

Álvaro García Linera y la sociología de Pierre Bourdieu. Una traducción desde Bolivia y el marxismo crítico

Álvaro García Linera and the sociology of Pierre Bourdieu. A translation from Bolivia and critical Marxism

Juan Pablo Patriglia

<https://orcid.org/0000-0001-8778-9232>

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
y Universidad Nacional de Córdoba
juanppatriglia@gmail.com

Fecha de envío: 16 de marzo de 2021. Fecha de dictamen: 13 de julio de 2021. Fecha de aceptación: 13 de julio de 2021.

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo analizar la lectura y los usos que realiza Álvaro García Linera de la sociología de Pierre Bourdieu. El marco teórico para realizar dicho estudio lo constituye la categoría gramsciana de traducción, referida al ejercicio de trazar equivalencias entre diferentes lenguajes científicos, filosóficos, políticos e históricos. La hipótesis que se sostiene es que García Linera traduce los principales conceptos de la sociología de Bourdieu a partir de un doble movimiento. Primero, a través de su puesta en diálogo y fusión con la teoría crítica de Marx y la tradición del marxismo crítico. Segundo, a través del uso de dichos conceptos —una vez pasados por el tamiz del marxismo— para analizar las estructuras simbólicas de la clase obrera boliviana y la etnicidad como principio de distinción y de exclusión política del campesinado-indígena.

Abstract

The present article aims to analyze the reading and uses that Álvaro García Linera

makes of Pierre Bourdieu's sociology. The theoretical framework of this study is the Gramscian category of translation, which refers to the exercise of drawing equivalences between different scientific, philosophical, political, and historical languages. The hypothesis that is maintained is that García Linera translates the main concepts of sociology of Bourdieu from a double movement. First, through its dialogue and fusion of these concepts with the theory of Marx and the tradition of critical Marxism. Second, using these concepts —once they have been screened by Marxism— to analyze the symbolic structures of the Bolivian working class and ethnicity as a principle of distinction and political exclusion of the indigenous peasantry.

Palabras clave: García Linera; Bourdieu; sociología; marxismo; Bolivia.

Keywords: García Linera; Bourdieu; Sociology; Marxism; Bolivia.

A modo de introducción

Son cada vez más los trabajos de investigación, materializados en ponencias, artículos científicos y libros, dedicados al pensamiento de Álvaro García Linera. El interés por sus producciones teóricas y sus intervenciones políticas de parte de académicos e intelectuales de América Latina y del mundo viene creciendo, al punto tal que se puede hablar de la consolidación paulatina de un campo de estudio científico-social y filosófico en torno a su vida y obra (Parodi, 2019a). Como contribución a este campo en construcción, el presente trabajo tiene por objetivo analizar la lectura y apropiación que realiza el autor de la sociología de Pierre Bourdieu.

Como sostienen varios estudiosos de la obra de Álvaro García Linera (Stefanoni, 2008; Parodi, 2016; Pulleiro, 2016), Bourdieu es, junto con Marx y Zavaleta Mercado, una de las referencias más fuertes y permanentes del marxista boliviano. Si bien se ha analizado la influencia de Marx (Genovese, 2019; Ortega, 2019; Parodi, 2019b; Patriglia, 2020a) y Zavaleta (Soto, 2019; Starcenbaum, 2019) en la formación intelectual de García Linera, y si bien se cuenta con algunos análisis sobre sus usos del sociólogo francés (Torres López, 2018), no se ha realizado hasta el momento un estudio especialmente dedicado a la influencia de Bourdieu en su obra.

García Linera comienza sus lecturas de Bourdieu durante los cinco años (1992-1997) que pasa en la cárcel de Chonchocoro y las profundiza en los años siguientes,

cuando ejerce como profesor de las carreras de Sociología, Ciencias de la Comunicación y Ciencias Políticas en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), desde 1998 (función que desempeñó hasta 2006). Desde aquí, desarrolla investigaciones centradas en “la condición obrera” con el objetivo de desentrañar la nueva morfología de la formación social boliviana, una vez que el neoliberalismo devino hegemónico. Es el momento, también, en el cual funda en 1999, junto a otros compañeros de ruta, el “Grupo Comuna”, espacio intelectual que busca contribuir a la conformación de nuevos sujetos políticos surgidos al calor de las movilizaciones sociales indígenas y populares que culminan en la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003). A partir del triunfo del MAS en las elecciones presidenciales de 2005, desde su ascunción como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia en 2006 y copiloto de Evo Morales hasta su exilio en México y luego en la Argentina en 2019-2020, la presencia de Bourdieu continúa siendo determinante en su pensamiento.

Por cuestiones de extensión, pero también por ser el momento en que se asientan las bases teóricas fundamentales de los posteriores usos del sociólogo francés por parte de García Linera, el presente trabajo se centrará en las primeras producciones escritas (desde 1999 hasta 2004) en las cuales utiliza a Bourdieu para analizar críticamente la realidad social boliviana desde su lugar de enunciación como “intelectual de los movimientos sociales” (Pulleiro, 2016; Torres López, 2018). Particularmente importante resulta, en este marco, el escrito “Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu” (1999), el texto más extenso, profundo y sistemático sobre el tema que aquí compete.

El presente trabajo se divide en cuatro momentos. En primer lugar, se intentará reconstruir sintética y sincrónicamente los principales conceptos sociológicos de Bourdieu. No se buscará profundizar en las diferentes etapas de sus producciones ni en las sucesivas rupturas y reelaboraciones de su teoría, dado que el objeto del presente artículo no es analizar la teoría sociológica de Bourdieu sino la apropiación que realiza de ella García Linera. En segundo lugar, interesa analizar los diálogos que establece el autor entre la teoría sociológica de Bourdieu con la crítica de la economía política de Marx, como así también con la teoría política de la organización de Lenin. En tercer término, se propone reconstruir los análisis que García Linera realiza a partir de Bourdieu sobre las estructuras simbólicas de la clase obrera minera del siglo XX de Bolivia. Por último, se intentará poner en evidencia cómo los conceptos de capital y de

habitus de Bourdieu le sirven al autor para comprender lo que constituye el “principal nudo conflictivo de la historia de Bolivia”, esto es, “la denegación de su carácter indígena” (Parodi, 2019c: 20). Pero antes de comenzar, es necesario realizar algunas precisiones metodológicas.

Estrategia metodológica

Respecto de las claves de lectura que guían el presente trabajo, se comprende que García Linera realiza una traducción, en el sentido gramsciano del término, de la sociología de Bourdieu a la realidad social boliviana, lo que implica previamente una puesta en diálogo de la teoría bourdiana con la teoría de Marx y la tradición del marxismo crítico. Ambos ejercicios de traducción se encuentran aunados en la búsqueda vital de García Linera, que recorre como un hilo conductor toda su obra, de superar el desencuentro entre “dos razones revolucionarias”: indianismo y marxismo (García Linera, 2008: 372).

La categoría gramsciana de traducción refiere al ejercicio de trazar equivalencias entre diferentes lenguajes científicos, filosóficos, políticos e históricos; ejercicio posibilitado por la existencia de un “fondo común” entre los lenguajes (Gramsci, 1986; Aricó, 2014). Puede considerarse que la labor intelectual de García Linera es una forma de traducción gramsciana del marxismo a América Latina — particularmente Bolivia—, ejercicios que implican la producción de un marxismo latinoamericano (Patriglia, 2020a).

Como ha indicado Martín Cortés (2015), quien utiliza este concepto como clave de lectura de los ejercicios de escritura y edición de José María Aricó, la traducción implica un trabajo de contextualización-descontextualización-recontextualización de los conceptos con el fin de evitar toda universalización abstracta y garantizar su aplicabilidad a nuevas realidades. En ese trabajo de descomposición y recomposición, resulta central la puesta en diálogo del marxismo con las teorías sociales ajenas o no particularmente inscriptas en el vasto universo del marxismo.

A este carácter “teórico” del concepto de traducción, otros autores le han complementado, a partir de la lectura del Gramsci del primer período de *L'Ordine Nuovo* (1919-1920), un carácter político, referido al trabajo de organización y conexión de los intelectuales con el movimiento obrero y de masas (Zarowsky, 2013). Es a este último sentido de la traducción al que debe remitirse la identificación que realiza García Linera de sí mismo como un traductor, en el sentido de un “puente” entre los

campesinos e indígenas y las clases medias urbanas de Bolivia (Stefanoni, 2008). No obstante, desde la perspectiva gramsciana del marxismo como filosofía de la praxis, es decir, como “filosofía que debe transformarse en política y volverse verdadera, para seguir siendo filosofía” (Gramsci, 1986: 321), esta distinción tiende a borrarse. La traducción marxista es, o pretende convertirse, en “práctica crítica revolucionaria”.

Campos, capital y *habitus* en la teoría sociológica de Bourdieu

La sociología de Bourdieu se edifica inicialmente, como lo evidencia en *El oficio del sociólogo* (2002), sobre los aportes de Durkheim, Weber y Marx. De Durkheim recupera la idea de que lo social como hecho se conquista contra la ilusión del saber inmediato, lo que implica una constante actitud de “vigilancia epistemológica”; de Marx retoma su concepción de la realidad social como un conjunto de relaciones de fuerzas entre clases históricamente en luchas; y de Weber recobra su visión de que la realidad social no es solo un hecho material sino también un conjunto de relaciones de sentido, lo que le permite pensar las estructuras simbólicas en su densidad propia.

Bourdieu define su enfoque teórico como “constructivismo estructuralista”: hay estructuras objetivas independientes de la conciencia y voluntad de los agentes, pero al mismo tiempo hay una génesis social de los esquemas de percepción, pensamiento y acción (*habitus*) y de las estructuras sociales (campos) (Bourdieu, 1987b). En esta doble dimensión objetiva y construida de la realidad, les otorga más peso a las estructuras objetivas, lo cual lo lleva a marcar dos momentos en la investigación: un primer momento objetivista y un segundo momento subjetivista, referido al análisis de las representaciones subjetivas (Corcuff, 2014).

El sociólogo francés define los campos sociales como “espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias” (Bourdieu, 1987a). Se trata de sistemas de posiciones y de relaciones entre posiciones, que se definen por lo que está en juego en ese campo y sus intereses específicos, los cuales son irreductibles a los compromisos e intereses propios de otros campos (Gutiérrez, 2002). La estructura de un campo es un estado de la distribución siempre desigual del capital específico que allí está en juego; por lo tanto, es un campo de fuerzas, y al mismo tiempo un campo de luchas, porque los agentes se enfrentan para preservar o transformar esa correlación de fuerzas (Corcuff, 2014). El espacio social es así un espacio pluridimensional constituido por una pluralidad de campos con relativa autonomía.

Existen para Bourdieu cuatro tipos de capital fundamentales que definen precisamente los cuatro campos que estructuran el espacio social; capitales que se dividen luego en subtipos cuya delimitación debe resultar siempre de la investigación empírica. En primer lugar, el capital económico, en tanto conjunto de bienes económicos de que disponen los agentes. Este no se mide, para Bourdieu, solo en términos de la propiedad o no de los medios de producción (como podría pensarse desde cierto marxismo economicista) sino también, siguiendo a Weber, por los ingresos monetarios recibidos, la estructura de esos ingresos, el índice y calidad de consumo, por el lugar de vivienda, etc. (Bourdieu, 1998).

En segundo lugar, el capital cultural (también llamado “capital informacional”). Este se encuentra ligado al conjunto de bienes, como los conocimientos, la ciencia, el arte, que permiten ejercer un poder en el campo de las prácticas culturales. Puede existir bajo tres formas: en estado incorporado, es decir bajo la forma de disposiciones durables (*habitus*) relacionadas con determinado tipo de conocimientos, valores, habilidades; en estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales, cuadros, libros; y en estado institucionalizado, que constituye una forma de objetivación, como los diferentes títulos escolares o universitarios (Gutiérrez, 2002).

En tercer lugar, el capital social, definido como la “suma de los recursos, reales o virtuales, de la que se hace acreedor un individuo o grupo en virtud de poseer una red perdurable de relaciones más o menos institucionalizadas de mutua familiaridad y reconocimiento” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 178).

Por último, el capital simbólico. Este se encuentra definido como “la forma que una u otra de estas especies (de capital) adopta cuando se la entiende a través de categorías de percepción que *reconocen* su lógica específica o, si lo prefieren, desconocen la arbitrariedad de su posesión y acumulación” (Bourdieu y Wacquant, 2005:178). El capital simbólico juega como sobreañadido de legitimidad a los otros capitales, como principio de distinción frente a los demás agentes del campo. Para Bourdieu, el capital simbólico es poder simbólico, es la fuerza que disponen ciertos agentes que ejercen “violencia simbólica”, la cual legitima las distintas formas de dominación.

Por otra parte, hay dos nociones que representan las dimensiones fundamentales según las cuales se distribuyen los agentes en el espacio social global: volumen global de capital y estructura del capital. Mientras la primera hace referencia al conjunto de recursos efectivamente utilizables (suma de los capitales) del que

puede disponerse, la segunda hace referencia a las diferentes formas de distribución del capital global entre los distintos tipos de capital, es decir, la “estructura patrimonial” que constituye según su peso relativo de cada uno de los capitales que la forman. Para Bourdieu, en las sociedades capitalistas, el capital económico constituye el tipo dominante y por eso el campo económico tiende a imponer su estructura sobre los otros campos.

Si la noción de campo hace referencia a la exteriorización de la interioridad, la noción de *habitus* refiere a la interiorización de la exterioridad, de los condicionamientos asociados a una clase particular. Con la noción de *habitus*, Bourdieu pretende superar el idealismo de las “teorías de la elección racional” respecto de la intencionalidad consciente de las acciones sociales. El *habitus* es definido como:

“[...] sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos”. (Bourdieu, 2013: 86)

De esta forma, el concepto de *habitus* refiere a aquellas disposiciones a actuar, percibir, valorar, sentir y pensar de una cierta manera que han sido interiorizadas por el individuo, que han sido corporizadas en el curso de la historia. Cabe destacar que para Bourdieu las prácticas sociales no se deducen directamente de las condiciones objetivas presentes ni de las condiciones objetivas pasadas, sino de la *puesta en relación* de ambas (Gutiérrez, 2002). El *habitus* constituye un sistema de disposiciones duraderas, pero no inmutables. En efecto, el encuentro con situaciones nuevas que “gatillan” las disposiciones incorporadas —en el contexto de condiciones objetivas diferentes a aquellas que constituyeron la circunstancia específica de formación de los *habitus*— posibilita la reformulación de las disposiciones. Por otra parte, Bourdieu considera que otra manera posible de introducir cambios en los *habitus* es a través de un proceso de autosocioanálisis, mediante el cual el agente social pueda explicitar sus posibilidades y limitaciones y, con ello, tomar distancias respecto de esas disposiciones (Bourdieu y Wacquant, 2005).

Finalmente, cabe destacar que el autor diferencia entre *habitus* individuales y *habitus* de clase. Desde su perspectiva, si bien cada agente posee un *habitus* propio

ligado a su experiencia y trayectoria de vida individual, todas las prácticas de un mismo agente están armonizadas entre sí y objetivamente orquestadas con las de todos los miembros de la misma clase: “cada sistema de disposiciones individual es una variante estructural de los otros, en que se expresa la singularidad de la posición en el interior de la clase y de la trayectoria” (Bourdieu, 2013: 101).

¿Qué marxismo?

Respecto del diálogo que establece García Linera entre el marxismo y la teoría sociológica de Bourdieu, cabe precisar cuál es la concepción del marxismo que posee el autor. Siguiendo a Ortega (2019), puede decirse que García Linera ha desarrollado el marxismo por la vía de la “crítica de la economía política”, al mismo tiempo que la utiliza como esquema conceptual para leer la coyuntura boliviana. Si bien la crítica de la economía política refiere a un campo referido a la obra madura de Marx, como *El capital* (1867-1894), la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) o los *Grundrisse* (1857-1858), en el caso de García Linera su marxismo se elabora también a partir de la lectura de las obras marxianas de juventud, como la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) o los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), como así también obras “intermedias” como el *Manifiesto comunista* (1848)¹.

La crítica de la economía política como “tradición teórica”² implica concebir que lo que Marx brinda fundamentalmente no es una teoría económica positiva sino una crítica científica de la totalidad del orden social mundial moderno en proceso de universalización de la forma valor. Desde esta perspectiva, antes que una concepción materialista de la historia o una sociología de las clases, lo que hay en Marx es una crítica teórica y práctica del proceso de subsunción formal y real del trabajo al capital (Marx, 2015).

García Linera va a desarrollar, en este sentido, la teoría de Marx en su obra más importante, *Forma valor, forma comunidad* (1995), escrita en la cárcel de Chonchocoro³. Tiempo antes, en sus escritos como militante del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), va a someter a crítica las concepciones mecanicistas, positivistas y deterministas del marxismo. En primer lugar, afirmando la concepción “multilineal” del tiempo histórico en Marx: el capitalismo no es resultado de una sucesión lineal de modos de producción ni las formas asociativas comunitarias un signo del atraso histórico a ser superado por el socialismo (García Linera, 2008). En

segundo lugar, a partir de una recuperación de la crítica de Marx a las fuerzas productivas capitalistas: estas no pueden reducirse a máquinas y técnicas neutrales, sino que están subordinadas al valor de cambio, son ya cristalización de relaciones sociales y de antagonismos entre las clases, con lo cual no existe relación mecánica entre su desarrollo y la conciencia de clase proletaria (García Linera, 1991).

No obstante, en tanto las fuerzas productivas capitalistas son también resultado de la universalización de las habilidades y de la potencialidad productiva de la humanidad, en ellas también anida una potencia creativa y revolucionaria que, junto con las formas asociativas comunitarias que preceden al capitalismo, permiten subvertir la lógica del capital. De esta forma, la posibilidad del comunismo como control real, de los productores libremente asociados, sobre las condiciones de la producción social es un horizonte de carácter mundial-universal anclado en la materialidad objetiva del presente. Es esta materialidad objetiva la que le otorga carácter científico a la crítica de Marx del “movimiento totalizador del capital”, crítica emprendida bajo el horizonte de su transformación radical. La identificación de tendencias y contradicciones (inmanentes y objetivas) del modo de producción capitalista se articula en Marx, según García Linera, con un análisis concreto de los rasgos particulares de cada realidad nacional-estatal singular (en su caso, Bolivia): allí anida el “verdadero método marxista”. En síntesis, podría inscribirse a García Linera dentro de la gama de autores contemporáneos que, siguiendo a Torres Castaños (2020), conciben tres motores dentro del movimiento marxiano: un motor racional-científico, un motor crítico y un motor transformativo.

Siguiendo la estela marcada por Zavaleta Mercado, García Linera va a identificarse, a principios del 2000, en la tradición del “marxismo crítico” boliviano. Un marxismo capaz de articular los procesos de producción de conocimiento local (indígenas y populares) con los universales, en oposición al “marxismo primitivo” de las formaciones partidarias comunistas y trotskistas de Bolivia (García Linera, 2008). Desde la revolución de 1952, este marxismo no es otra cosa que una “ideología de la modernización industrial del país en lo económico, y de consolidación del Estado nacional en lo político” (García Linera, 2008: 376). La cultura política de este marxismo se basaba en la primacía de la identidad obrera por sobre otras identidades y en la forma partido como inyectador de conciencia, al mismo tiempo que tenía un “bloqueo cognitivo” respecto de la temática campesina y étnica. Si bien a partir de fines de los 80, “la izquierda marxista primitiva” adopta y reelabora un discurso etnicista, mantiene

el almacén colonial y vanguardista que la caracterizaba, con lo que aquellas temáticas solo serán abordadas de la misma manera superficial e instrumental.

Diálogos entre Bourdieu, Marx y Lenin

En el texto dedicado especialmente a reconstruir y hacer uso de los principales conceptos del sociólogo francés al que se hizo referencia en la introducción (García Linera, 1999), la primera puesta en diálogo de Bourdieu con el marxismo se encuentra al comienzo del primer capítulo, dedicado al tema de la estructuración objetiva de las clases bourdiana. Aquí, García Linera afirma que el concepto de capital de Bourdieu es concebido como una “relación social”, idea que el sociólogo francés recogería de Marx, pero ampliando —como se vio anteriormente— la clásica interpretación de capital económico en el sentido marxista a otro tipo de bienes. Empero, no se trataría solo de una extensión, sino también de una diferencia fundamental: “no debemos olvidar que el capital no es para Bourdieu el trabajo abstracto (valor) que se autovaloriza, como propone Marx; sino un bien social cuya propiedad puede otorgar algún tipo de beneficio en el sentido más general del término” (García Linera, 1999: 55).

Asimismo, Bourdieu parecería soslayar una cuestión fundamental que analiza Marx: la estructura de las relaciones de poder que se da al interior del proceso de trabajo inmediato, del proceso de circulación y reproducción en su conjunto:

“La posibilidad de volver comprensibles el conjunto de las luchas, de las trayectorias económicas de las clases, de las incesantes modificaciones técnico-organizativas en las que quedan objetivadas las relaciones de fuerzas de esas luchas, y sobre las que se levantan las características de la estructura simbólica a largo plazo de las clases [...] requiere ir más allá de los factores fenomenológicos de la realidad del capital económico mencionados por Bourdieu, a fin de sumergirse en las fuerzas estructurales que constituyen el almacén del poder económico en la sociedad contemporánea”. (García Linera, 1999: 57-58.)

Al analizar los demás tipos de capital (capital cultural, capital social, capital simbólico), cuya estructura patrimonial define el posicionamiento social de clase, el marxista boliviano va a desbrozar lo que considera son los diferentes pliegues del concepto bourdiano de *habitus*: el *habitus* (de clase) “como principio de energías potenciales latentes en los cuerpos”, que sirve a la reproducción de la dominación de clase; como potencia que “se desencadena a través de la práctica”; como “forma de “leer” la realidad”, de significarla, de otorgarle sentido; como multiplicidad de “significancias”

que son “gatilladas” por los condicionamientos externos; como “conocimiento por el cuerpo” y como “«hexis» corporal” (García Linera, 1999: 77-87).

El tercer capítulo está dedicado a la noción bourdiana de espacio simbólico y de estructuras simbólicas. García Linera se dedica a estudiar el espacio social a partir de las representaciones y distinciones simbólicas con que los sujetos, por sus *habitus* de clase incorporados, organizan sus prácticas, se perciben y toman posición como clase. Al analizar el espacio de los estilos de vida en tanto signos de distinción social, el autor vuelve sobre el fetichismo estudiado por Marx en el capítulo I de *El Capital*, el cual adquiere en Bourdieu “una presentación plena en la medida en que las personas y las clases de personas se diferencian y buscan diferenciarse de otras clases, especialmente si la estructura patrimonial de su capital es menor, a través de las cosas [...]” (García Linera, 1999: 92).

Por otra parte, al final de este tercer capítulo, el autor se dedica a desarrollar la noción bourdiana de poder simbólico, de dominación simbólica y de luchas simbólicas. Allí dice que la resistencia a la dominación simbólica “tiene, en el ámbito reflexivo, un lugar privilegiado, pero que solo puede devenir eficaz si es capaz de *traducirse* en esquemas simbólicos capaces de conmover las estructuras simbólicas prerreflexivas inscritas en el cuerpo, que es el lugar donde está anclada la mayor dureza de la dominación” (García Linera, 1999: 102). Pero además de resistencias es posible realizar revoluciones simbólicas que quiebren las estructuras simbólicas dominantes y las sustituyan por estructuras simbólicas emancipadas, para lo cual debe contarse con la presencia en el *habitus* dominado de descontentos difusos contra el orden dominante y de capital simbólico conquistado por anteriores luchas.

En este marco, entra el juego el rol de los intelectuales, quienes pueden realizar una “transferencia de capital cultural” contra la “evidencia silenciosa de la doxa” (los términos son de Bourdieu) y así contribuir a desmontar la dominación. Aquí se encuentra la traducción de Bourdieu al marxismo más provocativa de García Linera, para quien la concepción bourdiana de la tarea intelectual implica

“[...] un particular leninismo presente en textos posteriores a 1905, en la que los intelectuales portadores de una fuerza de enunciación legítima permiten exteriorizar un conjunto de disposiciones de resistencia social de los dominados engendradas por sus propias luchas objetivas al interior del espacio social. El papel de los intelectuales es menos el de «dar» conciencia como el de despertar esquemas de visión contestataria latente en los *habitus* de las clases dominadas”. (García Linera, 1999: 104)

Esta referencia al Lenin posterior al *¿Qué hacer?*, libro escrito en 1902 donde este concibe al partido en términos kautskianos, como inyector de conciencia en el proletariado, reenvía inevitablemente a las producciones de juventud de García Linera (1989), en las cuales se apropia de un Lenin que apunta a los elementos práctico-materiales de organización de las clases movilizadas y a la memoria de sus luchas (Ortega, 2017). Ello le sirve para criticar la equiparación que hace la “izquierda reaccionaria” boliviana entre el factor subjetivo de la revolución y el despliegue de la forma partidaria. El factor subjetivo se da, ni más ni menos, que en la movilización de las masas y el papel del partido no es otro que el de impulsar, reforzar, generalizar desde adentro de las mismas masas sus disposiciones para la lucha.

Pero la referencia en este texto sobre Bourdieu que se está analizando no es solo a Lenin sino también —García Linera lo cita en la nota al pie que se transcribió anteriormente— al Gramsci de *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* (siguiendo la edición temática de los *Cuadernos de la cárcel*). Gramsci va a decir que el partido político —en tanto “Príncipe moderno”— es parte orgánica del movimiento de masas, y que su tarea es la de formar una voluntad colectiva nacional-popular y realizar una reforma intelectual y moral (Gramsci, 1972: 15). Más que llevar la conciencia desde fuera, este debe servir, a partir de un reconocimiento de las pasiones, del *folclore*, del sentido común de las masas, a la construcción de un mito en sentido soreliano, como creación de una fantasía concreta que opera sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva.

Para terminar, cabe destacar, siguiendo a García Linera, que en el caso de Bourdieu el esfuerzo por romper con el poder simbólico dominante es el de llevar la “clase probable”, en tanto construcción mental, teórica, a la “clase movilizada”, que resulta de la enunciación movilizadora de aquella y que es el lugar privilegiado de la eficacia del nuevo poder simbólico. Si bien Bourdieu, al decir que la lucha por la clasificación de las clases es una dimensión de la propia lucha de clases y no una realidad objetiva dada, dice diferenciarse de la perspectiva marxista, hay para García Linera una continuidad de fondo con las reflexiones proporcionadas por Marx.

Bourdieu y las estructuras simbólicas de la condición de obrera en Bolivia

García Linera va a emprender, a partir de 1999, junto con sus estudiantes de la Universidad de San Andrés, un trabajo de campo etnográfico y estadístico en las

fábricas para dar cuenta de las transformaciones técnico-organizativas que tienen lugar en la producción con la instauración del neoliberalismo a partir de los 80, al mismo tiempo que busca mostrar su impacto en las estructuras simbólicas de la clase trabajadora boliviana. Ello va a materializarse en un libro titulado *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*. Al año siguiente, va a realizar un estudio en el mismo sentido, pero esta vez centrado sobre la “nueva minería”, lo que resultará en el libro *Procesos de trabajo y subjetividad en la formación de la nueva condición obrera en Bolivia (2000)*. En estos textos, el autor recupera el concepto de capital simbólico de Bourdieu y la noción de “composición técnica de la clase” y “composición política de la clase” de Toni Negri, para integrar el nivel técnico-económico, el nivel cultural, el nivel simbólico y el nivel político del espacio del proceso de producción y reproducción social de la clase.

En textos tales como “La condición obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana (1950-1999)” o “Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999), siguiendo la senda marcada por Zavaleta Mercado (1983), García Linera va a analizar la condición del obrero minero de oficio de gran empresa, que se inicia con el ciclo de la minería del estaño en 1910 y se consolida como sujeto central del patrón de acumulación y del Estado desarrollista-nacionalista a partir de la revolución de 1952.

Este obrero se caracteriza por haber interiorizado la racionalidad técnica de la modernización capitalista de gran empresa, por poseer en el cuerpo una habilidad de la que dependía la producción y sin la cual el movimiento maquinal quedaba muerto, por una “narrativa interna de la clase” dirigida hacia el porvenir histórico (lo que era posible por el contrato fijo de trabajo y los beneficios sociales de los que gozaba) y una estructura simbólica temporal homogénea posibilitada por la transferencia de habilidades productivas del antiguo trabajador a los jóvenes (García Linera, 2008). También se caracterizaba por un sentido de unidad y responsabilidad colectiva por el bien común posibilitada por el sindicato. Toda una “acumulación en el seno de la clase”, siguiendo la expresión de Zavaleta (1983), asentada en una realidad material, va a cambiar radicalmente a partir de las reformas técnico-organizativas y político estatales neoliberales.

La introducción de técnicas computarizadas en la minería que reemplazan las habilidades del antiguo obrero de gran empresa; la sustitución de la carrera obrera de ascensos y privilegios fundados en la antigüedad y el contrato a plazo indefinido por la

competencia de beneficios y méritos basados en cursos de capacitación gestionados por los empresarios, pautas de obediencia y productividad, va a dar lugar a un tipo de “trabajador polivalente”, con estructuras simbólicas débiles en lo que se refiere a su identidad unitaria de clase, un trabajador atomizado y de espíritu dubitativo, sin proyección al futuro (García Linera, 2008).

En este nuevo mundo del trabajo caracterizado por la hibridez de sus asentamientos, por la flexibilización laboral y la pulverización de la unidad de clase, la Central Obrera Boliviana (COB), fundada en la revolución de abril de 1952, dejará de ser el movimiento social hegemónico aglutinante de la clase trabajadora de Bolivia. De allí la búsqueda de García Linera por encontrar los signos que avencinan el nuevo movimiento social que sustituya esta función de la COB y su encuentro con la “Coordinadora del Agua y la Vida en Cochabamba” como movimiento social caracterizado por la forma multitud (García Linera, 2008).

Ahora bien, hay un momento fundamental, un punto de inflexión, en el cual estas transformaciones pudieron consolidarse a partir de la derrota del obrero minero. Este hecho es la Marcha Minera por la Vida⁴, de agosto de 1986. A ello dedica García Linera un capítulo de su texto *La muerte de la condición obrera minera del siglo XX*, escrito en 2000. En tanto “condensación de época”, este hecho constituye para García Linera el “acto final” de este sujeto social que representó lo único positivo de la modernidad en el país andino: “si algo existía de nación y de Estado en Bolivia, era por los mineros de las grandes empresas nacionalizadas, por su trabajo y sus deseos” (García Linera, 2008: 166).

García Linera subraya la ausencia de proyecto histórico por parte de los trabajadores, mientras el gobierno y los capitalistas locales estaban cerrando las minas estatales y las pulperías, congelando los salarios, desarticulando el movimiento obrero, privatizando los servicios públicos y abriéndose al mercado exterior. En definitiva, estaban abrazando conscientemente el proyecto político-económico neoliberal que se había comenzado a implantar en Europa y Estado Unidos desde fines de los 70. Mientras tanto, los obreros continuaban anclados en el proyecto del capitalismo de Estado, que ahora estaba siendo abandonado. Ello se explica, en parte, por cómo se “había adherido al cuerpo” del obrero el discurso de las múltiples formas partidarias de la izquierda que, con su conocido vanguardismo, no habían hecho otra cosa que convertir el sueño del MNR y de la CEPAL en su “programa revolucionario”. Dice García Linera, utilizando las conceptualizaciones bourdianas, que

“[...] se trataba de un discurso y una práctica política que adulaba disposiciones conservadoras dentro de la propia clase, que gatillaba estados de ánimo de *querellantes*, de obedientes, de demandantes tan arraigados en las clases subalternas en detrimento de la práctica de soberanía, propositiva, autodeterminativa de la condición de clase trabajadora. Bajo estos estandartes se había constituido un *habitus* de clase y con ellos acudía a su encuentro con la muerte”. (García Linera, 2008: 170)

Lo interesante de este texto de García Linera tiene que ver con su análisis de la Marcha por la Vida como escenario de estas mismas disposiciones culturales de clase, como cristalización de “un modo plebeyo de reclamar al Estado”. La movilización por centro de trabajo como ejercicio de la democracia que sustituye a la función parlamentaria; el sindicato —“la única organización de clase obrera del siglo XX”— como lugar de pertenencia del desarraigado de la tierra y del *ayllú*, como espacio de constitución identitaria del trabajador colectivo que interpela al Estado y ejerce sin más mediación la lucha por sus derechos públicos. Se trataba de una manera de ejercer la función política y el cuidado del bien común que rompía con “el patrimonialismo y el clientelismo tan enraizados en los *habitus* señoriales de las clases pudientes y en los *habitus* dominados de las clases menesterosas” (García Linera, 2008: 173).

No obstante, más allá de sus virtudes, la forma-sindicato y la movilización de masas de la clase obrera minera estaban limitadas por una forma de ciudadanía corporativa y un tipo de relación con el Estado en términos de integración subalterna: “La imagen que de sí mismo habrá de producir la condición obrera es la del querellante, no la del soberano” (García Linera, 2008: 174). Tanto la forma en que se expone el cuerpo del obrero (cayos en los pies, hambre, caminata a lo largo de cientos de kilómetros) a lo largo de la movilización, propio de una “narrativa sufriente” del devenir de clase, como el contenido de lo demandado (la inclusión de los derechos del trabajo en el ordenamiento del Estado), hacen de la marcha la “más grande escenificación de esta sujeción de la clase a la legitimidad estatal”.

Una de las razones de esta forma subalterna de la clase obrera tiene que ver, para el autor, con hábitos dominados de larga duración, incorporados desde la época del coloniaje. Pero la impotencia de horizonte histórico que emergerá en la Marcha por la Vida también refiere, de manera más inmediata, con las características de las maneras de unificarse, de resistir y de proyectarse en el ámbito de la estructura técnica y organizativa del proceso de trabajo industrial, donde la dirección de la producción era delegada a los empresarios e ingenieros y la autogestión de los

trabajadores (y por lo tanto la posibilidad de romper con la subsunción del trabajo al capital) no era en absoluto planteada como objetivo:

“Que los mineros concurren a la carretera Oruro-La Paz con sus cascos, sus frazadas y unas cuantas dinamitas, pero sin una creencia aglutinante de lo que pudiera ser un devenir histórico autónomo, precisamente hallará sus condiciones de posibilidad en que este tampoco había sido producido previamente desde el centro de trabajo. La estructura simbólica de clase quedará así fusionada al Estado nacionalista y, cuando este comenzara a despedazarse, lo haría arrastrando a las propias estructuras mentales y organizativas del proletariado boliviano”. (García Linera, 2008: 181-182)

Ello no quiere decir que haya habido una determinación absoluta de esas condiciones materiales y simbólicas sobre el desenlace de la Marcha por la Vida. Antes bien, García Linera va a decir que había —aunque escasas— hendiduras y grietas de horizonte estratégico alternativo en esas disposiciones que se evidenciaron en las propuestas de sectores mineros y organizaciones campesinas que plantearon la necesidad de contar con armas, o en la propuesta de las mujeres mineras de saltar el cerco del Ejército en Calamarca. No obstante, por la fuerza de esos *habitus*, de esas estructuras simbólicas dominadas, y en parte por la contingencia de la historia, fue la palabra oficial de la dirección de la COB, la de iniciar el retorno a casa, la que terminó imponiéndose y selló la derrota: “En Calamarca la condición obrera creada trabajosamente durante cincuenta años, se hará añicos como un vaso lanzado al pavimento”, dice García Linera haciendo alusión implícita a la conocida metáfora bourdiana (García Linera, 2008: 191).

El capital étnico como capital simbólico: un concepto para entender la dominación del sujeto indígena

En esta etapa de su producción (1999-2004), su lectura de lo indígena ya no se encuentra anclada, como en su juventud, en el indianismo katarista del EGTK —cuya propuesta política se condensaba en la idea de autogobierno indígena aimara contra el Estado republicano—, sino en el nuevo indianismo que va erigiéndose como estrategia de poder a fines de los 90 y principios del 2000, con la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003) y la conformación del MAS-IPSP (1997). Como punto de llegada de esta nueva perspectiva indianista —que en realidad es punto de llegada de un proceso histórico—, García Linera escribirá en 2004 “Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de las

naciones indias”.

Aquí va a sostener una lectura historiográfica similar a la de su etapa de juventud en lo que respecta a la relación entre Estado colonial y Estado republicano, tanto en su versión caudillista (1825-1880) como en su versión democrático-censitaria (1880-1952). Según su perspectiva, el nacimiento de este implica la continuación de la estructura social y cultural colonial y la exclusión del sujeto indígena, en tanto permanecen inalterados el sistema de tenencia de la tierra, la estratificación social, el régimen tributario, parte del aparato de administración pública y la “racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del «indio», no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo, como el «otro negativo» ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios” (García Linera, 2008: 209).

La diferencia con su etapa de juventud se encuentra en la consideración en torno a la relación entre Estado oligárquico y Estado nacional-popular (Starckenbaum, 2019). García Linera (2008: 212) va a decir que “Los procesos de democratización y homogeneización cultural, iniciados a raíz de la revolución de 1952, en parte transformaron el régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico”. Además de la reforma agraria, el MNR instituyó el voto universal, con lo que se amplió el derecho de ciudadanía política a millones de indígenas, lo que no obstante “impuso un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política” (García Linera, 2008: 213). Por otra parte, la educación gratuita abrió más posibilidades de ascenso social y significó que el castellano fuera “el único idioma oficial del Estado, devaluando de facto los idiomas indígenas que no tenían de este ningún reconocimiento oficial”, lo que reforzaba el poder de las colectividades mestizo-urbanas.

En este sentido, y más allá de las diferencias, lo que se mantiene tanto en el Estado oligárquico como en el Estado nacional-popular es lo que va a llamar el “capital étnico”, en tanto régimen de competencias en torno a bienes étnicos que refuerza o devalúa a cada persona, según su acercamiento a la etnicidad legítima o a la estigmatización, la adquisición de los otros bienes sociales de tipo económico, relacional o educativo. La “blanquitud cultural” y la indianidad continúan siendo los “polos ordenadores del campo de los bienes simbólicos legítimos que contribuyen a los enclasmientos sociales” (García Linera, 2008: 220-221).

Es precisamente Bourdieu quien le permite desarrollar este concepto de capital étnico⁵. Se trata de un concepto central en el pensamiento de García Linera en tanto le permite unir orgánicamente clase y etnia bajo una misma perspectiva de análisis, superando así al “marxismo primitivo” que concibe la etnicidad como secundaria respecto de la clase, como la concepción del katarismo indianista tradicional de Fausto Reynaga, según la cual la composición étnica del mundo agrario sería el principal criterio de diferenciación e identificación social respecto del mundo urbano mestizo-criollo. A ello dedica la última parte del texto sobre Bourdieu que se analizó anteriormente, en el cual, cabe aclarar, no existe todavía la perspectiva indianista de construcción de un Estado plurinacional.

En este escrito, García Linera va a decir que los comportamientos colectivos tales como los estereotipos étnicos (y sus connotaciones racionales excluyentes como “indio/a” o “mestizo/a”), la persistencia de la estructura de casta, el uso de vestimentas e idiomas distintivos que marcan jerarquías, el uso mezclado de comportamientos correspondientes a múltiples identidades, no necesitan remitir a una categoría al margen de la propuesta por Bourdieu de conformación de clases para volverse inteligibles, ya que refieren al ámbito del mundo simbólico de la estructuración de las clases sociales, en particular, al espacio de los estilos de vida.

En este marco, el autor analiza los procesos de “cholización” de la sociedad boliviana, por los cuales se van abandonando los usos emblemáticos de la vestimenta, la lengua, los gustos, propios de la identidad india asociada a la vida en comunidad rural, para pasar —manteniendo algunos de esos emblemas— a la identidad asociada al trabajo urbano. Por otra parte, siguiendo las reflexiones de Bourdieu en *La distinción*, García Linera se detiene en las luchas competitivas por la apropiación de los bienes culturales legítimos que las clases dominadas se dejan imponer. Las competencias por el traje de las élites, la lengua legítima (el castellano en detrimento del quechua y el aymara), los gustos legítimos

“coloca a las clases dominadas en la situación de una búsqueda incesante de los bienes de los escalones inmediatamente superiores y a la búsqueda del abandono, en la medida de lo posible, de los bienes poseídos y de los signos de distinción ocupados anteriormente. Esto, a su vez, llevará inmediatamente a la devaluación de los bienes culturales del escalón superior al verse «invadidos», esto es masificados en sus rasgos emblemáticos o en su posición objetiva, buscarán de manera espontánea, a fin de defender los privilegios que monopolizan, convertir sus capitales a unos más legítimos y sus gustos [...] en unos más escasos, por tanto, más distintivos [...]”. (García Linera, 1999: 117)

De alguna manera, va a decir que todas las clases sociales tienen sus “indios” como especie de “mito” que permite asegurar la posición social y la legitimidad de los capitales que se posee. Asimismo, destaca que la competencia por los bienes simbólicos lleva a una estrategia de estigmatización de los bienes portados por el recién llegado para afirmar la exclusividad y distinción de la posición de grupo, en el cual se coloca como medida de suprema valoración los bienes, saberes y gustos de las clases dominantes más reconocidos. Se trata de una forma de violencia simbólica con la cual se reproduce la dominación de clase.

Por otra parte, García Linera reflexiona sobre la coexistencia entre prácticas culturales “andinas” y prácticas culturales “occidentales”, las cuales son ejecutadas en ocasiones separadas, pero a veces mezcladas, rasgo propio de una sociedad abigarrada —para utilizar la expresión de Zavaleta Mercado— como lo es Bolivia. Pero esto no constituye una vivencia desgarradora sino “gatilleo”, como plantea Bourdieu, de una serie de disposiciones que, habiendo sido adquiridas a lo largo de la vida, son despertadas de una manera desdramatizada por las cualidades del campo en el que se tiene que desenvolver y del capital que hay que utilizar en él.

El marxista boliviano señala que los esquemas de reconocimiento culturales tienden a ser atribuidos a una diferencia de naturaleza a partir de la dicotomía civilización y barbarie: “Se trata de un *racismo de clase* que busca naturalizar diferencias culturales como el uso de la lengua, el capital escolar, los gestos corporales, el arte del comer, etc.” (García Linera, 1999: 121), y ello para afirmar el monopolio del capital simbólico por parte de las clases dominantes. Antes que engaños discursivos, las clasificaciones raciales en circunstancias coloniales y poscoloniales son un tipo de capital específico que, junto con los otros capitales, proporcionan los principios de diferenciación de clase. Apoyándose en la propuesta de Bourdieu contenida en su libro *Razones prácticas*, acerca de la identidad étnica como una de las dimensiones del “capital simbólico”, García Linera va a decir que lo característico de la realidad colonial de la sociedad boliviana, aparte de la forma peculiar de acontecer la subsunción formal (cuyo análisis lo permite la crítica de economía política de Marx), tiene que ver con la presencia del “capital étnico” como un capital específico y fundamental en la construcción de las condiciones objetivas de clase:

“El capital étnico hablaría entonces de dos dimensiones complementarias: por una parte, de prácticas culturales distintivas con rango de universalidad que eufemizarían y borrarían las huellas de las condiciones objetivas de su producción y control [...]; y por otra, de diferencias sociales objetivas que han adquirido el rango de diferencias somatizadas y que luego han borrado el origen de las luchas objetivas de la instauración de esas diferencias. El color de piel, el apellido notable con el que los colonizadores inicialmente explicitan simbólicamente su posición objetiva de conquistadores triunfantes con derecho a las riquezas, tierras e indios, convierten esta diferencia simbólica somatizada, en una riqueza corporal cuya exhibición consagra simbólicamente su posición objetiva de fuerza y dominio”. (García Linera, 1999: 125-126)

Empero, no siempre la etnicidad en tanto bien tiene efectos de dominación: también sirve para la afirmación de la identidad singular de las comunidades indígenas respecto de los demás grupos comunales. Asimismo, y como lo evidencian las distintas vertientes que desde los 70 conforman el indianismo katarista, la indianidad puede constituir un principio de articulación política para la lucha contra la dominación capitalista-neoliberal y neocolonial de las clases populares y del sujeto indígena. Pero también puede conformar el principio a partir del cual se erige una nueva hegemonía política y un nuevo Estado, como sucedió con el proceso de cambio iniciado en Bolivia en 2006 y profundizado en 2009 a partir de la aprobación de la nueva Constitución del “Estado Plurinacional”.

Como se sabe, en 2019 este proceso fue interrumpido por un golpe de Estado. Y va a ser precisamente Bourdieu, o más precisamente la forma en que García Linera lo lee y utiliza para formar su concepto de capital étnico, el que le permita al marxista boliviano desentrañar las razones más profundas del golpe. En un texto escrito durante su corto exilio en México, titulado “El odio al indio” (2019), García Linera va a sostener que el grupo de choque principal del golpe no fueron los grandes empresarios, ni los partidos políticos de la derecha, sino la clase media tradicional, para la cual el odio racial es su lenguaje político.

“De nada sirven sus títulos académicos, viajes y fe porque al final todo se diluye ante el aboengo. En el fondo la estirpe imaginada es más fuerte y parece adherida al lenguaje espontáneo de la piel que odia, de los gestos viscerales y de su moral corrompida”. (García Linera, 2019: 252)

El proceso de democratización de la riqueza iniciado en Bolivia dio lugar a que casi se duplique el porcentaje de personas de la llamada “clase media medida en ingresos”, la mayoría provenientes de sectores populares indígenas. Pero las clases medias tradicionales también vieron mejoradas, aunque no en los mismos términos

porcentuales sus ingresos económicos. ¿Cómo explicar entonces su accionar? Cabe, para terminar, dejar a García Linera dar la repuesta:

“Si antes un apellido notable o el monopolio de los saberes legítimos o el conjunto de vínculos parentales propios de las clases medias tradicionales les permitía acceder a puestos en la administración pública, obtener créditos, licitaciones de obras o becas, hoy la cantidad de personas que pugnan por el mismo puesto u oportunidad no solo se ha duplicado, reduciendo a la mitad las posibilidades de acceder a esos bienes; sino que además los «arribistas», la nueva clase media de origen popular indígena tiene un conjunto de nuevos capitales (idioma indígena, vínculos sindicales) de mayor valor y reconocimiento estatal para pugnar por los bienes públicos disponibles. Se trata por tanto de un desplome de lo que era característica de la sociedad colonial, la etnicidad como capital [...] De ahí que el fascismo no solo sea la expresión de una revolución fallida, sino paradójicamente también en sociedades postcoloniales, el éxito de una democratización material alcanzada”. (García Linera, 2019: 254-255).

Reflexiones finales

La presencia de la teoría sociológica de Bourdieu es fundamental en la obra de García Linera. Como se intentó mostrar, los conceptos de capital (particularmente, de capital simbólico) y de *habitus* son utilizados por el marxista boliviano para analizar dos cuestiones centrales del pasado y el presente de sociedad boliviana. Por un lado, las estructuras simbólicas de la condición obrera minera del siglo XX y sus reconfiguraciones a raíz de la implantación del neoliberalismo en Bolivia. Por otro lado, cómo la opresión racial y el capital étnico, junto con la subsunción del trabajo al capital, constituyen el basamento y la forma misma en que se expresa la dominación de clase en el país andino.

Para emprender esta traducción gramsciana de Bourdieu desde Bolivia, previamente ha sido necesario poner en diálogo y fusionar —es decir, traducir, pero esta vez en términos de un lenguaje científico a otro— los principales conceptos de la teoría sociológica bourdiana con la crítica de la economía política de Marx y el leninismo leído en clave de antifetichismo partidario.

Pero las reconstrucciones histórico-conceptuales y los análisis que se han emprendido aquí no solo pueden servir como aporte al campo de estudios sobre la obra de García Linera sino también ser un estímulo para un uso marxista actual de la sociología bourdiana. Uso actual que debe partir la constatación del tiempo que está atravesando la sociedad mundial: un momento de aceleración de la crisis capitalista, de derrumbe de la globalización neoliberal, de expansión y crecimiento exponencial de las tecnologías digitales, y de irrupción del Estado-nación como única comunidad de

protección frente a la crisis económica y el riesgo de muerte.

Dar cuenta cómo en cada país y región las transformaciones tecnológico-organizativas están generando nuevas estructuras simbólicas de clase, que llevan la contracción espacial y la aceleración temporal a niveles impensados, poder comprender cómo muchos Estados comienzan a reforzar mecanismos de racialización para el control de las clases subalternas, es un desafío central de la teoría social crítica en la actualidad. Un desafío para el cual Bourdieu posee, como lo demuestran las producciones de García Linera, un potencial único e irremplazable.

Referencias bibliográficas

- ARICÓ, José María. (2014). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 1987.)
- BOURDIEU, Pierre. (1987a). El interés del sociólogo. En *Cosas dichas*, pp. 108-114. Buenos Aires: Gedisa.
- BOURDIEU, Pierre. (1987b). Espacio social y poder simbólico. En *Cosas dichas*, pp. 127-142. Buenos Aires: Gedisa.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus. (Edición original, 1979.)
- BOURDIEU, Pierre. (2013). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 1980.)
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; y PASSERON, Jean-Claude (2002). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 1968.)
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. (2005). *Una introducción a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 1992.)
- CORCUFF, Philippe. (2014). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 2007.)
- CORTÉS, Martín. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. (1989). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*. La Paz: Ofensiva Roja.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución*.

Marx y la revolución en las extremidades del cuerpo capitalista. La Paz: Ofensiva Roja.
GARCÍA LINERA, Álvaro. (1999). Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu. En AA. VV. (2000), *Bourdieu. Leído desde el Sur*, pp. 51-127. Bolivia: Plural.

GARCÍA LINERA, Álvaro. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo.

GARCÍA LINERA, Álvaro. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllú universal*. La Paz: CLACSO-Muela del Diablo. (Edición original, 1995.)

GARCÍA LINERA, Álvaro (2020). El odio al indio. En *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, pp.251-256. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo. (Edición original del texto, 2019.)

GENOVESE, Guillermina. (2019). "Álvaro García Linera y la lectura marxista de la historia". *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4-16, 36-46. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/305104545.pdf> [consulta: 7 de febrero de 2020].

GRAMSCI, Antonio (1972). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión. (Edición original, 1930-1935.)

GRAMSCI, Antonio. (1986). Cuaderno 11. En *Cuadernos de la Cárcel*, Vol. IV. México: Era. (Edición original, 1932-1933.)

GUTIÉRREZ, Alicia. (2002). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierradenadie.

MARX, Karl. (2015). *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso de inmediato de producción*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Edición original, 1863-1866.)

MUSTAFA, Emirbayer y DESMONDO, Matthew. (2015). *The Racial Order*. Chicago: University of Chicago Press.

ORTEGA, Jaime. (2017). "Órbitas de un pensamiento. Lenin y el marxismo en América Latina". *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 65, 227-255. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n65/2448-6914-latinoam-65-00227.pdf> [consulta: 21 de octubre de 2020].

ORTEGA, Jaime. (2019). "La crítica de la economía política en Bolivia: Álvaro García Linera lector de Marx". *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4-16, 23-35. Recuperado de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/311/293> [consulta: 13 de

noviembre de 2019].

PARODI, Ramiro. (2016). "Claves althusserianas para leer el marxismo de Álvaro García Linera". *Astrolabio – Nueva época*, 17, 284-306. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/13243> [consulta: 5 de abril de 2017].

PARODI, Ramiro. (2019a). "La irrupción del nombre «García Linera»: un campo de estudios en constitución". *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4-16, 9-22. Recuperado de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/310> [consulta: 11 de noviembre de 2019].

PARODI, Ramiro. (2019b). "¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo". *Revista Sociedad*, 38, 30-44. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistasociedad/article/view/3561/2883> [consulta: 23 de febrero de 2020].

PARODI, Ramiro. (2019c). *Álvaro García Linera. Una escritura incompleta*. Buenos Aires: Ediciones UNGS.

PATRIGLIA, Juan Pablo. (2020a). "Aricó y García Linera: prolegómenos a un estudio contrastado de la traducción del marxismo en América Latina". *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5-24, 117-130. Recuperado de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/619> [consulta: 30 de junio de 2020].

PATRIGLIA, Juan Pablo. (2020b). "Siempre hablo de un marxismo situacional. Entrevista a Álvaro García Linera". *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5-26, 236-251. Recuperado de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/752> [consulta: 22 de diciembre de 2020].

PULLEIRO, Adrián. (2016). "De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso de cambio boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera". *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 4, 7-22. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/RIHALC/article/view/15504> [consulta: 12 de mayo de 2017].

SOTO, Oscar. (2019). "Marxismos abigarrados: Gramsci y Zavaleta Mercado en las

hendiduras teórico-políticas de Álvaro García Linera”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5-24, 72-81. Recuperado de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/315> [consulta: 18 de julio de 2020].

STEFANONI, Pablo. (2008). “Álvaro García Linera: pensando Bolivia entre dos siglos”. En Álvaro García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, pp. 9-26. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo.

STARCENBAUM, Marcelo. (2019). “Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4-16, 111-122. Recuperado de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/321> [consulta: 16 de noviembre de 2020].

TORRES CASTAÑOS, Esteban. (2020). “Los tres motores de la teoría social de Marx”. En Esteban Torres Castaños (comp.), *Marx, 200 años. Presente, futuro y pasado*, pp.165-186. Buenos Aires: CLACSO.

TORRES LÓPEZ, Tomás. (2018). *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988-2017)*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

ZAROWSKY, Mariano. (2013). “Gramsci y la traducción. Génesis y alcances de una metáfora”. *Prismas*, 17, 49-66. Recuperado de: <https://historiaintelectual.com.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/398/369> [consulta: 4 de abril de 2015].

ZVALETA MERCADO, René. (1983). “Las masas en noviembre”. En René Zavaleta Mercado (2009), *La autodeterminación de las masas*, pp. 227-262. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Notas

¹ De hecho, el marxista boliviano está en desacuerdo con la distinción que realiza Althusser en *Para leer El Capital* entre dos grandes períodos de la obra de Marx, marcados por la discontinuidad ideología/ciencia (García Linera, 1991). Antes bien, lo que habría en Marx es una serie de torsiones en el marco de la continuidad de un proyecto que se inicia como crítica del Estado y prosigue como crítica de la economía política burguesa.

² En esta concepción del marxismo puede situarse a Georg Lukács, Karl Korsch, Herbert Marcuse, Roman Rodolsky, Isaak Rubin, así como los que hoy sostienen la “crítica del valor”,

como Moishe Postone. En el caso de América Latina, autores como René Zavaleta, Ruy Mauro Marini o Enrique Dussel han utilizado la crítica de la economía política, pero no se han propuesto construir a partir de ella una crítica de la civilización moderna en su conjunto (Ortega, 2019).

³ Si bien las lecturas de García Linera de Marx y del marxismo comienzan en su adolescencia, es a partir de su estadía estudiantil en México (1981-1984) cuando construye los pilares fundamentales de su marxismo. Frecuenta en la Universidad Nacional Autónoma de México el seminario impartido por su profesor de matemáticas, Javier Fernández, sobre el método de la crítica de la economía política, quien proponía una lectura sistemática del pensamiento de Marx y ponía en diálogo la dialéctica marxiana con el humanismo y la idea de totalización práctica de Sartre. Además, lee las tesis de grado de otros docentes de la Universidad nucleados en el grupo “los telerines”, como Concepción Tonda, y también el libro *Teorías del imperialismo*, de Jorge Veraza, quienes desde diferentes perspectivas seguían las enseñanzas de Bolívar Echeverría, otra de las figuras centrales de la formación marxista temprana de García Linera (Patriaglia, 2020b). Echeverría había propuesto en México, en las décadas de 1970 y 1980, una visión del marxismo como crítica totalizante de la civilización moderna que permitía comprender las clases sociales, el Estado y la nación a partir del movimiento por el cual el valor, en tanto sujeto, somete al valor de uso a través del desarrollo de las fuerzas productivas técnicas.

⁴ “La Marcha por la Vida” refiere a la larga movilización que realizaron los trabajadores mineros nucleados en la COB y en las Amas de Casas Mineras de Siglo XX y Catavi, desde la localidad Oruro hacia La Paz, entre el 21 y el 28 de agosto de 1986, a la que se unieron trabajadores campesinos organizados en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), sectores populares y universitarios de todo el país, llegando así a contar con la participación de más de 25 mil personas. En 1985, Paz Estensoro había aprobado el decreto 21.060, a través del cual eliminó las subvenciones al sector público, cortó dos tercios de los empleados estatales de compañías de petróleo y estaño, congeló el sueldo de empleados públicos y liberalizó los aranceles a la importación, a lo que se le sumó en 1986 la decisión de descentralizar la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). El 28 de agosto, el gobierno decretó Estado de Sitio y 2.000 militares reprimieron y pararon la marcha en la localidad de Calamarca con tanques y carros de asalto. Ante estos hechos, los dirigentes de la COB pidieron disolver la marcha antes de llegar a La Paz.

⁵ Un análisis comprehensivo y sistemático a partir de la sociología de Bourdieu sobre la cuestión racial puede verse en Mustafa y Desmond (2015).