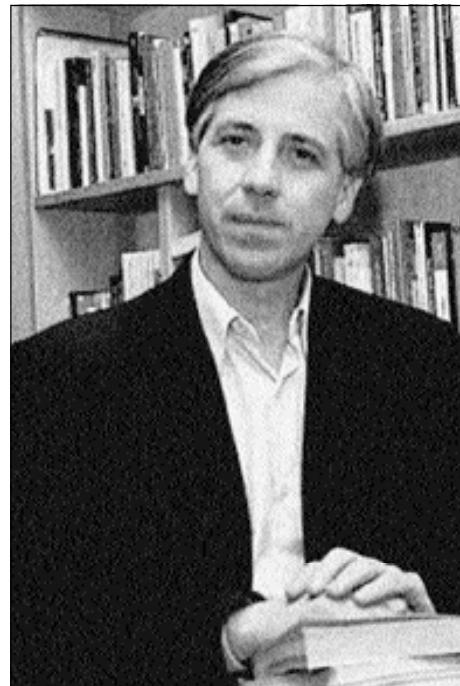
En esas diferencias identitarias de composición de clase vas a encontrar lecturas distintas de la realidad más allá de las peleas por el liderazgo. A Evo le cuesta mucho acercarse al mundo aymara o al mundo alteño. Logra cierta influencia en todas partes pero en El Alto no. Cuando hay problemas él no va a El Alto; se va a Cochabamba o mejor al Chapare. Aunque Evo Morales plantea la nacionalización, y ello es bien visto por algunos alteños, siempre hay una distancia, pese a que Evo Morales tiene origen aymara (es un joven aymara de Oruro que se va a Cochabamba, se quechuiza en Cochabamba y se campesiniza allí). Yo creo que estas dife-

¹² Artículos de Pablo Stefanoni y Franklin Ramírez G. publicados en el semanario *El Pulso*, mayo/junio 2005, La Paz; además "Potencia societal, empate catastrófico y construcción de contrahegemonía en Bolivia", *Revista Rodaballo*

rencias entre moderados y más radicales, entre una estrategia más insurreccional y una más electoral, entre un discurso más étnicamente nacionalista o de nacionalismo indígena, y un discurso más de multiculturalidad con base indígena, tiene que ver con procedencias sociales, con historia de acumulaciones sociales muy distintas, pero cabe situarlas como diferencias étnico-clasistas duras, a pesar de que ambos sectores forman parte de un bloque emergente que busca protagonismo político, distribución de las riquezas y en el que -incluso- se observa el surgimiento de una nueva élite. Por eso, se puede leer también esta historia como parte de la lucha entre élites emergentes, con sus respectivas bases sociales, y cuyo resultado en el mejor de los casos va a ser la entronización de una nueva élite que, ahora, es de procedencia indígena, popular, sindical, y que está usando todas las posibilidades a su alcance para dar lugar a la entronización de esa nueva élite como parte minoritaria o como parte dominante de las élites políticas del país. La ventaja sería que, como en toda entronización de élites en el mundo, ello da lugar a la consagración de nuevos derechos para el bloque social que acompañó a la construcción social de esta nueva élite.

¿Cómo ves a estas facciones del campo plebeyo en un incierto escenario de Asamblea Constituyente?

AGL: Estamos viviendo un momento de emergencia de bloques sociales anteriormente fragmentados que han ido construyendo su unidad en la propia lucha. No es que había unión desde el principio y, así, han salido todos en conjunto a la calle. No. Han ido construyendo su unidad, luchando, retrocediendo, improvisando y son bloques sociales construidos en la propia movilización y no antes de ella. Son bloques con gran fuerza para paralizar el país, con gran fuerza de ocu-



pación territorial, incluso a nivel urbano -El Alto, en el fondo, ha funcionado como una especie de avanzada urbana-, con una lógica muy campesina y familiar, que es ahora el núcleo de la movilización en Bolivia, incluso entre los mineros. Es, así, una sublevación de la unidad familiar frente a los "micro pedacitos" de modernidad e individualidad que hay en el país. Esta fuerza de bloqueo no se traduce en fuerza para visibilizar y personalizar alternativas de poder. Estas limitaciones son todavía más fuertes en el contexto del evidente faccionalismo interno que hay en Bolivia. Porque puedes tener gran capacidad de resistencia pero es distinto tener una capacidad de conducción, de soberanía. Porque ahora tienes que pelear contra los opositores que no te dan paso, los conservadores que te ponen cortapisas y te bloquean el acceso al poder y tienes que pelear también contra los propios límites internos del mundo subalterno, que ha sido subalterno durante décadas y siglos justamente porque nunca ha podido imaginarse como soberano, como gobernante. Eres



Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni

subalterno en tanto has naturalizado la idea de la ausencia de soberanía en tu vida, en tu horizonte. La forma más patética en que ello se evidencia es lo que sucede con los indios que nunca han votado por indios, porque nunca imaginan a un indio dirigiendo el país. Nunca imaginan a uno de ellos, de sí mismos, dirigiendo el país. Es eso lo que se ha ido quemando. Ahora, una parte de los indios vota por indios. Pero muchos de los que votan por indios, aún no se imaginan votar por un indio que sea presidente. Votaron por un indio agredido, por un indio que ha sido víctima, pero votar por un indio que ejerza la gestión gubernamental todavía cuesta mucho. Es una interiorización de la colonialidad, de la subalternidad como horizonte.

Lo ideal sería un gran frente que va de los radicales hasta los moderados con un proyecto creíble, que permita superar las barreras racistas del mundo urbano, de los sectores de clase media y de opinión pública, en torno a un líder que pueda gobernar o que tenga la capacidad o que esté preparado para ello. Si tú quieres hegemonía, tienes que romper esa herencia colonial que sólo acepta indios para servir el café, o limpiar las calles o pedir limosna, pero no para gobernar...

* * *

En marzo de 2006, Luego de tres meses de gobierno del MAS en Bolivia, AGL hace un alcance a nuestro último diálogo y brinda su visión del proceso político en curso:

¿Es un problema ser a la vez sociólogo crítico y vicepresidente?

AGL: No, al contrario, es una excelente combinación, porque permite analizar con una frialdad siberiana lo que está sucediendo y tus acciones. Y como vicepresidente ves algunas cosas que jamás verías desde tu gabinete de sociólogo.

¿Cómo define el “evismo” al proceso político en curso?

AGL: El “evismo” plantea una ruptura con respecto a anteriores estrategias de lucha por el poder. Es un proyecto de autorrepresentación de los movimientos sociales, de la sociedad plebeya. Es un nuevo horizonte que no nace de la teoría sino que se va implementando en la práctica y puede aportar una interesante veta de análisis a las corrientes neomarxistas. Un segundo elemento es un indianismo flexible capaz de convocar a los sectores no indígenas, mestizos, sectores medios urbanos. En términos didácticos podríamos decir que la Revolución Nacional de 1952 desperta al indio a la ciudadanía, pero trata de diluirlo en el mestizaje y le bloquea las posibilidades de desarrollo político. Cincuenta años después, el indio se postula como un sujeto político autónomo que propone un nacionalismo expansivo, una nación con “unidad en la diversidad” como lo ha repetido tantas veces Evo Morales. La experiencia que estamos viviendo en Bolivia replantea todo el debate sobre la lucha por el poder, incluso las propuestas de Antonio Negri. ¿Qué es un gobierno de los movimientos sociales? ¿Es posible? ¿Cómo se operará la relación entre lo político y lo social?

Para visualizar al nuevo gobierno haz hablando de un “capitalismo andino”. ¿Cómo lo entiendes?

AGL: Con esa expresión, más bien teórica, hice referencia a que las estructuras materiales de las rebeliones sociales desde el 2000 son las pequeñas economías familiares, tanto en el campo como en la ciudad. Son los pequeños productores los que se han rebelado: campesinos, cocaleros, artesanos, microempresarios, cooperativistas mineros. Y no va a haber revolución socialista en una nación de pequeños productores. El “evismo” visualiza estas múltiples

tiples modernidades, el pequeño campesino del Altiplano no va a ser un farmer, pero puede tener tractores o Internet. Siempre lo moderno subsumía lo tradicional, ahora pensamos en una articulación diferente y no subordinada entre estas dos plataformas que van a perdurar en los próximos 50 o 100 años. No estamos pensando en el socialismo para el futuro próximo sino en una profunda revolución democrática descolonizadora.

Bibliografía de Álvaro García Linera

Libros

Estado multinacional, Ed. Malatesta, La Paz, 2005.

Sociología de los movimientos sociales en Bolivia, Diakonia/Oxfam G.B., Plural, La Paz, 2004.

La condición obrera, estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la Minería Mediana, 1950-1999, IDIS-UMSA/Comuna, La Paz, 2001.

Procesos de trabajo y subjetividad en la formación de la nueva condición obrera en Bolivia, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), La Paz, 2000.

Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998), Ed. Muela del Diablo, La Paz, 1999.

Forma valor y forma comunidad de los procesos de trabajo, Editorial Quipus, La Paz, 1995.

De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista, Editorial O. R., La Paz, 1991.

Critica de la nación y la nación critica, Editorial O. R., La Paz, 1989.