

Conciencia desdichada y autodeterminación de masa
En torno al pensamiento de Zavaleta Mercado

Mauricio Gil Q.

Conciencia desdichada
y autodeterminación de masa
En torno al pensamiento
de Zavaleta Mercado



**Conciencia desdichada y autodeterminación de masa
En torno al pensamiento de Zavaleta Mercado**
COLECCIÓN 30 ANIVERSARIO

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en torno a los desafíos que experimenta Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político y al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Las opiniones expresadas en este libro son de exclusiva responsabilidad del autor.

Edición y coordinación de la publicación: Patricia Urquieta C.
Portada: Colección CIDES 30 años

© CIDES-UMSA, 2016

Primera edición: octubre 2016

D.L.:
ISBN:

Impresión:
Presencia

Impreso en Bolivia

Índice

CIDES: 30 años de vida institucional.....	7
Introducción	11

PRIMERA PARTE

Conciencia desdichada y encuentro con la historia

CAPÍTULO I

La conciencia desdichada	19
1. La dicotomía cultura/civilización.....	20
2. La conciencia desdichada	23

CAPÍTULO II

El encuentro con la historia	31
1. Acontecimiento histórico y conocimiento poético de la historia.....	33
2. Las posibilidades de la comprensión histórica: entre nacionalismo revolucionario y marxismo	40

SEGUNDA PARTE

Marxismo ortodoxo-marxismo crítico

CAPÍTULO III

<i>El poder dual</i> y los primeros esbozos de una epistemología de la crisis.....	57
---	----

1. Correspondencia diferida entre base y superestructura ..	58
2. Estructura e historia: ¿althusserianismo en el análisis filosófico?	66
3. Los escritos posteriores a <i>El poder dual</i> : ¿ruptura o continuidad?.....	70
4. Primeros esbozos de una epistemología de la crisis.....	73

CAPÍTULO IV

El apotegma de la simultaneidad y el análisis social de la historia.....	83
1. El apotegma de la simultaneidad	86
2. Sacrificios epistemológicos/análisis social de la historia..	93
3. Algunos problemas de congruencia	99
4. Momento constitutivo como compuesto causal	104
5. Las discusiones contemporáneas sobre ideología y estado	109

CAPÍTULO V

Lo nacional-popular y el problema de la democracia en una sociedad abigarrada.....	121
1. La nueva centralidad del problema de la democracia en el marxismo.....	124
2. Los cuatro conceptos de la democracia.....	127
3. Sociedad abigarrada y formas no mercantiles de totalización	134
4. Los paradigmas señorial y democrático en la historia de Bolivia	140
5. Últimas reflexiones sobre la reforma del estado en la Bolivia posdictatorial	155
Bibliografía	163

CIDES: 30 años de vida institucional

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo.

A tres décadas de entonces, no es difícil rememorar la importancia fundamental de aquel momento, que evoca una profunda convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. Con ese propósito, el trabajo académico universitario se ubica en la franja más decisiva de las intermediaciones que ha producido la sociedad moderna, pues implica una forma de producción de sentido que toda sociedad requiere para cohesionarse como comunidad de destino. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad. El objeto del desarrollo exige que ambos componentes –pluralismo e interdisciplina– estén rutinariamente activos en la reflexión, lo que la institución ha logrado formalizar a través del espíritu participativo que imprime en sus políticas, en gran medida gracias a la gran disponibilidad individual y colectiva desplegada en su seno.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional. Y, finalmente, con el ánimo de visibilizar el debate, ha puesto a disposición de la colectividad lo mejor de sus logros. Más de 70 libros testimonian ese esfuerzo, refrendado por la persistencia con la que se ha mantenido la revista semestral de la institución (UMBRALES) y las decenas de eventos públicos organizados. En los últimos años, se ha sumado a ello una nueva forma de producir conocimiento, alentando la relación entre investigación y acción, y su derivación en la política pública que es el modo más concreto de la interacción del Estado con la sociedad. Como añadidura, la institución ha contribuido a la construcción de un tejido interuniversitario internacional que nutre la perspectiva del trabajo académico, amplificando sus desafíos y posibilidades.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los

desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento. Desde esa perspectiva, salta a la vista, como contribución sustantiva, la crítica a los modelos de desarrollo cuya única finalidad ha sido expandir las finalidades utilitaristas de la modernización. En consecuencia, la institución trabaja arduamente desde un enfoque comprometido con la emancipación, habida cuenta de las búsquedas en las que están empeñadas las colectividades, hoy con enorme evidencia simbólica y discursiva.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia intercultural, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

Lograr ese caudal de objetivos muestra lo que es posible hacer cuando la predisposición para actuar es superior a las circunstancias. En ese sentido, el trabajo colectivo y la capacidad creadora son un legado que la institución también atesora como parte de las evocaciones comunitarias a las que nos remite la historia cultural en el país.

La conmemoración de las tres décadas del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro. Por eso, los 30 años de esta institución son un motivo para honrar a la comunidad académica boliviana, en especial la que se ha involucrado con la universidad pública y con este postgrado. De la misma manera, es un homenaje al esfuerzo que despliegan los estudiantes universitarios de postgrado, con

una vocación que no siempre es bien acogida por el país, privado de la enorme energía disponible de la que aquellos son portadores para contribuir a la reforma de la sociedad.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de los pueblos.

Cecilia Salazar
Directora del CIDES-UMSA

Introducción

René Zavaleta Mercado ha devenido un clásico boliviano y está deviniendo uno latinoamericano, no sólo de las ciencias sociales y el pensamiento social, sino del ensayo. Hace unos años ésta habría sido una simple aserción, hoy es algo que se puede verificar de diferentes formas.

Por una parte, puede recurrirse a los testimonios. Poetas y narradores bolivianos consideran a Zavaleta “sobre todo un escritor” (Rubén Vargas) o han incluido alguna de sus obras como parte del canon boliviano. En una encuesta periodística realizada hace no mucho, Zavaleta Mercado resultó el autor boliviano en ciencias sociales más influyente y leído, junto a Teresa Gisbert y Silvia Rivera Cusicanqui. En esa encuesta, Luis H. Antezana J., uno de nuestros mejores lectores, preguntaba: “¿Se podrá subrayar suficientemente (una vez más) que el pensamiento de Zavaleta Mercado, en sus distintos períodos, es aún el más atrevido desafío teórico que se ha realizado por estos lares?” (*La Razón*, 6 de octubre de 2013).

Por el lado de América Latina, hace varios años se organizó en la UNAM un seminario sobre Zavaleta, valorando su contribución como maestro y pensador (Aguiluz/De los Ríos 2006); hoy forma parte de la biblioteca CLACSO de clásicos del pensamiento crítico latinoamericano, junto a Enzo Faletto, Orlando Fals Borda, Florestan Fernandes, y otros, con una antología titulada

La autodeterminación de las masas (2009). Eso podría bastar como prueba, pero su carácter de clásico latinoamericano no deja de ratificarse de a poco a través de tesis académicas que van apareciendo en distintas universidades del subcontinente, desde México a la Argentina, o de ensayos y artículos que comentan su obra. En esta vena, no deja de ser significativo que la organización de una mesa dedicada a Zavaleta Mercado en una reciente versión del Encuentro de Estudios Bolivianos (2015) haya sido una iniciativa de académicas latinoamericanas.

Un clásico en el sentido más elemental es un autor (en realidad, una serie de textos reunidos bajo un nombre de autor) que se lee(n) una y otra vez por alguna razón. En este sentido, un clásico sobrevive a las malas ediciones y a las malas lecturas, y a otros imponderables del tiempo, y por esto mismo plantea el problema de sus contextos de recepción. Éste, claro, es un problema retroactivo, que sólo puede plantearse hacia atrás cuando un autor o un texto han devenido clásicos, es decir, cuando ya es un hecho que han sido releídos en diferentes momentos y lugares.

Si bien (teóricamente) los contextos de recepción pueden ser innumerables –en el límite, cada lector podría postular un contexto de recepción único y distinto–, es posible simplificar y determinar algunas de las condiciones generales de la recepción de una obra. Según se enfatizan las condiciones editoriales, las condiciones político-sociales o las condiciones intelectuales, la ordenación de los contextos de recepción puede variar. En el caso de la obra de Zavaleta se pueden distinguir, sin mucho rigor, al menos seis contextos de recepción: (i) el de los años sesenta, cuando empieza a ser reconocido como ensayista y político, evidencia de lo cual son las varias entrevistas que se le hacen esos años; (ii) el que va de mediados de los años setenta hasta mediados de los años ochenta, es decir, desde el momento en que Zavaleta comienza a obtener un reconocimiento más académico hasta el año de su muerte (1984); (iii) el que transcurre desde la segunda mitad de los años ochenta hasta fines de los noventa, cuando Zavaleta se transforma en el centro del campo intelectual boliviano y el ideolecto zavaletiano se vuelve casi una jerga de las ciencias sociales en Bolivia; (iv) el de los largos años de la hegemonía intelectual y política del (neo)

liberalismo, periodo en el que la influencia de Zavaleta declina; (v) el del primer lustro del nuevo siglo, de ascenso de los movimientos populares y de crisis del neoliberalismo; y (vi) el periodo del llamado “proceso de cambio” y del intento de construcción de un Estado Plurinacional en Bolivia.

En cada caso, las condiciones editoriales, las político-sociales y las intelectuales han marcado las formas de recepción y lectura de su obra. En lo editorial, por ejemplo, si en los años setenta hasta su muerte, Zavaleta Mercado consolidó su previo prestigio intelectual a través de un conjunto de publicaciones que van desde *El poder dual* (Santiago, 1973; México, Siglo XXI, 1974) hasta *Las masas en noviembre* (La Paz, Juventud, 1983), y en la segunda mitad de los años ochenta se volvió el centro del campo intelectual boliviano con la aparición póstuma de *Lo nacional-popular en Bolivia* (México, Siglo XXI, 1986) y la reunión de sus ensayos hasta entonces desperdigados y casi inaccesibles (en el primer intento de *Obras Completas* de la editorial Los Amigos del Libro), hoy tenemos acceso a una nueva materialidad del texto de Zavaleta Mercado, gracias a la publicación de la *Obra Completa* por Plural Editores, en una versión mucho más cuidada y que incluye una cantidad de escritos antes prácticamente inaccesibles.

En este último periodo se puede constatar una cierta avidez por (re)leer a Zavaleta, que en parte ha sido inducida por la labor de Plural Editores, primero con la reedición de *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008, reimpresión 2011), y luego con la publicación de la *Obra Completa* (T. I, 2011; T. II, 2013; T. III, 2015). Más allá de las condiciones propiamente editoriales, nos parece que esta avidez tiene que ver con un cierto agotamiento de las interpretaciones contemporáneas de la sociedad boliviana, sobre todo del neomarxismo y del indianismo, que si bien fueron muy influyentes durante la primera década del presente siglo, han ido perdiendo fuerza. Adicionalmente, hay un movimiento más latinoamericano de retorno a algunos autores centrales de esa generación y de esa tradición, como José Aricó, que también está siendo reeditado y vuelto a estudiar (Aricó 2010, 2011, 2014; Cortés 2015). Por supuesto, este retorno se basa en la propia potencia de las obras en cuestión, en un cierto reconocimiento de su excepcionalidad,

de que son una cantera de pensamiento no agotada –algo que, en el caso de Zavaleta, está asociado a la complejidad verbal y teórica de sus ensayos, lo cual les otorga el carácter de los textos estéticos o filosóficos.

El otro motivo de interés por Zavaleta es la lucha ideológica. No es casual que autores que antes negaban todo interés por su obra, ahora se dediquen a una crítica que insiste casi exclusivamente en demostrar su carácter antiliberal. En los años de la hegemonía (neo)liberal, Zavaleta era irrelevante para los ideólogos dominantes; ahora, en cambio, la crítica ideológica de Zavaleta se ha vuelto parte de la crítica al ascenso nacional-popular en Bolivia. El problema de este tipo de trabajos, sin embargo, no es éste, sino su falta de rigor textual (frecuentemente hacen decir a Zavaleta lo que éste no dijo). Quedan, pues, como testimonio de la lucha ideológica, pero poco o nada aportan a la crítica teórica. Normalmente reducen la obra de Zavaleta a una variante más del “marxismo tercermundista” o del “marxismo institucionalizado”, si no directamente del stalinismo.

El presente libro intenta medir el alcance del desafío teórico de la obra de Zavaleta en un plano más bien filosófico. Escrito originalmente como una tesis universitaria en filosofía hace muchos años, ha sido reelaborado sobre la base de una relectura que incorpora varios de los nuevos materiales que ofrece la edición de Plural Editores, aunque no todos. El Zavaleta periodista prácticamente no ha sido considerado (*i.e.*, el T. III, vol. 1). Queda todavía mucho por investigar en este plano, lo mismo que en el de su vida política.

En la dimensión de la potencialidad teórica y explicativa de su obra, un retorno a Zavaleta permitirá volver a evaluar aspectos de su trabajo que quedaron un poco olvidados, y sugerir formas posibles de desarrollo. Este libro quiere ser una contribución en este sentido; desea abrir cuestiones, no cerrarlas. El título remarca dos *leitmotiv*, dos motivos-guía de la obra de Zavaleta, *conciencia desdichada* y *autodeterminación de masa*, presentes de inicio a fin, pero desplazados y complejizados a lo largo del tiempo.

PRIMERA PARTE
Conciencia desdichada
y encuentro con la historia

Zavaleta Mercado quizás pudo haber dicho de sí lo que una vez el Che Guevara en una carta escrita al poeta español León Felipe: que de vez en cuando, inevitablemente, a floraba en él una gota del poeta fracasado que llevaba dentro. Zavaleta escribió algo de poesía en su primera juventud, y luego no lo hizo más, sino hasta poco antes de su muerte, con un texto titulado “Poema del domingo del ciervo” (1983i), poema nervudo, potente y lleno de símbolos, como dice Quirós (1991). No obstante, Zavaleta mantuvo un fuerte temperamento poético a lo largo de toda su obra, temperamento manifiesto en una vocación casi destructiva del lenguaje ordinario, que buscaba que el lenguaje logre decir algo más de lo que comúnmente llega a decir, lo cual permite hablar de una suerte de “poesía subterránea” en la obra de Zavaleta Mercado: primera razón para no considerarlo solamente un sociólogo o un cientista político, sino un pensador, quizás el más significativo de la segunda mitad del siglo XX en Bolivia.

Un pensador preponderantemente histórico, en todo caso. Pero, como explicó alguna vez Cortázar refiriéndose a su propio decurso literario, el ser humano debe ganar una cierta comprensión de sí mismo antes de poder producir una comprensión de la historia. En el caso de Zavaleta, sus primeros escritos, juveniles y atormentados, exponen este ensayo de autoconciencia individual, cuyo rasgo central es la desdicha de la conciencia ante su escisión

interior. Una versión fetichizada de la historia, una concepción elitista de la cultura, y una visión negativa de las masas complementan esta primera *Weltanschauung*, en buena medida relacionada a la interiorización de los acontecimientos de masa de 1952 por parte de las capas medias bolivianas.

Es por ello que el modo del advenimiento de la “conciencia histórica” en el pensamiento de Zavaleta resulta de todo punto de vista interesante. En una suerte de anamnesis histórica de 1952 –porque “conocer es recordar”, como dice en *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* (1967a)–, Zavaleta romperá con su anterior concepción de la historia y las masas. Como veremos, se podría decir que se trata de un conocimiento poético de la historia por la memoria poética de uno de sus acontecimientos principales. Esto explica, por otra parte, que la conciencia histórica en Zavaleta adquiera la forma ideológica de la época: el nacionalismo revolucionario. Un nacionalismo peculiar, políticamente de izquierda, y que cada vez más irá integrando elementos de la teoría marxista de la historia. El progreso de la conciencia histórica en Zavaleta lo llevará, entonces, en determinado momento de su desarrollo intelectual –que asumimos nosotros que es la crisis política de 1971, durante la Asamblea Popular– a una adopción ya integral del marxismo como teoría de la historia. Esta ruptura será resultado de una acumulación tanto teórica como política y, si aceptamos la “ecuación” o “igualdad” gramsciana entre filosofía y política, tendríamos que se trata de una verdadera progresión filosófica en el pensamiento de Zavaleta Mercado.

CAPÍTULO I

La conciencia desdichada

Los primeros escritos de René Zavaleta datan de 1954-1955, vale decir de sus 17-18 años. Se trata de unos cuantos artículos cortos y unos pocos poemas, aparecidos en diarios y revistas de la ciudad de La Paz. A pesar de su precocidad y de su extensión mínima, representan una etapa bien definida de su pensamiento. Si no fueran los textos de un autor de la importancia de Zavaleta, no merecerían mayor atención, se perderían en el mar de los entusiasmos juveniles. Su valor es retroactivo: son útiles para comprender el impulso inicial de una de las obras de mayor alcance del pensamiento boliviano.

Para fines expositivos nos atenemos principalmente a tres de estos artículos, que conforman una suerte de tríptico: “Los ciclos históricos y la aptitud creadora del individuo” (1954a), “El porvenir de América y su papel en la elaboración de una nueva humanidad” (1954b), y “Enfermedad y sino del señor Goliadkin” (1955a). Lo primero que cabe destacar es que fueron escritos en la época más o menos inmediatamente posterior a los sucesos revolucionarios de 1952, lo que explica que ese joven Zavaleta percibiera que se asistía “al final de una edad y al nacimiento de otra” (1954a). Se puede afirmar, pues, como ha hecho Luis H. Antezana, que la revolución del 52 constituye la motivación original de su pensamiento, su punto de arranque se podría decir, y, paso a paso, uno de sus principales referentes (*cf.* Antezana, 1991: 19-26).

1. La dicotomía cultura/civilización

En “Los ciclos históricos y la aptitud creadora del individuo”, lo que se intenta pensar, en términos generales, es cómo se producen los cambios en la historia, y cómo, hacia adelante, el proceso histórico podría mejorarse. Para ello se recurre, un tanto eclécticamente, a Spengler y sus ideas sobre el organicismo de las sociedades (“las civilizaciones nacen, se crean a sí mismas hasta alcanzar su apogeo, se expanden y mueren”), y a Maritain y su concepción espiritualista de la cultura (“desarrollo verdaderamente humano, y por lo tanto, principalmente intelectual, moral y espiritual”).

Las sociedades humanas y sus procesos históricos tendrían entonces dos facetas: por un lado, aquella referida a sus desarrollos más bien orgánicos, casi animales, espontáneos por ello mismo (“civilización” en este artículo, “historia” en “Enfermedad y sino del señor Goliadkin”), y por otro lado, la referida a procesos más bien espiritual-conscientes (“cultura”, por lo general). Ahora bien, supuesto que “el cambio constante en [las sociedades] es la ley y más radical de lo que generalmente suponemos”, tendríamos que en el plano de lo orgánico (la “civilización”) esos cambios se producirían como negación ciega del estadio histórico previo. Ahí entraría en juego (o no) la actividad cultural del hombre, que sería el “esfuerzo por asimilar lo que las sociedades anteriores tuvieron de auténticamente verdadero”, con el objeto de obtener “estructuras superiores”, “una vida espiritual trascendiendo a la vida social” (1954a: 34-35).

En relación con el pasado de América, en el proceso de la Conquista y la Colonia tendríamos un caso de falta de asimilación histórica, porque la España conquistadora truncó el desarrollo de la cultura nativa al intentar su “sustitución por la violencia”. El indio de América, no obstante, por lo que Tamayo llamó la “persistencia” de la raza, conservaría en sí las potencias originales de su carácter, íntimamente vinculado con la tierra originaria. Entonces, supuesto que “la búsqueda de su peculiaridad, es decir, de sí misma, se presenta como el interés esencial de toda la actividad cultural americana que sucede a la Conquista”, esta persistencia

de lo indio sería el fundamento y “el esfuerzo más proficuo para crear el tipo propio de la condición americana” (1954b: 36-37). En esto, sin duda, Zavaleta está reproduciendo las ideas centrales de la *Creación de la pedagogía nacional* de Tamayo y de los ensayos sobre el indianismo de los *Estudios críticos* de Medinaceli, aunque en una versión más espiritualista. Se afirma que “el alma indígena se encuentra en el interior de todo americano”, pues “es indio todo lo creado por la acción del paisaje y el ambiente anímico especial de este continente”, pero con el reparo de que el paisaje es “factor de importancia pero no de determinación decisiva, pues el espíritu es más que el paisaje y más que la raza, si la tomamos en su comprensión carnal” (Ibíd.: 37).¹

Entonces, este tipo humano americano se iría conformando primordialmente como una “raza espiritual”. Pero esta raza, este tipo humano, sólo estaría en ciernes “en algunos espíritus, que a pesar de la hostilidad del medio en que actúan, trascienden su posición temporal, consiguen captarlo y hacerlo realidad”. Realizarían en sí mismos y solitariamente lo que debería ocurrir como generación, siendo que hasta aquí las generaciones han fracasado.²

1 Esto último, por ejemplo, ya sería incompatible con Tamayo (1981: 173 ss.), aunque quizás no tanto con Medinaceli (1969: 141).

2 Aquí puede entrecerse otra idea muy típica de Medinaceli: que en Bolivia las generaciones “todas ellas han fracasado como generación”. Medinaceli resumía esto, que era para él un carácter de la vida nacional, en la frase “*Chaupi p'unchaipi tutayarka*” (a mediodía anocheió) (1978: 29-37), y explicaba este fracaso crónico como resultado de nuestra indefinición histórica: “[...] desde la Colonia para acá, nuestra existencia ha sido en la *forma* hispánica, pero en la *esencia*, india. De ello ha provenido el desequilibrio de nuestra existencia *pseudomorfológica*. [...] no llegamos nunca, plenamente a realizar la totalidad de nuestro espíritu dentro de una forma definida. *Somos naturalezas problemáticas*, en el sentido goethiano de estos términos. Y este hecho fractura nuestra existencia, coarta el desarrollo y expansión de la personalidad y, a la larga, ocasiona que todos seamos unos *hombres fracasados*” (1969: 119-120). Como se ve (y se verá más), Zavaleta anda muy cerca de estas reflexiones. De hecho, el dilema y la salida son los mismos: “Carlos Medinaceli estableció un dilema que poco a poco va dejando de ser tal: o seguimos mirando a Europa tratando de obtener lo que cuatrocientos años de esfuerzo no han podido lograr, es decir una continuación servil de la anciana, o volvemos los ojos a las potencias originales de nuestra condición” (1954b: 39).

De cualquier manera, este buscado hombre americano “debería ser profundamente humano”, en el sentido de “grandeza moral y de solidaridad con todos los que lloran”; justo, pues justo es “el que se encarna en el dolor del que sufre y se preocupa por subsanar el motivo de su sufrimiento”; triste, porque “debería destrozarle el escuchar el llanto de los hambrientos”, por todo lo cual “debería vivir y actuar en un estado de ansiedad, de angustia cotidiana”. Pero,

porque el hombre actual de América no es humano, no es justo, no es triste ni angustiado, porque sólo los malditos lo son, no podemos hablar todavía del alma virgen y proletaria de la América. Y sin embargo, creemos que será un aliento americano el que haga una nueva humanidad, porque el anhelo sibarítico de los felices, carece de vida y fuerza para contener la ascensión de los tristes (1954b: 39).

Tendríamos hasta aquí un humanismo americanista bastante típico del periodo, aun en su eclecticismo, que en lo político se articulaba al socialismo cristiano.³ Con todo, hay algunos desarrollos

3 Hay varios elementos que alientan esta conjetura. En primer lugar, la notable valoración que hace Zavaleta de Maritain: “grande filósofo de Meudón” le llama (1954 a). Como se sabe, el *Humanismo integral* de Maritain fue la plataforma filosófica de estos movimientos políticos. En segundo lugar, por el conocimiento e interés que parece tener por pensadores demócrata-cristianos: por ahí cita a Radomiro Tomic, uno de los hombres importantes de la democracia cristiana chilena (1954b). Por último, porque en una mención explícita al socialismo, éste se presenta con las enmiendas típicas del social-cristianismo: “Ya casi estamos convencidos de que el mundo del futuro será socialista y si no en un sentido estricto, por lo menos, una estructura de fuertes lazos determinantes, reguladores y fortificadores de la justicia, como medio de relación entre los hombres. Lo que convendrá cuidar en esa organización socialista, comunitaria, o como quiera llamársele, es que el sistema de imposición y orden establecido e impuesto no llegue a irrumpir en algo que siempre ha pertenecido al hombre: su libertad interior, la libertad que le hace ser casi un dios. Libertad, por lo demás, conservada y elevada en pocos, en los ‘sutiles’ como diría Gide, en contraposición de los ‘crustáceos’ que están siempre empeñados en destruir esa libertad y situar a los hombres en una igualdad

adicionales de este joven Zavaleta que exceden este marco bastante tradicional.

2. La conciencia desdichada

“Enfermedad y sino del señor Goliadkin”, filosóficamente el más jugoso de estos textos juveniles, está consagrado a esos “malditos” de los que habla el artículo anterior. En primer lugar, insiste en el carácter “axiomático” de la ruptura histórica que se está viviendo:

Uno cualquiera ataviado con cualquier pensamiento y sujeto a la circunstancia más diversa ya no puede ignorar o excluirse de la contemplación de la *enfermedad y copiosidad de nuestros días culturales*, de su curso distinto e inicial en relación a su propia anterioridad. Y verdaderamente, la creación que desarrolla nuestra vida ha llegado a una orilla en que comienza algo como *un mundo nuevo, ilógico, sorpresivo y más vivo* que el mundo que dejamos (1955a: 40, subrayado nuestro).

Si se sigue asumiendo que lo descrito es la época inaugurada por el 52, es notable que ésta sea vista como un acontecimiento *patológico* (“enfermedad y copiosidad de nuestros días culturales”), que trastorna la vida de los que han sido “prisión del suceso”. Pero la enfermedad aquí es comprendida como algo positivo, porque “siempre se mira a la enfermedad con temor, sin pensar que su maternidad es el principio de nuestra verdadera vida y su ofrenda a una totalidad cultural”:

que solamente vendría a significar la pérdida del espíritu” (1955d: 45). Un testimonio viene a corroborar esta lectura: “En una conferencia sobre Zavaleta realizada en la facultad de sociología de la UMSA, en agosto de 1985, Marcos Domic anotó que Zavaleta en sus años juveniles habría pertenecido a las filas del Partido Social Cristiano, antecedente primero del PDC” (Abecia, 1986: 178).

La creación no es, por eso, normal, es un esfuerzo, como una tentativa de coger lo que está después de lo inmediato y se libera de la circunstancia con una existencia auténtica y distinta.

La cultura es, por sí, un más allá de la naturaleza (sin ser necesariamente negación de la misma). La salud, en cambio, es natural, normal, sin propensión a expandirse sino en sí misma. Una fuga de ella, un trance huidizo y repentino que se le aleja es enfermo, una patología que no anhela la salud sino la libertad (Ibíd.: 41).

Podría decirse que lo patológico es lo ontológicamente deficiente de la cultura, aunque la cultura no es algo que vivan todos los hombres: hay hombres y hombres, “sutiles” y “crustáceos”, la élite y la masa.

La enfermedad (sólo interesa la que tiene consecuencia espiritual) no alcanza al que no comparte la cultura; la masa es sana, animal e histórica mientras que la élite sobre las cosas todas es espiritual y suicida, tendente a la realización interior de la individualidad y el cultivo de los valores potenciales y su actualización (Ibíd.).

La élite es espiritual y cultural, la masa animal e histórica. Pero además, “cultura” y “espíritu” son correlativos de “creación” y “libertad”, en tanto que “historia” y “espontaneidad animal” lo son de “determinismo causal”, de “condicionamiento por lo exterior”. La historia es comprendida, así, como un determinismo que el hombre, si quiere alcanzar la “verdadera vida”, debe vencer, en una “superación interior de la determinación de lo exterior”. Pero, puesto que “la historia es la masa, simple naturaleza cuya espontaneidad inevitable es el impulso”, el determinismo cobra la forma de lo que aquí se llama “el devenir talámico que pese a las apariencias vivimos”, mientras que la superación de este “actual determinismo” consistiría en un “definitivo establecimiento ‘cortical’ en el desarrollo de la política de la historia humana” (Ibíd.). Como Zavaleta aclara en nota, lo “talámico” hace referencia a la actividad emocional, en tanto que lo “cortical” tiene que ver con el comportamiento lógico. Se trataría, pues, de la superación

racional de un devenir que es irracional, caracterizado por la pura impulsividad.

Entonces, la superación del “determinismo talámico” abriría la posibilidad de dirigir el devenir histórico, de no ser simplemente arrastrados en su corriente (“de poseer la sorpresa en lugar de vivirla sorprendidos en la inevitabilidad”), de entrar en una efectiva inteligencia histórica. Sin duda, la masa es activa en la “historia”, e incluso es heroica.

Pero, aun en la conmoción que va hacia el restablecimiento de sus derechos, la masa no es heroica sino de un modo *apócrifo*, como el llamado heroísmo femenino que generalmente no es sino resultado de su pequeñez y su capacidad egoísta de *amor por las cosas inmediatas*. Su lanzamiento, que a veces es suicida, resulta solamente cuando defiende algo suyo o procura para sí la satisfacción de una necesidad (Ibíd.: 42, subrayado nuestro).

En seguida veremos en qué consiste cabalmente el “heroísmo verdadero”. Por el momento cabe destacar que estamos aquí ante una concepción que, aparte de ser fuertemente elitista y machista, distingue entre lo que es una “existencia auténtica” y otra que no lo es. La masa, siendo que es “crustácea”, “sana”, “animal” e “histórica”, y de un “heroísmo apócrifo” solamente, representa lo inauténtico. Lo “patológico”, lo “espiritual”, lo “cultural” son en cambio los rasgos de la vida auténtica, y están expresados en “el sutil”, en el solitario de la élite.

El solitario no es una marcha hacia la felicidad como la masa, en cambio en él se desarrolla trágicamente una legítima necesidad de ser, aquel elemental “derecho al desarrollo completo de la personalidad” cuyo respeto clamaba en Bolivia nuestro nunca tantas veces venerado en su abandono Carlos Medinaceli, una necesidad de “expresión” (Croce), que no es más que una “desesperación de ser uno mismo”, la necesidad de realizar un yo. Así, la tentativa del yo consiste en una evasión, como un rescate al que sucede inmediatamente una conquista. Un rescate del yo cautivo de la naturaleza que lo vive y la conquista de una existencia no solamente causal y consecuente, sino también con creación, un yo (Ibíd.: 42).

Aparte de las alusiones a Kierkegaard,⁴ la referencia a Medinaceli en ese último texto es particularmente importante por dos razones: porque nos avisa de su principal referente entre los pensadores bolivianos, y porque sugiere algunas resonancias adicionales en el pensamiento de este joven Zavaleta. Medinaceli, en efecto, suscribía una concepción trágica de la vida, que él reconocía en filósofos del tipo de Unamuno, Kierkegaard, pero marcadamente Nietzsche –y en escritores como Dostoyevski y Rimbaud. Para él, Nietzsche, además de ser un “valor universal”, un paradójal “ateo y místico” a la vez, forjador de una “concepción dionisiaca del universo”, era un pensador que “luchó toda su vida, reclamando contra todo y contra todos el fundamental desarrollo de la personalidad, [...], la urgencia de expresarse, de revelar la intimidad de su ‘yo’” (Medinaceli, 1975: 163). En Nietzsche, dice Medinaceli –citando a Fernando Vela–, “la filosofía es individualista, subjetiva, porque el meollo del mundo es el individuo. [...]. La expresión filosófica de una individualidad, queda, por tanto, justificada por sí misma” (Ibíd.: 164). Aquí, la resonancia más típicamente nietzscheana es, pues, la del aristocratismo del espíritu, presente en este primer Zavaleta, y que Medinaceli interpretaba “no en el sentido del condottiero calabrés, del hombre de presa, del lobo humano, del desapoderado conquistador de pueblos, como, erróneamente, se lo ha interpretado”, sino en el sentido de la elevación espiritual (Ibíd.: 122).

Ahora bien, en un contexto más amplio, estamos aquí en el ámbito de lo que Hegel llamaba *conciencia desdichada*. En nuestro caso, el señor Goliadkin, personaje principal de una de las primeras novelas de Dostoyevski, *El doble*, viene a ser la “figura” de la conciencia desdichada:

4 Como cuando Zavaleta escribe: “Los hombres que se aventuran y tratan de triunfarse antes que de triunfar, mueren casi siempre tratando de tenerse, queriendo un yo beato y eterno (hablo como tú mismo Virgilius Haufniensis) en los ojos de Dios” (1955a: 43). “Virgilius Haufniensis” es el pseudónimo con el que Kierkegaard publicó *El concepto de angustia* (1844). Esto conecta con un testimonio de Quirós, quien sostiene que “Zavaleta tenía entonces [alrededor de 1955] fuertes convicciones religiosas”, si bien, “con el tiempo, las preocupaciones de tipo religioso se le disiparon completamente” (Quirós, 1991: 433).

El señor Goliadkin está enfermo y se busca a sí mismo. El señor Goliadkin se conoce y se ignora, se ama y se espanta de poder verse así en el otro. El señor Goliadkin a sí mismo se espera y se ama defendiendo su yo principal, su tenencia, de los enemigos que quieren usurparle lo suyo. Lo más triste de todo es que es él mismo, su sosia, el que no le permite volver a ser uno, único y propio en su ignorado afán. Tal vez ya nunca se recobrará a sí mismo, y esperando su vuelta morirá buscándose (1955a: 43).⁵

Hay un notable paralelo, sin duda, entre esta síntesis de *El doble* de Dostoyevski y la compleja descripción de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Veamos este paralelo. (i) En primera instancia, el yo gana conciencia de sí en contraposición con el mundo, en un “rescate del yo cautivo de la naturaleza que lo vive” –como dice Zavaleta. En Hegel, el punto de partida es “la experiencia primera del espíritu, la del sujeto inmerso en la naturaleza. Desde ese momento, se trata de encontrar ‘el camino de la conciencia natural, que pugna por llegar al verdadero saber’ [...], camino que puede ser visto ‘como el camino de la duda, o, más propiamente, el camino de la desesperación’” (Palmier, 1977: 40-41). (ii) Pero a su vez, el yo sólo se reconoce en el “otro”: “El señor Goliadkin [...] se espanta de poder verse así en el otro”. En un texto famoso, preferido de los existencialistas contemporáneos, Hegel escribió que “La autoconciencia es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1971: 113).⁶ (iii) Esto conduce a la

5 En el caso del señor Goliadkin, su enfermedad (esta “enfermedad” que es la conciencia desdichada) llega a los grados de la alucinación y el desvarío, tanto así, que acaba en el manicomio. Él mismo (su doble, su sosia) es su peor enemigo, pero de tal modo que se ha hecho real fuera de sí, en la forma de un otro señor Goliadkin, idéntico pero perverso, maligno, que camina también por las calles de San Petersburgo, y que, conjurado con el resto de sus enemigos (que en verdad es todo el mundo), ha hecho de él un hombre muerto moralmente (*cf.* Dostoyevski, 1982: 203-307).

6 En rigor, en el caso del señor Goliadkin, el “otro” es él mismo, pero en la forma de su “doble”, aunque, de todos modos, el señor Goliadkin, en el fondo, está esperando el reconocimiento de todos los hombres.

lucha de las autoconciencias contrapuestas: “El señor Goliadkin [...] defendiendo su yo principal, su tenencia, de los enemigos que quieren usurparle lo suyo”. En Hegel, la llamada “dialéctica del amo y del esclavo”. (iv) La duplicación de la autoconciencia, que se expresa en la lucha de dos autoconciencias contrapuestas, se halla reproducida en el interior mismo de la autoconciencia singular: “Lo más triste de todo es que es él mismo, su sosia, el que no le permite volver a ser uno, único y propio en su ignorado afán”. La versión hegeliana: “De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria” (Hegel, 1971:127-128). (v) Todo esto hace de ella conciencia de finitud y de infinitud: conciencia de la finitud que es, conciencia de la infinitud que podría ser pero no es: “Aquella necesidad de ser, que no es más que el espanto que se ve a sí mismo y se entristece por no ser infinitamente” (1955a: 43). (vi) Por último, esta conciencia es libre: “el espíritu es la posesión de la libertad o la tendencia a ella” (1955a: 41). En Hegel, “la autoconciencia –reflexión de la vida– nos aparece [...] como la elevación a la libertad; pero esta elevación es la inquietud, la imposibilidad de salir de una dualidad esencial al concepto del espíritu” (Hyppolite, 1974: 177).

Sin entrar en el análisis de los poemas –“Piedras para una cruz de leña” (1955b), “Encuentro” (1955c)–, se podría sostener que en conjunto corroboran la interpretación hecha hasta aquí. De un carácter preponderantemente intimista, sus temas principales son la soledad del yo, el dolor y la muerte, saturados de un aire nostálgico, amoroso por momentos, que no reniega de la vida, y que vislumbra un cierto (re)encuentro consigo mismo (y con el mundo): “Cuando yo sea pájaro/ todos los pinos puros sollozarán en mí” (1955b: 135). Se trata, en conjunto, de una concepción trágica y heroica de la vida, que si bien descrea de la reconciliación tranquila, está promovida por un *ideal* de vida: el del

autoconocimiento y la *autodeterminación*, y si bien esto está dado aquí de un modo primordialmente individualista, ya se puede ver que ésta fue la pasión de su vida: “hacer de su destino una conciencia”, como escribirá después (1964a: 99).

Si volvemos al contexto local y se recuerda la sentencia de Almaraz sobre los años inmediatamente posteriores a 1952 –“tiempo de las cosas pequeñas” en el que “una chatura espiritual lo envolvía todo” (1988:15 ss.)–, se halla una clave de comprensión adicional. Ya su “nunca tantas veces venerado en su abandono Carlos Medinaceli” había sentenciado: “País de montañas muy grandes y de hombres muy pequeños”. Medinaceli buscaba la creación de una élite cultural y dirigente en Bolivia, y, por lo visto, Zavaleta también ansiaba esto. De ahí que pueda establecerse una analogía más: así como se puede decir que el pensamiento de Medinaceli expresaba de algún modo la crisis posbélica del Chaco –opinión posterior del mismo Zavaleta (1967a: 144 ss.)–, también podría sostenerse que este joven Zavaleta estaba expresando la crisis de las clases medias bolivianas en lo inmediatamente posterior a 1952.⁷ En el próximo

7 Al respecto ver sus posteriores ideas sobre la “ambivalencia y desdoblamiento de las capas medias” (1967a: 153-154, 165-166), y su descripción histórica del “pavor de las clases medias” en la fase revolucionaria del 52 (1977: 77-79): “La represión misma, en una situación tan fluida, no podía ejercitarse sino como un hecho clasista, desordenado y a menudo arbitrario. Los oprimidos de siempre no tenían por qué tratar con guantes de seda a los que habían sido los más crueles opresores. Pero los grupos intermedios no hacían la vivencia de esto sino como pura crueldad. [...] La inflación que hizo pasar el tipo de cambio de 40 a 14.000 por unidad de dólar, era como el símbolo de esta situación poblada por el terror de los milicianos, la inexistencia del ejército, el control obrero con derecho a veto, la falta de alimentos y el empobrecimiento de todos los sectores con ingresos fijos. Si se tiene en cuenta, además, que, en el sistema del voto calificado, estas clases medias elegían en nombre de todos, como única gratificación a su pobreza, hay que ver lo que podían pensar de un mundo en el que los sindicatos habían sustituido al Parlamento, las milicias al ejército y el voto universal al voto calificado. La depredación a la clase media urbana era evidente” (1977: 78). Al parecer, el propio Zavaleta experimentó este declive social: habiendo cursado sus primeros estudios en el Colegio Alemán de Oruro, a los 16 años se trasladó a La Paz solo, donde concluyó su bachillerato en el Colegio Bolívar (nocturno), trabajando a la vez, para mantenerse, como

capítulo veremos cómo, casi de súbito, esta comprensión cambiará sustancialmente y estará vinculada a un nuevo compromiso social y político.

inspector de vehículos en El Alto. Su padre, que murió cuando él tenía 12 años, era médico y su madre maestra. Cf. F. Mayorga, 1989: 6ss. Según Abecia, Zavaleta habría concluido sus estudios en el colegio Ayacucho (1986).

CAPÍTULO II

El encuentro con la historia

A partir de 1956 se puede constatar una ruptura en los textos de Zavaleta Mercado. Un aparente detalle es ya indicio de esto: en los escritos anteriores a 1956 se hace referencia a un profundo cambio histórico, pero no se usa una sola vez la palabra “revolución”; en los textos de 1956 en adelante, en cambio, “revolución” se convierte en un significante recurrente y de primera importancia. Como veremos, esto tiene que ver con una comprensión distinta de los acontecimientos de masa de 1952; por otra parte, indica ya la adscripción de Zavaleta al nacionalismo revolucionario.¹

Describiremos un poco estos textos de 1956 antes de entrar en un análisis más pormenorizado de los elementos teóricos de esta ruptura, de los rasgos generales y las especificidades del nacionalismo de Zavaleta, y de las probables razones de su posterior paso hacia el marxismo.

En 1956 Zavaleta publica un poema titulado “Poema de la tierra pazeña” (1956a), ganador del premio municipal de poesía “Ciudad de La Paz”. Se trata de un poema largo dividido en partes o, si se prefiere, de un conjunto de poemas cortos que forman una unidad.

1 El significante “revolución”, como se sabe, es una de las “puntas” del NR (nacionalismo revolucionario), ideología hegemónica en Bolivia a partir de 1952 (cf. Antezana, 1983). Pero además de su adscripción ideológica al nacionalismo, a esta misma época corresponde su adscripción política al MNR como partido (cf. 1956c).

En ciertos aspectos guardan similitud con los dos anteriores (1955 b, 1955 c), como en el estilo todavía intimista; no obstante, expresan más bien la relación casi mística entre el individuo y la tierra, un poco en la vena de la influencia de Tamayo y Medinaceli que veíamos en el capítulo anterior. Por ello, este poema podría considerarse como tácitamente incluido en un notable balance de la poesía boliviana que Zavaleta escribió el mismo año en un artículo titulado “Las realizaciones de la poesía joven en Bolivia” (1956b). Ahí se intenta explicar el “clima” de la poesía joven en conexión con el curso previo de la cultura boliviana y, contemporáneamente, con el suceso de la “Revolución”. Para este Zavaleta, tanto el romanticismo del siglo XIX como el modernismo y el indianismo (estos últimos surgidos de aquél como reacciones) habrían sido movimientos “normado[s] por inquietudes de resonancia y atisbo y no de descubrimiento de la vida y la circunstancia propia.” El romanticismo fue “el último eco de Europa, la expresión extenuada de aquella España desterrada en América de que habló Carlos Medinaceli”; el modernismo, la utilización de “técnicas y símbolos extraños y el enajenamiento de las razones y de las raíces propias”, y “en cuanto al movimiento indianista, debía perecer también porque la aspiración a un absoluto indígena resulta inaceptable”. Entonces, en cuanto a la poesía joven y en lo concerniente a su relación con este pasado cultural y con el hecho coetáneo de la “Revolución”, Zavaleta expresa la constatación siguiente:

No hay un arte social en lo que es el principio de una revolución social ¿qué ocurre? Es que la cultura boliviana no fue madurando junto con la historia boliviana. Mientras las masas no tenían los instrumentos elementales de acercamiento a la cultura, la élite culta y los poetas en ella, alcanzaban un refinamiento estético incontestable. Entonces, solamente podía presentarse un absoluto silencio, característica de la clausura de ambos campos y ninguna relación, ninguna comunicación entre la poesía en creación y el pueblo en marcha. La poesía joven es hija, aunque le duela, de aquella otra, incomunicada, huraña, alta e incontaminada y no estaba presta suficientemente para el episodio raigal sin subterfugio de la Revolución (1956b: 49).

Este diagnóstico le llega pues al Zavaleta previo, “aunque le duela”, e inaugura un nuevo momento en su pensamiento. De ahora en adelante se tratará de esto: “repartir su vida entre las exigencias de una interioridad y la urgencia de esta hora de la historia de su pueblo” (Ibíd.: 50).² Veremos, entonces, con más cuidado: (i) esto que podría denominarse el advenimiento de la conciencia histórica en el pensamiento de Zavaleta Mercado, y (ii) su proceso: el paso del nacionalismo revolucionario al marxismo.

1. Acontecimiento histórico y conocimiento poético de la historia

En “Notas para una historia natural de Bolivia” (1961), título por demás sugerente (si se tiene en cuenta el uso del término “natural” en los escritos juveniles anteriores), Zavaleta escribió lo que sigue:

César Vallejo ha dicho que “el hombre es un lóbrego mamífero y se peina. Lo único que hace es componerse de días”. Si se me permite, voy a recurrir a esta definición que me parece un *paradigma del conocimiento poético*. Básicamente, el hombre es un mamífero, pero la tristeza o lobreguez, que otros prefieren llamar pensamiento, quiere alejarle orgullosamente de sus propios principios que son siempre biológicos y bárbaros. Volverá a sí mismo si sabemos que, además de

2 En lo referente a la literatura, en esta época Zavaleta sólo reconocía en la prosa de Augusto Céspedes “un arte por fin verdadero”. En esto también se corrobora su adscripción al nacionalismo: “La ‘afirmación nacional’, origen y fundamento del MNR nació allá [el Chaco] y los excombatientes fueron los encargados de proclamarla y realizarla [...]. Se pretendía entonces abrir los ojos a la vida hablando en cifras (Paz) y en nación (Montenegro) y haciendo denuncia de mentiras seculares, [...], y en la literatura, renglón que ahora interesa, por una inspiración por primera vez chola, es decir, boliviana, tan lejos del gimoteo romántico como de las evasiones modernistas y los convencionalismos de un indigenismo que tenía más de rebuscamiento que de vitalidad” (1956c: 135-136). Sobre Montenegro, más rotundamente aún, escribe que en él “se dio por primera vez el caso de una filosofía de la historia boliviana” (Ibíd.: 137).

ser un lóbrego mamífero, “se peina”, es cotidiano y contingente y, porque es demasiado humano, sus pensamientos no le pueden impedir peinarse. He aquí finalmente que este pensativo mamífero tiene por diferencial y altura el componerse de días, el tener una historia. Otros, que no eran Vallejo, han dicho que la superioridad o claridad del hombre sobre las otras estirpes de la naturaleza es el tener memoria, memoria que en verdad es otro de los nombres de la tristeza y el poder (1961: 82, subrayado nuestro).³

Este texto merece más de un comentario. En primer lugar, es evidente que Zavaleta está contrariando su doctrina anterior, porque, en efecto, ¿qué otra cosa estaba haciendo aquel Zavaleta de los 18 años si no “alejarse] orgullosamente de sus propios principios que son siempre biológicos y bárbaros”? Con todo, no es que ahora se biologice al hombre. Volviendo a la fórmula de Vallejo, el hombre es *tan lóbrego como* mamífero. Pero aun así, la definición sigue incompleta: tenemos sólo sus extremos. La “bisagra”, la “clave”, está dada por el “peinarse”: cotidianidad y contingencia. La fórmula entonces se redondea: el hombre “lo único que hace es componerse de días”. En la cotidianidad y contingencia (en el peinarse), en efecto, se entremezclan la lobreguez y la animalidad del hombre. Lo cotidiano, en este sentido, no se constituye por una simple acumulación de los días, sino que comporta el carácter de lo histórico: “componerse de días” quiere decir “tener una historia”, y es esto lo que el hombre tiene “por diferencial y altura”.

Si usáramos la terminología hegeliana, se diría que el pensamiento de Zavaleta se ha desplazado de la preeminencia del “espíritu subjetivo” a la del “espíritu objetivo”. Antes, la desdicha de la conciencia era vivida y pensada como una pura (o al menos primordial) interioridad; ahora, en cambio, se sabe que, “como

3 Zavaleta alude a “Considerando en frío, imparcialmente...” (Vallejo, 1988: 165-166). Es notable que este poema hable también de “su fórmula famélica de masa” (del hombre). Como veremos, lo que caracteriza a este período del pensamiento de Zavaleta no es sólo una nueva valoración de la historia, sino también, y simultáneamente, una nueva valoración de la masa.

los soldados del Chaco, los hombres son animales trágicos que sufren su subjetividad y que, para dejar el sufrimiento, se vacían en los objetos que los solicitan y los hacen permanentes” (1963c: 168). Zavaleta ilustra esta dialéctica en la narrativa de Augusto Céspedes, particularmente en los cuentos de *Sangre de mestizos*. Ahí, en el caso de “El Pozo”, por ejemplo, “son los zapadores los que menos existen en la siniestra historia de la persecución del agua en el buraco de Platanillos [...]. El Pozo, en cambio, fantasma subterráneo, ‘va adquiriendo una personalidad pavorosa, sustancial y devoradora, constituyéndose en el amo’” (Ibíd.: 167). Zavaleta comenta que se trata de una suerte de “objetivismo filosófico”, pero un “objetivismo” peculiar, para el cual

los objetos no existen por sí mismos: existen y tienen nombre en su relación con los hombres, en cuanto el hombre llega a ellos. El objeto es, por su fundamento, algo que se adquiere y nos adquiere, una sola relación: *Ahora eres patria, Chaco, / de los muertos sumidos en tu vientre...* Antes no eras patria; lo eres ahora por los muertos, eres la patria de esos muertos [...]. El objeto se transfigura en su relación con el hombre: “Para mí ese pozo es siempre nuestro, acaso por lo mucho que nos hizo agonizar”, es nuestro porque en él agonizamos, porque antes era solamente una hoya en la tierra, un objeto en sí, una materia (Ibíd.: 169).

Aquí “el pozo” hace de símbolo de la historicidad humana, pues representa esta dialéctica por la que los hombres, trascendiendo su subjetividad, “construyen” el mundo, *su* mundo. Es significativo que Zavaleta cite a Heidegger en este punto: “‘Ser –según la famosa fórmula de Heidegger– es ser en el mundo’ y así se llama ‘a esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma’” (Ibíd.: 169). La conciencia, pues, no puede vivir en la desdicha de la pura interioridad, y se vuelca sobre el mundo: estamos ya en el plano de la intersubjetividad, de la historia, todo lo cual configura una suerte de ontología en la que lo que importa es el carácter y el significado histórico-social de la objetividad y no la objetividad en sí, lo cual traerá aparejada una epistemología congruente.

La historia, por otra parte, dice Zavaleta, tiene que ver con la memoria, la tristeza y el poder. Con la tristeza, porque toda conciencia histórica no meramente historicista tiene mucho de conciencia trágica, como nos recuerda el “ángel de la historia” de W. Benjamin. En cuanto a la vinculación entre historia y poder, es algo muchas veces remarcado por Zavaleta. En *La revolución boliviana y la cuestión del poder* escribió:

La política es, en efecto, el destino, la definición hacia adelante de la suerte de la polis o ciudad, entidad de convivencia cuya versión de nuestro tiempo, a partir de la Revolución Francesa, son las naciones o, más propiamente, los Estados Nacionales. La política es el aire de todos puesto que se refiere a la suerte de la vida de todos, de una colectividad resuelta a tener un destino común y, por consiguiente, sólo es ajeno a la política lo que está muerto. Nadie es ajeno a ella, el apoliticismo es una palabra para consumo de conciencias ausentes porque uno puede decir que no pertenece a una clase, que no se siente ligado a un lugar y a un tiempo pero el destino contingente, material y arraigado de la especie humana hace que uno esté siempre vinculado, y por lazos mucho más poderosos de lo que comúnmente se supone, a una clase, a un tiempo, a una patria o lugar histórico (1964a: 99).

Hasta aquí se pueden subrayar los elementos básicos de esta nueva comprensión de la historia: memoria, poder, materialidad, contingencia. Sobre esta base, y corrigiendo su perspectiva anterior, Zavaleta asienta una suerte de supuesto ontológico de la historicidad humana:

Inteligencia de los datos inmediatos, personalidad en la que la melancolía sustituía a la afirmación, Medinaceli [¿Zavaleta?] percibía densamente el desmayo individual y la frustración de las personalidades en medio de un país frustrado. Pero sentía un hecho y lo hacía explícito, no lo explicaba. En realidad, la relación entre el yo y lo propio o su circunstancia son inseparables y mucho más insistentes de lo que Medinaceli suponía [de lo que el propio joven Zavaleta suponía] porque, en la medida en que el ser se necesita único y diferente como individuo, se es y se requiere ser diferente y único

como pueblo. Una vida que aspire además a ser una conciencia de la vida quiere diferenciarse y no se acepta a sí misma si no es libre. El yo individual, en efecto, está incompleto y sin sosiego, frustrado y preso cuando no se realiza el yo nacional. La necesidad orgánica de un yo se extiende a la necesidad, igualmente ontológica y congénita, de un yo como pueblo y se plantea así la construcción histórica de un tipo, de un *tempo* propio, que es el origen de todas las culturas (1967a: 144-145).

Todo esto todavía dentro de los marcos del nacionalismo revolucionario, bajo la forma de nociones esencialistas o sustancialistas de la subjetividad (“yo individual”) y de la nación (“yo nacional”).⁴ De cualquier manera, se constata un desplazamiento: persiste lo que se puede llamar la cuestión del sujeto, pero abordada ahora en otros términos. En primer lugar, no se trata ya principalmente del sujeto como individuo; en segundo lugar, el sujeto como individuo no se puede pensar sino en los ámbitos mayores del sujeto histórico-social. Por otro lado, es central en esta nueva comprensión de la historia la idea de que toda construcción histórica consiste, en último término, en la configuración de un *tempo*, una temporalidad propia.⁵

Es importante subrayar el carácter poético del acceso a esta nueva comprensión de la historia: lo poético adquiere el rango de conocimiento y Vallejo el de poeta paradigmático. Pero esto se constata también de otro modo. El cambio de orientación que se ha operado tiene que ver con una nueva comprensión y valoración de los acontecimientos de masa de 1952. Así, en “Cuadro histórico de las elecciones de Oruro”, se lee lo que sigue:

4 El uso de las nociones “yo individual” y “yo nacional” está presente en todo el período nacionalista de Zavaleta; en cambio, prácticamente desaparece en los escritos posteriores. No obstante, es significativo que reaparezca en “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina” (1981d: 538) y en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1984a: 276), como una suerte de resabios de su nacionalismo.

5 Idea que se mantiene en la obra madura de Zavaleta. En “Las masas en noviembre”, por ejemplo, se lee que “[...] la principal diferencia entre un modo de producción y otro es la calidad del tiempo humano [...]” (1983d: 106).

Recuerdo el 9 de abril de 1952 bajo el cielo de metal azul de Oruro, cuando los mineros de San José se descolgaron desde los cerros y nuestro pueblo mostró la fuerza de sus brazos y el calor de su sangre y tomó la ciudad y liquidó la marcha de los regimientos del sur sobre La Paz. ¿Quién sabe ahora de esas horas? Definición de balazos en los extramuros de un cuartel terroso, conjuración más bien caótica como el corazón de un cholo. Aquel día fue resolutivo para los bolivianos que ahora tenemos menos de treinta años. Hasta entonces habíamos vivido en la servidumbre de las buenas intenciones y en la niebla emocionada de los planes heroicos. Vivíamos en el trabajo de los dogmas satisfechos y el miedo doctrinal, en un estado de duda viviente en el que todas las ideas nos bastaban porque no teníamos ideas activas. Las buenas abstracciones no servían para sacarnos del agravio natural, de la frustración infalible que nos esperaba de no haber llegado aquel día de abril, que fue un día de sangre cumplida y de muerte derramada pero también de un nacimiento histórico. Entonces el sueño nos devolvió a la historia porque de una manera o de otra, los hombres siguen la suerte del lugar en que viven y no se podía esperar que sus seres se realizaran en una nacionalidad que se frustraba. Así, supimos que cada hombre es en cierta medida del tamaño de su país y que la nacionalidad es un elemento del yo, que el yo individual no se realiza sino a través del yo nacional. Supimos que teníamos una tarea en el “reino de este mundo” (1962a: 71-72)

Los rasgos poéticos de esta descripción son evidentes: “¿Quién sabe ahora de esas horas? Era la tarde limpia, pura como un balazo”.⁶ Se diría que lo histórico es sentido en su meollo mismo por la fuerza impresionante del acontecimiento. Esto, sin embargo, se dio en Zavaleta de un modo diferido, en el juego del olvido y la memoria: cuando escribió que la masa no es heroica, habían pasado ya tres años de abril del 52 (*cf. supra*); sólo después “la memoria de sus ojos” le abriría al horizonte de esta nueva comprensión de la historia. Por eso reescribió Zavaleta –en un tono cuasi platónico, o mejor, cuasi freudiano–: “En determinados aspectos la memoria

6 Añadido de una versión posterior del mismo texto en *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* (*cf.* 1967a: 126).

de mis ojos documenta lo que mi exilio escribe. Recuerdo, por ejemplo, *y ahora sé por qué hubo quienes pensaban que conocer es recordar*, el 9 de abril de 1952...” (1967a: 125 subrayado nuestro).

Recurriendo un tanto libremente a una expresión de Althusser utilizada en relación a la ruptura en el pensamiento del joven Marx, se podría decir que aquí también se trata de una “vuelta a la historia real”, de una “*irrupción de la historia real en la ideología misma*” (Althusser 1987: 67), lo cual no elimina el marco ideológico, pero lo transfigura.⁷ No sorprende que este “descubrimiento” de la “historia real” sea a su vez el descubrimiento de sus actores concretos, las masas bolivianas, marcadamente el proletariado minero boliviano,⁸ pero también del mundo aymara, de su territorio y su pasado, en una interpelación que opera de un modo diferido y retroactivo.⁹

7 Cf. Althusser, “Sobre el joven Marx. (Cuestiones de teoría)”. Debemos aclarar que sólo hacemos una analogía (guardando todas las diferencias) y no un intento de transposición de los argumentos de Althusser al caso de Zavaleta. De hecho, aquí no habría una ruptura entre “ideología” y “ciencia” tal cual quiere Althusser para el caso de Marx (1987: 67).

8 “Del socavón sale un ser mítico, beligerante con lo desconocido. [...] La convivencia con los seres de la muerte se traduce en el exterior en un sentimiento heroico de la vida [...]. Gracias a los mineros sabemos que la vida no es una pacificación o pacto con lo dado y que Bolivia, como todas las creaciones violentas, es un conflicto cuyo ser propio no puede ser más que el conflicto” (1961: 94-95). Nuevamente una concepción heroica de la vida pero de signo distinto: antes la masa no era heroica (cf. *supra*, cap. 1), ahora precisamente ella lo es. Nótese, de paso, la similitud entre esta “imagen” del minero *saliendo* de la mina (“Del socavón sale un ser mítico...”), y aquella de César Vallejo en “Los mineros salieron de la mina” (1988: 146-147).

9 “A principios [...] de 1960 tuve la buena fortuna de iniciar un *redescubrimiento* personal de la absoluta llanura lunar que es propiamente el Kollao o plano del Kolla, amo lejano del altiplano de Tiahuanacu, pero debo reconocer que esta expedición se originó cuando me descubrí, casi como un extranjero, en el muelle de los ingleses, en Guaqui, volviendo del Perú. Entonces pude confundirme con los dioses del pasado y las piedras estupefactas del Kalassassaya pero *sólo después* habría de amar los secos pajonales de Laja [...] así como los poblados aymaras que se niegan a la tolvamera y a los que el Titicaca moja y el limpio viento frota” (1961: 81, subrayados nuestros).

2. Las posibilidades de la comprensión histórica: entre nacionalismo revolucionario y marxismo

Lo que hemos llamado el advenimiento de la conciencia histórica en el pensamiento de Zavaleta Mercado coincide con su adscripción al nacionalismo revolucionario. Es algo que resulta natural, hasta cierto punto, en un momento en el que la historia del MNR parecía coincidir con la historia de Bolivia (1956c), cuando la radicalidad de las masas se hallaba mediatizada por ese partido y por la ideología nacionalista. No es pues un mero decir que el pensamiento de Zavaleta siguió un curso muy cercano al de las masas bolivianas –algo, dicho sea de paso, que formó parte de sus supuestos epistemológicos principales. Así, mientras las masas fueron preponderantemente populistas (hegemonizadas por el MNR), Zavaleta fue un nacionalista radical. Luego, cuando el MNR se fue alejando de las masas y se volvió un partido cada vez más conservador, Zavaleta se radicalizó, acompañando el decurso político del proletariado minero, hasta arribar a lo que él llamaría un “codo de ruptura”: la adopción, esta vez ya integral, del marxismo, algo que sucedió en torno a otro de los acontecimientos principales de la historia de Bolivia: la Asamblea Popular de 1971.

Ahora bien, el nacionalismo de Zavaleta debe entenderse no como un bloque unitario y coherente, sino como un proceso influido por los avatares de la política y la lucha ideológica. Así, mientras los primeros escritos de esta etapa expresan una posición más o menos conforme con la oficial del partido (1956c, 1957a, 1959), a partir de comienzos de la década del 60 Zavaleta emprende una paulatina crítica interna del nacionalismo oficial. En “Soberanía significa industria pesada” (1962b), por ejemplo, inicia su crítica a la política “agrarista y fisiocrática” que estaba adoptando la dirigencia emenerrista; en “Cuadro histórico de las elecciones de Oruro” (1962a), afirma la imposibilidad de un desarrollo capitalista de la revolución y la necesidad de recurrir al socialismo como método de desarrollo. No obstante, en 1964 todavía participa en el gobierno movimientista como ministro de

minas y petróleo, y, entre otras cosas, defiende la reelección de Paz Estenssoro y la candidatura de Barrientos a la vicepresidencia, cometiendo un grave error de apreciación al confundir a este último con la tradición nacionalista del ejército (*cf.* 1964).¹⁰

Estos ires y venires de su nacionalismo, que él reconocía como “desorientaciones ideológicas” que había que esclarecer de continuo (1962a), se someten a una revisión global sólo después del 64, cuando el golpe de Barrientos y el régimen que impuso (autodenominado “Restauración”), dejaban en claro que la revolución –al menos momentáneamente– había fracasado: entonces, con la experiencia del fracaso de la revolución en las espaldas, y alejado de la política directa en su exilio uruguayo, Zavaleta tendría el tiempo y los elementos para realizar un balance y una clarificación de sus posiciones anteriores (incluidas sus críticas internas al proceso de la revolución). *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* (1967a), en efecto, es una reelaboración de todos los escritos anteriores, y un intento más amplio de comprensión del proceso histórico boliviano (prácticamente desde los orígenes republicanos hasta la caída del MNR en 1964).

Con todos estos recaudos, se puede tipificar el nacionalismo de Zavaleta como un “nacionalismo revolucionario de izquierda” (Antezana, 1991: 9), tanto por razones políticas, como por razones teórico-ideológicas.¹¹ En lo político-partidario, por ejemplo, se sabe que militaba en el ala izquierda del MNR (1967b), y que desde temprano se situaba dentro del contexto de un socialismo

10 Para una crítica de las orientaciones políticas de Zavaleta Mercado en este periodo, en confrontación con las de Marcelo Quiroga Santa Cruz, ver Rodas 2010: II, 145-171.

11 En este trabajo tenemos siempre en cuenta que el nacionalismo revolucionario en Bolivia no es sólo la ideología de un partido, sino una suerte de *episteme ideológica*, para usar la clásica caracterización de Luis H. Antezana. La amplitud de esta *episteme* es lo que explica que entre sus “puntas” (“nacionalismo”, por un lado, “revolucionario”, por el otro) puedan darse las combinaciones más diversas. En nuestro caso, sería la condición ideológica de un tipo de nacionalismo tirado hacia la “izquierda”, de una “izquierda nacional” que se diferencia de la “izquierda revolucionaria” (o propiamente marxista) (*cf.* Antezana, 1983: 67-68).

nacional(ista) (1957a) o un “socialismo latinoamericano” (1962a). En lo referente a la construcción de un Estado Nacional boliviano, Zavaleta establece las siguientes precisiones:

Para el caso concreto de este país, la contradicción se ejecutaba [antes del ‘52] entre las clases nacionales [...] y la oligarquía minero feudal. A partir de 1952, prácticamente se arrasa con el poder rosquero y entonces aparecen, compañeros, nuevas y nuevas contradicciones. “Cuanto más fuerte es la lucha de clases –según el apotegma del profesor Gurvitch– menos fuerte es, en su seno, la lucha entre los otros agrupamientos”. Si nosotros invertimos este razonamiento, tenemos una explicación adecuada para las contradicciones internas de la Revolución. Mientras había que resistir a las clases extranjeras, a la oligarquía minero-feudal, no había ciertamente contradicción entre el proletariado y las clases medias, por ejemplo, porque ambos agrupamientos estaban acordes en la realización de un Estado Nacional. Pero a los sectores pequeño-burgueses de las clases medias, les interesa crear un Estado Nacional como un fin en sí mismo, como una meta, en tanto que a los sectores revolucionarios interesa el Estado Nacional como un instrumento para crear un tipo de sociedad que, sin duda, tendrá que ser propiamente socialista (1962a: 73-74).

Se distingue, en la lucha de clases, entre un proceso pre-52 y otro post-52. Esto sirve, entre otras cosas, para diferenciar el nacionalismo de Zavaleta (que es post-52) del nacionalismo de Montenegro (que es pre-52). Así, mientras Montenegro no habla de socialismo ni como meta ni como método de desarrollo, Zavaleta afirma que no sólo el “fin” debe ser socialista, sino incluso el “método de desarrollo”, el método de construcción del Estado Nacional (Ibíd.: 75). Por otra parte, aunque Montenegro había afirmado ya que el materialismo histórico podía utilizarse como método en la elaboración ideológica (que no es lo mismo que método político), pero no como principio, no cabe duda de que infravaloraba el análisis de la composición de clase de la sociedad boliviana (*cf.* Montenegro, 1952; F. Mayorga, 1985). Es por esto que, si bien Zavaleta concordaba con muchas de las críticas de Montenegro al marxismo, se puede decir que llevó –en su etapa

nacionalista— el método marxista mucho más allá que él. Así, mientras Montenegro pensaba que no había que cuidarse mucho de la composición de clase del bloque antioligárquico (pre-52), en Zavaleta es justamente el análisis del movimiento de las clases lo que explica el fracaso del proceso revolucionario:

Operan [las masas] a través del MNR y toman el poder por medio de él pero el comportamiento de las clases nacionales que son nuevas en el ejercicio del poder —el proletariado y el campesinado— es lo que define la suerte posterior de la Revolución. A través de lo que ocurrió con el sindicalismo minero a partir de 1952 es dable ver el grado en que las clases nacionales, que habían logrado hacer un pacto eficaz para tomar el poder, eran tan poderosas como inexperimentadas (1967a: 187).

En efecto, según Zavaleta, el proletariado minero, clase dirigente de la revolución, teniendo prácticamente el poder en las manos, había entregado el aparato estatal a la pequeña burguesía (por medio del acuerdo de “Co-gobierno MNR-COB”). “La consecuencia fue la primacía de las capas medias, de sus mitos, de sus personajes y de sus dobleces, contra las propias características sociológicas de la Revolución” (Ibíd.: 189). Esta situación produjo una política económica errónea, “agrarista y periférica”, acorde con la forma que había adquirido el poder, asociada nuevamente a los intereses del imperialismo (a su división internacional del trabajo), cuando lo imprescindible para la conformación de un verdadero Estado Nacional era desarrollar un proceso acelerado de industrialización de la minería (Ibíd.: 190-192, 195-197). Sólo así “la Revolución se habría aproximado a su lógico camino pero también hubiera tenido que radicalizarse”, con una conducción propiamente proletaria (Ibíd.: 191).¹²

12 Zavaleta pensaba, en efecto, que el proletariado minero había sido la clase dirigente de la revolución. Este es un punto importante de su militancia izquierdista. “Guevara [en cambio] llegó a postular la tesis de que ‘la clase media es la clase dirigente de la Revolución’ lo que no era sino un desarrollo hacia la derecha de lo que había hecho posible Lechín [...]”, es decir, la entrega del poder en manos de la pequeña burguesía por medio del acuerdo

Como se puede ver, la explicación gira en torno al comportamiento y al carácter de las clases, pero más en concreto aún, a la forma de *poder dual* que adquirió el proceso político, o más bien –usando precisiones posteriores del mismo Zavaleta–, al *modo en que se resolvió* el proceso de poder dual:

Parecería que lo natural entonces [dada la hegemonía proletaria] y tal vez lo histórico habría sido que el proletariado, que se organizó en la Central Obrera Boliviana, avanzara sobre el MNR y sobre el aparato estatal pero Lechín prefirió replegar al proletariado y se constituyó lo que se llamó el “Co-gobierno MNR-COB” que era una aplicación, por demás mecánica, de la tesis del poder dual [...] (1967a: 188).

En fin de cuentas se puede decir que los aspectos pequeño-burgueses de la Revolución fueron posibles por la dualidad de poderes que consagró la COB cuando acaso podía anular o expulsar a los grupos reformistas y ser el MNR y, por consiguiente, ser el Estado revolucionario (Ibíd.: 190).

Aquí, el análisis del poder dual resulta todavía rudimentario, carente del aparato teórico necesario, con ambigüedades conceptuales que sólo irán ganando claridad en lo posterior, particularmente en *El poder dual* (1973). En especial, este análisis tiende a confundir o simplemente a igualar la situación de poder dual con el co-gobierno, sin entrar en el estudio de las fases del proceso, ni considerar los grados en que efectivamente ocurrió el fenómeno. De cualquier forma, de todo esto Zavaleta infería el fracaso de los métodos burgueses en la construcción del Estado nacional, y la necesidad de recurrir al socialismo como método para alcanzar ese

de co-gobierno MNR-COB (1967a: 193). Por esto resulta impreciso lo que escribe Rodríguez: “Pero dentro de este deficitario horizonte histórico otro también faltaba a la cita [aparte del indio]: la clase obrera. [...] el descubrimiento y análisis de la centralidad proletaria y su porvenir socialista marcan en los albores de los 70’ la diferencia entre el pensador nacionalista y el marxista” (1989: 118).

fin, de lo cual, a su vez, derivaba la exigencia de una progresión del nacionalismo en esa dirección.¹³

En este contexto, a fines de los años sesenta, se produce un proceso de radicalización hacia la izquierda por efecto de la experiencia guerrillera de Ñancahuazú. El mismo Zavaleta afirmó con posterioridad que “las repercusiones de las experiencias guerrilleras en la formación política del país [fueron] inmensas”, provocando la radicalización izquierdista de las capas medias, especialmente de “la juventud pequeño burguesa de las universidades y colegios” (1973: 497-502). Así, en 1967, a la hora del Che en Bolivia, Zavaleta se encuentra enfrascado en la tarea de organizar la resistencia armada en las ciudades, “sobre la base de las masas del MNR”, como apoyo a la guerrilla que se estaba librando en las montañas. En este mismo contexto, Zavaleta criticaba ya duramente la organización partidaria del MNR y, al parecer, esperaba que el ala izquierda del partido se autonomizara o formara parte del partido propio que la guerrilla intentaba estructurar “alrededor del fusil y de las experiencias adquiridas en la lucha” (1967c: 31-32). Por otro lado, al parecer Zavaleta pensaba que en lo político-ideológico la guerrilla no era exclusivamente marxista-leninista, aunque sí poseedora de una ideología mucho más “sistemática” que la del MNR, siempre “híbrido y sin otra coherencia que la de su ser masivo”. De todas maneras, Zavaleta seguía considerándose “un nacionalista revolucionario boliviano” y asimismo seguía militando en el MNR (1969a: 621).

Como uno de los efectos de esta radicalización hacia la izquierda, devienen aún más “marxistas” los escritos de 1970. En “Ovando el bonapartista” (1970c) es notorio el uso cada vez mayor de categorías marxistas, y aún más en el ensayo “Bonapartismo” (1970d), que constituye un brillante análisis de los regímenes de Juan Domingo Perón, Getulio Vargas y Lázaro Cárdenas desde

13 “[...] el nacionalismo boliviano será llevado por sí mismo, si no lo desvirtúan los grupos alienados [...], a encarar su objeto con métodos socialistas. [...] el socialismo en principio como método y por motivos directamente existenciales; pero lo que existe como método acaba extendiéndose al sistema mismo y así es inútil encubrir el carácter que tendrán finalmente las cosas” (1967a: 209).

el modelo de *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, complementado con Gramsci y su noción de “cesarismo progresivo”:

La distinción de Gramsci, que sigue hablando de cesarismo y no de bonapartismo, es la que nos permite alguna claridad en la materia. El bonapartismo es conservador en cuanto al Estado que se propone pero no en cuanto a muchas de las tareas que cumple que son, por el contrario, netamente progresistas. En última instancia, hay que decir que el bonapartismo es el último esfuerzo por solucionar las contradicciones de la sociedad burguesa en términos finalmente burgueses y el grado de éxito que puede lograr está en relación no con el tipo de gobierno mismo, que al fin y al cabo es sólo una técnica, sino con la sociedad a la que se refiere (1970d: 227).

Por su parte, en *La caída del MNR y la conjuración de noviembre* (1970) Zavaleta llega a afirmar que “el cuadro de la vida política boliviana era [...] tan claro [en 1952] que se podía decir que la realidad era marxista antes de que los políticos aprendieran la doctrina para leer en los hechos” (1970a: 255). Este texto, que es una “Historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia”, recurre no sólo a la idea de determinación por la base o estructura, sino incluso a la de superdeterminación de las superestructuras, que es, como se sabe, un concepto desarrollado por el marxismo contemporáneo (Ibíd.: 329-331).¹⁴ Se diría, pues, que son textos prácticamente marxistas. Sin embargo, y a pesar de este notable desenvolvimiento teórico, quizás fruto de la formación más académica que Zavaleta emprendió en Oxford (1969-1971), sus entrecruces con el nacionalismo son aún muy fuertes. En lo político, todavía confiaba en la posibilidad de un segundo ciclo de la “Revolución Nacional en Bolivia” (1970a: 239), cierto que con las enmiendas pertinentes –la aplicación de métodos socialistas–, pero todavía a partir de los marcos del MNR como partido.¹⁵

14 De hecho, Zavaleta le dedica a Althusser una larga nota de aclaración conceptual (1970: 329).

15 Un documento importante para comprender el desarrollo del pensamiento de Zavaleta (una entrevista concedida por él en marzo de 1971) permite saber con certeza que aún militaba en el MNR por ese tiempo. Entre otras

Entonces, si se acepta aquella idea de Gramsci de que la filosofía real de uno está contenida en la política de uno (1972: 15-16), tendríamos que Zavaleta no logró una “apropiación nuclear del marxismo” (Grebe, 1987) sino después de romper con el partido nacionalista. El mismo Zavaleta ha escrito con posterioridad en referencia a la clase obrera: “estaba en el MNR en la misma medida en que no lograba desprenderse de una visión pequeño-burguesa de la historia y eso tenía su causa en el hecho de que su impulso espontáneo no se había fusionado con el socialismo científico” (1973: 416); y sobre el MNR: “ni en su práctica ni en su teoría ese partido contenía a la ideología del proletariado y, por el contrario, por debajo de una presentación etapista de la revolución exornada con cierta jerga marxista, se revelaban finalidades históricas que eran específicamente burguesas” (Ibíd.: 415).

Pues bien, es en torno a los sucesos de la Asamblea Popular (1971) que Zavaleta rompe definitivamente con el MNR y emprende el camino de una política propiamente marxista, primero participando en la pre-fundación del MIR, y posteriormente

cosas, afirma: “Entre la Revolución Nacional y la Revolución socialista hay la misma distancia que entre el nacionalismo revolucionario y el marxismo leninismo. Se trata de un mismo proceso dialéctico, mutuamente implicado./ Esto quiere decir que si el nacionalismo revolucionario no adopta métodos y formas socialistas no llega a cumplir ni siquiera con las tareas nacionalistas. El intento de realizar las tareas democrático-burguesas con métodos democrático-burgueses ha fracasado en Bolivia precisamente con el MNR. Esta experiencia debe ser cuidadosamente tomada en cuenta por el gobierno actual [de Torres]” (1971a: 41). Adicionalmente, en este momento Zavaleta tenía claro que el MNR debía insertarse “en la izquierda como conjunto”, pues si antes “el MNR era un frente de por sí, ahora debe acostumbrarse a ser parte de un frente”, pero aun así reconocía la jefatura de Paz Estenssoro (Ibíd.: 43). Ahora bien, la imposibilidad de realizar este paso con el MNR hizo que, en el transcurso de los siguientes meses –que son los de la constitución de la Asamblea Popular–, Zavaleta dejara el partido y entrara en contacto con los grupos de izquierda que organizarían la pre-fundación del MIR (Cf. Peñaranda-Chávez, 1992: 37-38). De hecho, a comienzos de junio del mismo año (1971), Zavaleta escribía una carta pública (“Sector progresista del MNR se integró al MIR”) comunicando su decisión y convocando a sus compañeros de “la izquierda del MNR” a que hicieran lo mismo (cf. 1971b).

afiliándose al PCB.¹⁶ Nuevamente su análisis posterior de los sucesos históricos-políticos nos sirve para comprender el proceso de su propio pensamiento:

Las masas mismas tuvieron que fracasar apoyando soluciones burguesas para las tareas democrático-burguesas. Sólo después de la gran frustración colectiva que fue la experiencia del nacionalismo revolucionario, sólo después de la ruptura del aislamiento obrero a que dio lugar la fase final de dicha experiencia, se estaba en

16 Según Peñaranda-Chávez (1992: 37-55), Zavaleta participó en la constitución del Comité de Integración Revolucionaria del MIR (CIR-MIR), y fue el sistematizador de su concepción. El CIR-MIR “fue un resultado del proceso de politización intensa de las universidades desde fines de la década del 60 y principios del 70, también fue el producto de la radicalización de los miembros del PDCR, quienes lograron encontrarse y fusionarse en una única voluntad política con los miembros del Grupo Espartaco, con los marxistas independientes y con personalidades del MNR [Zavaleta entre ellos]” (:38). Los puntos salientes del programa político-teórico del CIR-MIR, del cual Zavaleta habría sido su sistematizador, son los siguientes: “a) Bolivia marcha hacia la construcción del socialismo, previo un proceso de liberación y una etapa nacional y popular vanguardizada por el proletariado. b) *El nacionalismo revolucionario es impotente para resolver los problemas del país [...]*. c) La ausencia de un instrumento político revolucionario y de un programa coherente están dificultando las perspectivas del proceso revolucionario. d) *Debemos construir el programa revolucionario utilizando el marxismo leninismo como teoría científica de análisis y marco general de referencia*. e) Debemos construir el instrumento revolucionario cristianos y marxistas, que en última instancia canalice la violencia de las masas hacia una insurrección popular (Documento de constitución del CIR-MIR, 25/V/71)” (Ibíd.: 38-39, subrayado nuestro). Comparadas estas afirmaciones con las de unos meses atrás, es notorio cómo la ruptura no sólo política sino teórica con el nacionalismo se produce en este lapso, que es el de la constitución de la Asamblea Popular. Por otra parte, sería importante anotar que asimismo la ruptura posterior con el MIR (1972), la planteó Zavaleta como una negativa a recaer en la ideología nacionalista, tendencia que él constataba en un último documento del MIR en cuya redacción ya no había participado: “[...] escribió [en su exilio chileno] un documento titulado “Contra la estrategia nacionalista del MIR” intentando definir como marxistas-leninistas sus diferencias respecto al MIR residente en Bolivia al que consideraba nacionalista” (Peñaranda-Chávez, 1992: 55-70). La militancia en el PCB se producirá más tarde, aparentemente en 1978.

condiciones de proponer un programa socialista que expresara la movilización socialista asimismo, de los sectores avanzados de la masa. Eso fue la Tesis de la COB [1970], cuya validez es sin duda incomparablemente mayor a la que tuvo en su tiempo la Tesis de Pulacayo (1973: 438).

Entonces, tratándose del pensamiento de Zavaleta también habría que decir que sólo a partir de la experiencia de la Asamblea Popular estaba en condiciones de proponer una teorización propiamente marxista de la historia y la sociedad bolivianas. El primer resultado de este esfuerzo será precisamente *El poder dual*, escrito entre 1972 y 1973.¹⁷

17 Todo esto sin descontar los cruces entre nacionalismo y marxismo que sobrevivirán en la obra de Zavaleta, tal como ha puesto de relieve Luis H. Antezana (1991: 12-13).

SEGUNDA PARTE
Marxismo
ortodoxo-marxismo crítico

Lo expuesto hasta aquí se puede considerar una descripción del proceso de desarrollo ideológico de Zavaleta Mercado desde sus primeros escritos hasta su “apropiación nuclear del marxismo” como teoría de la explicación social. Como ha escrito Tapia, todo este periodo se caracteriza por el “desarrollo de la conciencia nacional, es decir, el aspecto ideológico, la necesidad de explicar la historia en consonancia con un proyecto nacional”; el intento zavaletiano de producir ciencia social, en cambio, estará presidido por un uso sistemático de la teoría marxista de la sociedad (Tapia, 1987: 117-118).

En esta segunda parte estudiaremos los esfuerzos teóricos de Zavaleta por producir, a partir del marxismo, un conocimiento adecuado a la sociedad boliviana, problematizando el marxismo clásico, construyendo categorías nuevas cada vez más propicias para el análisis de formaciones sociales abigarradas, hasta proponer una versión particular del marxismo, muy cercana a una “teoría local”.¹

Sobre la base de ciertos ejes temáticos tomados como criterios de lectura –particularmente desarrollos sobre la teoría base/superestructura, sobre la naturaleza de las relaciones estructura/

1 Ha sido Luis H. Antezana el que ha propuesto la idea de una “teoría local” en el último período de la obra de Zavaleta (1991: 8-9, *passim*).

sujeto, y sobre problemas más propiamente epistemológicos–, distinguimos dos momentos en el marxismo zavaletiano: (i) el que, partiendo de *El poder dual* (1973), incluiría gran parte de los ensayos de la década del 70, desde “Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 en Bolivia y las tendencias sociológicas emergentes” (1974a), hasta por lo menos las “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)” (1977); (ii) el que asomando a partir de “Las formaciones aparentes en Marx” (1978a), estaría desarrollado sobre todo en los ensayos de la década del 80, y con especial complejidad en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1984a).²

En cuanto a sus relaciones con los sucesos histórico-políticos del país, se puede ver que mientras el primer período está vinculado con la derrota de la Asamblea Popular (1971) y se desarrolla durante lo que Zavaleta llama la “fase militar-burguesa” del Estado del 52 (1974a: 700), es decir, durante el septenio de Banzer en su exilio mexicano, el segundo, en cambio, está marcado por la crisis social de fines de 1979 y por todo lo que ésta trajo consigo –particularmente “la efectiva alianza obrero-campesina, prácticamente inédita en la historia de Bolivia, por un lado, y, por otro, la ‘democracia representativa [...] convertida en una ambición de masa’”

2 Antezana ha escrito que el período “donde ya practica, se diría, un ‘marxismo ortodoxo’, *culmina* con la publicación de *El poder dual* (1974)” (1991: 9, subrayado nuestro). Asimismo, según Lazarte, “aunque la diferencia sea sólo de dos años entre la conclusión del Poder dual y [...] “La revolución Democrática...”, que data de 1974, sin embargo el horizonte teórico en el que emergen es simplemente otro” (1988: 9). Respecto de esto último habría que aclarar que propiamente *El poder dual* se concluye en diciembre de 1973, si es que atendemos a la fecha de su posfacio “Notas sobre la democracia burguesa, la crisis nacional y la guerra civil en Chile”, lo que lo separaría sólo unos meses de “La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes”; de otro lado, el mismo “Prologo a la segunda edición” es de octubre de 1976. Habría que preguntarse, pues, si *El poder dual* mismo no es un texto desigual, y por otra parte, si efectivamente es tan nítida su separación respecto de los ensayos posteriores de la década de los 70. Más adelante exponemos las razones por las que, aun aceptando que existen diferencias importantes, consideramos una cierta continuidad entre estos escritos (*cf. infra*).

(Antezana, 1991: 23)–, lo que quiere decir un período desarrollado durante la fase de “disolución hegemónica de 1952” (1983d: 115).

Esto marca a su vez la predominancia de los temas tratados: en los escritos de la década del 70 sobresalen los temas obreros y particularmente “la elaboración en principio de una teoría del Estado de la clase obrera, sobre todo a partir de las discusiones acerca del poder dual” (1974a: 725-726), y también los temas sobre fascismo, dictadura y luchas antiimperialistas en América Latina, en tanto que, en los escritos de la década de los 80 predominan la “discusión sobre la democracia” (1983d: 124 ss.) y la autocrítica según la cual “la idea del campesinado como clase receptora y del proletariado como clase donante, por ejemplo, no sigue sino un lineamiento dogmático” (1984a: 152). Es en estos últimos escritos, por otra parte, donde ganan carácter conceptual las nociones más originales del pensamiento zavaletiano, tales las de “momento constitutivo”, “crisis como método de conocimiento”, “acumulación en el seno de la clase (o masa)”, “democracia como autodeterminación de las masas”, “formación social abigarrada”, “ecuación social o eje”, “óptimo social”, etc., si bien algunas pueden perseguirse desde antes.

De todas formas, el pensamiento de Zavaleta Mercado es un complejo teórico de repeticiones, enriquecimientos, rectificaciones e innovaciones, lo que hace dificultosa la tarea de determinar los momentos clave de su progresión intelectual. En parte se debe ello a que cuando se producen innovaciones o rectificaciones importantes, inmediatamente no se desarrollan todas las consecuencias, lo que propone, en algunos casos, problemas de congruencia. Al respecto debe recordarse (como se lo ha hecho ya varias veces) que la de Zavaleta es una obra no sistemática: además de ser ensayística en un grado considerable, tenemos apenas los borradores de lo que debía ser un estudio de largo aliento sobre la historia boliviana, *Lo nacional-popular en Bolivia* (1984a), que sólo cubre una parte de su plan original.

Pero lo que se han llamado las “densidades conceptuales” zavaletianas no se deben sólo a ello, sino que forman parte de su mismo estilo de pensar, que es de búsqueda conceptual y teórica,

y no sólo de aplicación sociológica. Además, Zavaleta era un pensador “histórico” y no un pensador “sistemático” o, como dice Zemelman, “un estudioso que no está tan preocupado de las teorizaciones [o de la absoluta coherencia *formal* de sus teorizaciones] como de la historicidad de sus aseveraciones”. O sea que se trataría de un filósofo en el sentido de Gramsci, es decir, un “intelectual que trabaja en la perspectiva de un compromiso político”, por lo que “sus análisis constituyen intentos por captar una realidad en su compleja concreción histórica para poder definir, a partir de ella, las opciones de desarrollo que se contienen en un momento de la historia” (Zemelman, 1989: 177-178).

Por todo ello, la división que proponemos no implica propiamente saltos o cortes. Hay ciertamente cambios o giros en la obra de Zavaleta, pero también continuidades. Esta manera de plantear las cosas es inevitable toda vez que se presupone, operatoriamente, la unidad “obra” sobre la base de un “nombre de autor”. En estos casos, lo que en realidad se hace es un trabajo de comparación textual, siempre limitado, hipotético. En lo más específico, es por eso que usamos las nociones “marxismo ortodoxo” y “marxismo crítico” vinculadas por un guion, pues si bien el marxismo de Zavaleta se hizo cada vez más “creativo”, plantear este complejo textual como el *tránsito* de un “marxismo ortodoxo” a un “marxismo crítico”, como predominantemente se ha hecho, nos parece inapropiado. En cierto sentido, el marxismo de Zavaleta fue desde el inicio *ortodoxo y crítico* a la vez, lo que significa que entendió el marxismo como un *programa de investigación* y no como una teoría cerrada.³

3 En el sentido de Lakatos, un *programa de investigación* supone un núcleo duro, ortodoxo, se podría decir, y una heurística positiva sometida al proceso de la crítica (cf. Lakatos 2010). En nuestro trabajo usamos la noción de Lakatos en un sentido lato, dado que en su sentido estricto está pensada más bien para las ciencias duras; por otra parte, no compartimos la forma en que eventualmente Lakatos extrapola sus criterios hacia las ciencias sociales y humanas: en particular, estamos en desacuerdo con su opinión de que el marxismo y el psicoanálisis serían “programas regresivos”. No es éste el lugar para desarrollar una crítica detallada, pero al menos se puede hacer notar que sus evaluaciones sobre el tema son apresuradas y superficiales.

CAPÍTULO III

El poder dual y los primeros esbozos de una epistemología de la crisis

El poder dual (1973) es el primer escrito categóricamente marxista de Zavaleta. Como haciéndolo saber, escribe al comienzo del prólogo a la primera edición: “Servimos en el marxismo a la realidad, es decir, al mundo objetivo, a las clases sociales y su conjunto material, a la escala de su desarrollo y al momento de su desarrollo” (1973: 369). A partir de ello se pueden hacer algunas precisiones iniciales. En primer lugar, en lo que se podrían llamar los rasgos de una ontología social, la realidad son “las clases y su conjunto material” y “la clase son los hombres que la componen, sus organizaciones, sus dirigentes” (Ibíd.: 446). Veremos cómo, eso que parece una obviedad, tiene su importancia, particularmente para marcar las distancias que separan a Zavaleta de los desarrollos estructuralistas del marxismo, que en otros aspectos han influido notablemente en su pensamiento. Por otro lado, la idea de que el marxismo analiza situaciones concretas, de que tanto los problemas (teóricos y políticos) como los métodos de su interpretación y solución han de ser dados por la realidad misma, de que el único modo de conocer la realidad es transformándola, en fin, de que “el marxismo es una guía para la acción y no una *summa theologica*, como se dice” (Ibíd.: 460), en lo que podrían considerarse una suerte de prolegómenos epistemológicos.

1. Correspondencia diferida entre base y superestructura

El poder dual es un análisis de situaciones concretas de clase y de su conjunto material, y más específicamente, del “*status* de poder consiguiente a la insurrección de abril de 1952 y la gloriosa historia de la Asamblea Popular en 1971, así como los hechos chilenos posteriores al triunfo de Allende”, estudiados “a la luz de la teoría del poder dual elaborada por Lenin y Trotsky en torno a la experiencia rusa” (Ibíd.: 369). Según Zavaleta, la teoría del poder dual vendría reclamada por los problemas que plantea la realidad misma, pues,

si se considera que en estos países se da el caso de que en casi todos ellos hay una gran cantidad de problemas burgueses, nacionales y agrarios no resueltos, y si se tiene en cuenta a la vez que los intentos de resolver tales cuestiones burguesas desde un poder igualmente burgués y con métodos burgueses han fracasado hasta ahora en todos los casos, se verá que la proximidad entre los dos tipos de revoluciones [la burguesa y la socialista] no es por ninguna razón una imposibilidad en la América Latina. Tampoco su entrecruzamiento o imbricación, por consiguiente (Ibíd.: 375-376).

Este fenómeno de “dos poderes, dos tipos de Estado que se desarrollan de un modo coetáneo en el interior de los mismos elementos esenciales anteriores” (Ibíd.: 378), es el que se habría producido en la Rusia de 1917, resolviéndose en favor de la movilización socialista. Los casos latinoamericanos mencionados, la revolución de 1952 y la Asamblea Popular de 1971 en Bolivia, así como la conquista del gobierno por la Unidad Popular en Chile en 1971, serían “situaciones homogéneas o vecinas de la dualidad de poderes en Rusia de tal suerte que la deliberación del asunto es sencillamente inevitable” (Ibíd.: 376). Adelantando conclusiones de Zavaleta, en ninguno de esos casos se habrían producido situaciones de poder dual en sentido estricto, sino a lo sumo “embriones” o situaciones de tránsito hacia una futura dualidad de poderes, por distintas razones que no vamos a analizar en detalle (la falta de un partido obrero hegemónico en Bolivia, las características del decurso estatal chileno, etc.). Aquí lo que interesa estudiar, más

bien, son los supuestos teóricos generales de esta concepción, tanto de la teoría general de la dualidad de poderes, como de su funcionamiento en el análisis de casos concretos, la dualidad de poderes en Bolivia, y la cuestión de la dualidad de poderes en Chile.¹

Se podría tomar como punto de partida la afirmación de que “la dualidad de poderes corresponde a la zona de la superestructura” (Ibíd.: 396), de que es un “episodio de la instancia superestructural, de su mutación jurídico-política” (Ibíd.: 390). Como iremos viendo, esto supone una versión específica de la teoría base/superestructura, que contiene como uno de sus conceptos centrales el de la autonomía de lo político.

En primer lugar, Zavaleta comienza estableciendo la distinción ya clásica entre los conceptos de “modo de producción” y “formación social”: mientras el primero se refiere a un modelo abstracto de base económica (lo que Marx llamaba “media ideal”), el segundo hace referencia a estructuras económicas complejas concretas (formación social inglesa, formación social boliviana, etc.).² Entonces,

aunque no hablamos ya de un modo de producción capitalista o de un modo de producción feudal como formas puras sino con fines académicos, como modelos, sin embargo hablamos al mismo

1 Para una descripción más concreta de las posiciones de Zavaleta en torno al tema del poder dual en el contexto de las discusiones del momento, se puede consultar: Strengers, 1992: 233-240, 249-251. Según Strengers, Zavaleta “representa el punto de vista mirista [...], y del cual él mismo es probablemente el autor intelectual. El piensa que la Asamblea Popular era un soviét, pero que no había cuestión de una verdadera situación de poder dual: a lo mejor estaba dada en forma embrional” (1992: 233).

2 Se podría aclarar que aquí Zavaleta restringe estos conceptos al nivel económico, a diferencia de otros autores que los emplean para denotar la totalidad social. Esto ha dado lugar a un debate complejo y extenso sobre el estatuto teórico de estos conceptos, recogido principalmente en Luporini-Sereni, 1978. En el mismo Zavaleta se producirá una variación del contenido conceptual de estos términos, sobre todo en sus últimos trabajos (cf., por ejemplo, 1984a: 230-231); según nuestro parecer, esto tiene que ver con la creciente importancia del concepto de “totalidad” en el pensamiento de Zavaleta, prácticamente ausente en *El poder dual*.

tiempo de Estado esclavista, Estado feudal, Estado capitalista, etc. ¿Es que los mencionamos también como meros modelos? Se supone que tales designaciones se fundan, en principio a lo menos, en una correspondencia de la superestructura jurídico-política con el modo de producción al que pertenece. Pero, puesto que se ha resuelto que la formación social es lo real y el modo de producción el modelo, ¿significará eso que hay una superestructura “pura” (no compleja) basada en una formación social impura, compleja de por sí? (Ibíd.: 407).

La respuesta congruente es *no*, “debe haber un Estado complejo pertinente” (Ibíd.: 409). Habrían, pues, dos niveles de análisis: el de la *media ideal* (nivel abstracto), y otro intermedio (menos abstracto) referido a realidades sociales históricamente determinadas. Así, en el caso de la *media ideal*, cuando se sostiene que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político e intelectual de la vida en general” (Marx, 1981: 182), lo que se postula, en términos de modelo teórico abstracto, es que a un *tipo general* de modo de producción (capitalista digamos) debe corresponderle un *tipo general* de Estado o superestructura. Ahora bien, esto ocurriría de un modo complejo en la realidad, y en este sentido el mismo Marx había aclarado que “la observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción” (Marx, 1974: 25). Esto supone un problema epistemológico –que Zavaleta denominará después el problema de la subsunción en situaciones concretas, o sea, el problema de la relación entre la *media ideal* y las realidades sociales concretas– que en *El poder dual* no está tematizado explícitamente.³

3 Cf. “Notas sobre la teoría marxista del Estado y las clases sociales y el problema de la subsunción en situaciones concretas” (1981h). Los problemas epistemológicos comienzan a abordarse en la obra de Zavaleta propiamente a partir de los escritos de 1975. En relación a la “media ideal”, Antezana distingue dos modelos epistemológicos en el pensamiento de Zavaleta, ambos de los cuales, “asumen, de partida, la distancia entre la ‘media ideal’ y las sociedades concretas. Pero, como veremos al detallarlos, el *modelo de*

Así, sin tratar aún los problemas epistemológicos que esto conlleva, Zavaleta escribe:

Por cuanto toda formación social implica un desarrollo desigual, combinado, híbrido o mixto de la base económica, por consiguiente, en todos los casos es siempre una formación social de transición [...]. ¿Cómo se expresa esta convivencia dificultosa no sólo de modos de producción y hasta de fases históricas como también de las clases que los contienen, en la vida del Estado? La explicación es sabida: porque no hay una correspondencia lineal entre la base económica y la superestructura jurídico-política. La desarticulación aparente entre una zona y la otra, el hecho de que el Estado esté casi siempre por delante o por detrás de la base económica no demuestra su separación sino el modo diferido de su correspondencia. Es la búsqueda de una correspondencia y la existencia real de una correspondencia sólo circunstancial; pero esta falta de adecuación no puede confundirse con un fracaso en la determinación económica en la ultimidad histórica. La autonomía de la superestructura debe fracasar finalmente como autonomía y ser sometida por su causa final, que es infraestructural (1973: 407-408).

Lo de la correspondencia diferida sería una constatación de hecho. Zavaleta aduce algunos casos históricos. En Inglaterra, por ejemplo, donde se habría dado el modo de producción capitalista en estado casi puro, tendríamos un aparato estatal complejo (con reminiscencias monárquicas). En Francia, en cambio, “donde la formación social tuvo que considerar la supervivencia de la pequeña producción agraria, sin embargo el aparato estatal se hizo más formalmente burgués” (Ibíd.: 411). Por otra parte, en América Latina, “Chile demuestra que, en un país atrasado, que acumula prácticamente todos los indicadores que corresponden a la noción del subdesarrollo [...], sin embargo el Estado puede ser un aparato bastante moderno, aunque la estructura económica y social siga siendo subdesarrollada” (Ibíd.: 456).

la irradiación es, ciertamente, más lineal, prácticamente deductivo, diría, que el *modelo de la intersubjetividad*, en relación a la media ideal” (Antezana, 1991: 72 ss).

La correspondencia diferida supone, entonces, una autonomía relativa de las superestructuras, es decir, una cierta capacidad de desarrollo autónomo de las mismas, lo cual implica que no serían simples epifenómenos de la base económica, sino *realidades* con una eficacia propia de “acción de retorno” (que es a lo que en general se llama “sobredeterminación”). En este modelo no se desplaza pues el supuesto de la determinación de la base económica, sino que se sostiene que ésta (la relación de determinación) debe enjuiciarse en el *largo plazo* –y a esto se referiría la “ultimidad histórica” o la “determinación en última instancia”: “Se sabe en cambio que, si el análisis estanca su objeto en el momento de la coyuntura (no en el largo plazo o totalidad del análisis del tiempo), la superestructura no siempre está en el mismo nivel de desarrollo que la base económica” (Ibíd.: 458).

Tendríamos los siguientes elementos básicos de esta concepción: (i) el concepto de una correspondencia diferida entre base y superestructura, (ii) la noción de autonomía relativa de las superestructuras que se sigue de ello, (iii) el concepto de sobredeterminación de las superestructuras sobre la base que esto implica y, (iv) el supuesto de la determinación de la economía en última instancia. Iremos viendo ahora cómo se interrelacionan estos elementos y cómo se conectan con la temática del poder dual.

Por lo pronto [...] ha de decirse que la forma del poder político está sin duda señalada, condicionada y determinada por el tipo de complejidad de la formación social, por su modo de combinación o articulación interna. Esto sin duda vale de un modo considerable para lo que podemos llamar el Estado subdesarrollado, es decir, el Estado que corresponde al capitalismo dependiente. Cada formación social tendrá así una clase de determinación particular, según las variaciones de su entrecruzamiento entre los modos de producción, pero también cada Estado tendrá en la superestructura, un modo característico de recibimiento de la determinación. Finalmente, cada superestructura desarrollará una diferente capacidad de réplica o retorno. A reserva todo ello, como es natural, de ser una obiedad total (Ibíd.: 409).

Entonces, puesto que se trata de *formaciones sociales*, de complejidades concretas que pueden articularse de distintos modos, se trataría siempre de “casos específicos de acumulación, articulación, determinación y sobredeterminación. Son los que no conocen la historia los que se aficianan a los modelos puros” (Ibíd.: 409). Esto apunta a un tratamiento sociológico e histórico de los temas, mientras que aquello de ser todo esto una obriedad total sugiere que se consideran los problemas teóricos ya resueltos en lo básico. Volveremos sobre esto.

En todo caso, es notorio que Zavaleta se está oponiendo, ya desde ahora, a las versiones economicistas y mecanicistas del marxismo, cuya base según él es –citando a Engels– “la vulgar concepción antidualística de la causa y el efecto como polos rígidamente opuestos, la total omisión del concepto de interacción”, y “cuyo resultado final no podía ser sino la supresión o la postergación de la política” (Ibíd.: 450-451). En cambio, en el texto que estamos estudiando, el concepto de autonomía de lo político está en la base del análisis de las situaciones de poder dual.

Tenemos pues una doble autonomía del Estado. De un lado, su autonomía relativa respecto de la base económica; por el otro, la que se produce respecto de la propia clase dominante en el seno del Estado capitalista avanzado. Para el marxismo, la superestructura jurídico-política debe corresponder al grado de desarrollo de las fuerzas productivas; pero si el poder político sólo fuera el fenómeno de la base económica, si sólo la expresara mecánica y automáticamente, no habría necesidad de la revolución o la revolución ocurriría de hecho. La réplica o retorno de la superestructura sobredetermina a la base económica y acelera el desarrollo de las fuerzas productivas pero su eficacia depende del momento histórico, que da mayor o menor validez a una región determinada de la estructura social (Ibíd.: 448).

Según Zavaleta, en el caso de la Revolución Rusa, el desarrollo de las fuerzas productivas dio lugar a que las clases que se enfrentaron desarrollaran su fisonomía como clases, pero no explicaría la “peculiaridad esencial” de aquel suceso revolucionario,

“porque la lucha se perdió y ganó respectivamente no en la base económica sino en la zona de la superestructura, en el campo de la política librada como autonomía” (Ibíd.: 411). Por otra parte, una vez obtenido el poder político, desde éste se pudo transformar una base económica que había quedado rezagada con relación a él; de ahí la definición de lo que es una política económica: “la práctica del poder del estado en el ámbito de las relaciones de producción”, es decir, la sobredeterminación de la economía por la política (Ibíd.: 459).

Entonces, queda claro que la eficacia de la sobredeterminación dependería de los momentos históricos, y por eso “es una petición de principio el saber que la réplica de la superestructura no es siempre posible en la misma medida en todos los momentos” (Ibíd.: 409). Esto está hablando de un análisis superestructural de coyunturas significativas:

Es algo que se refiere al “tiempo” de un Estado: el período de la determinación no puede ser fijado en relación con el momento actual o incidente o coyuntura sino en consideración de toda una fase histórica. Por el contrario, la sobredeterminación pertenece a los períodos o momentos excepcionales de una sociedad (Ibíd.: 458, n.215).

Zavaleta propone pensar estos momentos excepcionales de una sociedad en términos de “*crisis*”. De hecho, *El poder dual* es un análisis de las crisis de 1952 y 1971, en el caso de Bolivia, en el intento de explicar por qué el decurso superestructural no pudo seguir el camino de una transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista, toda vez que hubo al menos figuras cercanas a la dualidad de poderes en sentido estricto; y en el caso de Chile, un análisis de las dificultades de un poder político (el de la Unidad Popular en tiempos de Allende) para sobredeterminar su base económica en términos socialistas.

De ahí el potencial epistemológico de la crisis como “nudo principal de una situación”, susceptible de un análisis fundamentalmente superestructural, que a su vez puede revelar las estructuras profundas de una sociedad, pues,

así como es tan aconsejable analizar las formaciones sociales en el momento de las relaciones de producción [...], así también el verdadero conocimiento de dichas relaciones de producción no se produce con éxito sino en su crisis, como si no se pudiera conocer la vida sino en la fase de su enfermedad o peligro. Es en la crisis donde entran en funcionamiento todas las fuerzas de una sociedad, todos sus aspectos y resortes fundamentales [...] (Ibíd.: 516).

Nada de esto es muy novedoso, pues el concepto de “crisis” en las ciencias sociales proviene ya de Marx (Habermas, 1973: 16), mientras que en Lenin tenemos que la situación de “crisis” desempeña un papel revelador de la estructura y de la dinámica de la formación social (Althusser, 1987: 81). De cualquier forma, ya desde ahora vemos operando en el pensamiento de Zavaleta Mercado la temática de la crisis en un doble nivel: uno que se podría denominar ontológico, como momento en el cual la sobre-determinación en una sociedad es más eficaz; otro, epistemológico, como momento en el cual una sociedad es susceptible de ser mejor conocida.

Ahora bien, no obstante todo lo anterior, algunos califican este marxismo como “ortodoxo” (Antezana, 1991: 9), como un marxismo cuyo “tratamiento es el de la exégesis e instrumentalización en el análisis de situaciones concretas” y que supone que “sólo contiene problemas en su puesta en acción” (Lazarte, 1988: 5), o finalmente, como un marxismo que aún no ha emprendido la crítica de sí mismo, es decir, su autocrítica teórico-epistemológica (Tapia, 1987: 118). Hasta cierto punto esto es cierto, y el mismo Zavaleta lo sugiere cuando habla de ciertos aspectos de teoría como de una “obviedad total”. “Por ello –escribe Lazarte– se explica que la bibliografía esté dominada por los clásicos en sus textos clásicos y que la referencia a algunos autores contemporáneos sea irrelevante” (Lazarte, 1988: 9-10). Esto último es claramente una exageración. No sólo no es cierto que de Gramsci sólo le interesen “algunas ideas no muy novedosas respecto al partido” (Idem.), sino que Lazarte pasa por alto la influencia de Althusser, que revisamos a continuación.

2. Estructura e historia: ¿althusserianismo en el análisis filosófico?

En uno de los pasajes más explícitamente filosóficos de *El poder dual*, dedicado al tema de la autonomía del Estado respecto de la clase dominante, es decir, a la construcción de una burocracia independiente o de un “aparato estatal que, sin representar directamente a ninguna de las fracciones, sin embargo las sirviera a todas en su conjunto” (1973: 454-455), se lee lo siguiente:

Con este proceso, el estado capitalista avanzado adquiere una autonomía relativa cada vez mayor no sólo en relación con su base económica [...] sino en relación con las propias clases dominantes. Las características de la burocracia moderna que Weber describe creando “un sistema prácticamente indestructible de relaciones de autoridad”, por ejemplo, son las que corresponden a este aparato, que, sirviendo finalmente a los intereses de una clase, y obedeciendo en último término a la determinación económica de la base, sin embargo tiene un conjunto de mediaciones que responde a la autonomía relativa de las instancias de la estructura, que ha sido estudiada tanto en su aspecto filosófico general como en el especial. [Y añade en nota]: Sobre todo en Althusser (Ibíd.: 451-452).

Pareciera que para Zavaleta los problemas teóricos del marxismo estuvieran resueltos en el tratamiento althusseriano de los mismos. Pero ¿qué significa esto?, ¿qué grado de “althusserianismo” está indicando esta referencia, supuesto que, como veremos, Zavaleta no es un althusseriano sin más? Lo pertinente será discriminar aquellos aspectos del marxismo estructuralista que son compatibles y aquellos que no lo son con este período del marxismo zavaletiano.

Aquí no se dice más al respecto, pero los trabajos de Althusser que se citan son *La revolución teórica de Marx* e “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. Por otra parte, si bien las restantes menciones a estos textos son escasas, se refieren a dos cuestiones específicas: primero, al concepto de “sobredeterminación” que, según Althusser, expresa el rasgo más profundo de la dialéctica

marxista; y segundo, al papel central del Estado (o de las superestructuras en general) en la reproducción de las condiciones de producción, función cumplida en gran medida por los “aparatos ideológicos del Estado” (cf. *Ibíd.*: 447-448, 521-523).⁴ Veamos lo que estos elementos teóricos traen a colación.

En primer lugar, la distinción absoluta entre la totalidad marxista (“un todo complejo estructurado ‘ya dado’”) y la totalidad hegeliana (“totalidad expresiva”), siendo que esta última supone que el todo del que se trata es reductible a un principio de interioridad único (Althusser, 1987: 160-171). En otras palabras: “si se debe hablar de estructura y no, simplemente, de totalidad, ello se debe a que el todo social se organiza en niveles de independencia relativa e irreductible. Estos diferentes niveles no se dejan relacionar en un principio interno único del que serían ‘la expresión’, tanto si este principio es espiritual (y calificado como ‘hegeliano’) o material (‘monismo’ de Plejanov)” (Glucksmann, 1971: 34). De aquí provendrían: (a) el concepto de “estructuras regionales” inscritas en un lugar definido de una “estructura global” (Althusser, 1978: 197ss.); (b) el concepto de una “estructura dominante”, y por lo tanto, de “estructuras subordinadas”, “condición absoluta que permite que una complejidad real sea una unidad” (1987: 169); y (c) el concepto de “causalidad estructural” –distinto del todo de los conceptos de causalidad concebidos por la filosofía clásica: causalidad mecánica (Descartes), causalidad expresiva (Leibniz, Hegel)–, que permitiría pensar la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante (1978: 201-204). Todo esto se complementaría con el doble concepto de dominancia, que corresponde a la doble naturaleza de la estructura articulada en “niveles” de relativa independencia y a la vez como un todo: (a) el concepto de “papel dominante” de una cualquiera de las instancias, algo que depende del momento histórico del que se

4 Tanto la noción de “instancia” como la de “sobredeterminación” fueron introducidas en el marxismo por Althusser y su escuela en la década de los 60, términos éstos originalmente pertenecientes a la teoría psicoanalítica y la lingüística (cf. Althusser, 1987: 81, 171; Labica-Bensussan, 1985: 597-599).

trate; y (b) el concepto de “papel determinante” en última instancia de la estructura económica, que decidiría cuál de las estructuras regionales jugará el “papel dominante” (1987: 177).

Aunque Zavaleta asume algunos de estos desarrollos del marxismo estructuralista (el concepto de “sobredeterminación”, la idea general de la sociedad como estructura de estructuras o “instancias” relativamente autónomas, el doble concepto de dominancia, la idea de los “aparatos ideológicos del Estado”), no se puede decir lo mismo de ciertas cuestiones más particulares que, no obstante, otorgan su especificidad al althusserianismo clásico. Y esto por dos razones: porque no se mencionan ni se asumen explícitamente en los textos que estamos estudiando, y porque, implícitamente, son incompatibles con los desarrollos más propios del marxismo zavaletiano –tales, sobre todo, el antihumanismo, el antihistoricismo y el teoricismo althusserianos.⁵

Así, mientras la tendencia teoricista en el Althusser clásico implica una cierta ausencia de la lucha de clases (Sánchez Vásquez, 1983: 11-13), en Zavaleta es la cuestión clave: por una parte, “es el ritmo objetivo de la lucha de clases lo que define el tipo de relación entre la base económica y la superestructura política, en la situación concreta” (1973: 393); por otra, en relación al Estado, Zavaleta considera que éste no es sino “la manifestación final de la relación entre las clases”.⁶

Lo que Zavaleta emprende en la gran mayoría de sus textos, desde *El poder dual* hasta “Las masas en noviembre” y *Lo nacional-popular en Bolivia*, son estudios de tipo histórico-político, o de historia social, antes que cualquier forma de análisis estructural. Esto se ve, por ejemplo, en su concepción de los sujetos históricos y de su constitución, la cual vendría dada no sólo por su colocación en

5 Aquí nos referimos al Althusser “clásico” de *La revolución teórica de Marx* y de *Para leer El Capital*. Al respecto, se debe subrayar que el propio Althusser sometió a autocrítica aspectos cuestionables de su primera teorización, en varios momentos sucesivos (cf. Althusser 2003, 2008), de lo cual resulta que su obra es más compleja de lo que habitualmente se supone.

6 Esta última cita está tomada del “Prólogo a la segunda edición” de *El poder dual* (Siglo XXI Editores, 1977, 2da ed.), prólogo que no se recoge en la *Obra Completa* de Plural Editores.

la estructura, sino además por su devenir interno, por su historia como clase:

Las masas se organizaron fácilmente en torno a la Asamblea [Popular en 1971] porque tenían a la mano la memoria de haberse organizado en 1952 en torno al poder de la COB. [...]

Aquí, como volverá a ocurrir después, ya dentro del régimen fascista, operó la acumulación de la clase: aquello se explica porque utilizaba sus experiencias anteriores; no necesitaba de mucho tiempo para retomarlas porque ya las había acumulado dentro de sus adquisiciones organizativas y culturales como clase. La Asamblea era resultado del modo particular que tuvo de suceder su historia en cuanto clase y no de su mera colocación estática en el proceso de la producción (1973: 428-430).

Comienza pues a despuntar, ya en *El poder dual*, un concepto que será clave en la obra posterior de Zavaleta Mercado: el de “acumulación en el seno de la clase (o masa)”, que por ahora denomina “acumulación en el *método* de la clase”, el cual, al referirse a la “memoria de las masas”, aparte de designar un proceso que pertenece fundamentalmente a la zona de lo superestructural (adquisiciones organizativas y culturales como clase), comporta el carácter de una acumulación subjetiva.

Pero también en *El poder dual* empieza a delinearse otro de los conceptos centrales del pensamiento de Zavaleta, aunque de un modo mucho menos explícito, pues el término ni se utiliza: el de “momento constitutivo”, vinculado al de “acumulación”. Se lo ve asomando cuando Zavaleta habla del “Estado del 52”, de “la sociedad creada por el 52”, y cuando entiende los procesos históricos posteriores como desarrollos de ese momento originario (1973: 494-495); pero más nítidamente aún, cuando remite las características del Estado chileno a su origen, es decir, a “La guerra de la Araucanía”:

En los hechos [...] Chile, por lo menos aquel que llamamos el país oficial, fue siempre una tierra de frontera, un país construido contra los indios y en guerra con ellos. La guerra de la Araucanía, en el

principio mismo de esta nación, se hizo tan feroz que no debe sorprendernos el que, en su desarrollo histórico, no hiciera cosa distinta que el proyectar aquel status o pacto de situación [...]. El desarrollo posterior del Estado chileno se vio (por lo menos) facilitado por estas condiciones culturales. Este no es el lugar para enseñar la manera en que aquella protoforma de poder (las formas del asentamiento español en Chile) se convirtió después, tras una república exitosa, en el más avanzado sistema democrático burgués del continente. Hay, sin embargo, determinados recuerdos ancestrales que salen al claro cuando se produce un reto de fondo (Ibíd.: 514-515).

La similitud de esta idea general con las argumentaciones mucho más complejas de *Lo nacional-popular en Bolivia* sobre el tema (1984a: 202 ss.) es sin duda muy grande, lo que permite hablar de una prefiguración del concepto. Entonces, mientras que el de *acumulación en el método de la clase* implica aspectos subjetivos y superestructurales, esta anticipación del concepto de *momento constitutivo* comportaría aspectos de crisis social y de memoria colectiva. Esto plantea el problema de la continuidad o ruptura entre *El poder dual* y los escritos que le siguen.

3. Los escritos posteriores a *El poder dual*: ¿ruptura o continuidad?

Se ha dicho de los escritos posteriores a *El poder dual*, empezando por “Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 en Bolivia y las tendencias sociológicas emergentes” (1974a), que configuran un espacio teórico nuevo, que “el horizonte teórico en el que emergen es simplemente otro”, e incluso, que “es otro el objeto pensado” (Lazarte, 1988: 9-10). Si consideramos la evidencia textual, estas afirmaciones son insostenibles, pues aunque es cierto que en muchos aspectos se pueden constatar variaciones importantes (incluso en el tono y en el estilo), tales por ejemplo la aparición de nuevos conceptos, la complejización creciente del análisis, el enriquecimiento empírico-historiográfico, el tratamiento de problemáticas nuevas, etc., es cierto también que

existen aspectos importantes de continuidad. Así por ejemplo, en el análisis de los problemas históricos de la Asamblea Popular, en el ensayo “El proletariado minero en Bolivia” (1974b: 780-785) se reproducen *casi a la letra* las explicaciones contenidas en la segunda parte de *El poder dual* (1973: 485-487, 494-497). Así también, en un ensayo ya de 1976, “Las luchas antiimperialistas en América Latina”, Zavaleta retoma sin mayores comentarios la formulación clásica de la teoría base/superestructura:

Aquí partimos de la ley fundamental de la sociología que es la determinación necesaria de la estructura por la base económica es decir, por el modo de producción. La normalidad está dada por la correspondencia entre el Estado y la base económica, en que se funda. El Estado, en este sentido, no puede rezagarse mucho tiempo con relación a la base económica sin producir una situación revolucionaria. Es cierto, por lo demás, que puede adelantarse de un modo anómalo en determinadas circunstancias en relación a la base económica considerada como generalidad, por ejemplo durante el episodio revolucionario, en la época revolucionaria. Pero aún aquí, correspondiendo al sector más avanzado de la base económica. El fundamento de la dictadura del proletariado es el sector socialista de la economía, etcétera (1976a: 407).

Es lo que en *El poder dual* se denominaba “correspondencia diferida entre la base y la superestructura”, y que se entendía también como una anomalía, una “excepción”, paradójicamente frecuente sin embargo. Por otro lado, en general se observa todavía una (implícita) preeminencia del concepto de “fuerzas productivas”, aunque en todos estos escritos no se desarrollan reflexiones explícitas sobre el tema (*cf.*, por ejemplo 1975a: 383).⁷

7 En “Las formaciones aparentes en Marx”, en cambio, ya se leerá nítidamente: “Hay que oponerse de nuevo: la fuerza productiva de una sociedad está dada por las relaciones de producción. Las llamadas fuerzas productivas reales (métodos, medios, instrumentos, objetos de trabajo) no son sino una consecuencia: en el fondo, el acero es el resultado de la separación entre el productor y los medios de producción. *La clave de todas las fuerzas productivas es siempre el hombre en relación con el hombre para producir su vida*, es decir, la relación productiva” (1978a: 435).

De todo ello derivan ciertas concepciones más o menos clásicas sobre al menos tres temas: (a) la relación imperialismo/capital monopólico, (b) la relación Estado nacional/mercado interno, (c) la relación excedente/democracia. Con relación a lo primero, “es evidente que sobre la base de un dato económico (el capital monopólico) se desarrolla un tipo de derivación político nacional”, o, en términos más taxativos, “el imperialismo es un *resultado* del capital monopólico” (1976a: 394, subrayado nuestro). Por otro lado, se tiende a considerar el Estado nacional como *resultado* del mercado interno, o a entender –como dice Zavaleta– que hay un “continuum mercado interno-Estado nacional-democracia burguesa” (1975a: 384; 1976c: 422), o también, que “lo que importa es la tendencia generada por el modo de producción y no el accidente con que se nacionaliza” (1976c: 423).⁸ Asimismo, en “Las luchas antiimperialistas en América Latina” (1976a) se establece una relación todavía muy lineal entre excedente económico y democracia política: “No es, por eso, una casualidad que los países capitalistas sean a la vez los que tienen democracias burguesas más consistentes. Todo esto es posible, sin embargo, sólo porque se dispone de un excedente superior al que podría ser engendrado por el mero desarrollo de su mercado interno. Es ya *resultado* de la explotación de la fase periférica del mercado mundial” (1976a: 397-398).⁹

8 Esto también se problematiza en los escritos de la década del 80: “En una lógica economicista, mercado interno debería ser sinónimo de nacionalización y ésta es en efecto la forma que incorporaron en algunos casos; pero también existe la nacionalización sin mercado interno y el mercado interno sin nacionalización” (1983b: 630). Veremos que no es que se abandone el criterio del mercado interno sino que se subordina al criterio de la *intersubjetividad* (cf. *infra*).

9 La temática del excedente y su relación con la conformación de los Estados modernos será una de las más problematizadas en los escritos posteriores. Se desarrollará, en cambio, como contrapunto, el tema de la *disponibilidad ideológica* (es decir de la crisis ideológica), en íntimo vínculo con las nociones de *momento constitutivo* y *reforma intelectual*: “Esto significa que [...] la reducción de la disponibilidad al excedente económico es una variante pírrónica de corte economicista [...]. Nos parece que debería tenerse en mente la calidad de los acontecimientos de totalización o acontecimientos multicausales y aglutinantes. La situación revolucionaria o si se quiere la

Éstas, pues, algunas derivaciones de este modo más o menos clásico de concebir las relaciones base/superestructura, que contienen sin duda cierto sesgo economicista, y que serán problematizadas cada vez más en lo posterior. Pero las continuidades también se constatan desde el otro lado: mostrando cómo *El poder dual* anticipa ciertas nociones clave de los escritos subsiguientes, tales la de “crisis”, “acumulación en el método de la clase”, e incluso “momento constitutivo” (*cf. supra*).¹⁰ En lo que sigue estudiaremos los desenvolvimientos principalmente epistemológicos de estos conceptos en los escritos que siguen a *El poder dual*. Veremos cómo, complementados con ciertos conceptos nuevos (“totalización”, “horizonte de visibilidad”, “conocimiento desde la clase”, “irradiación”, “obrero colectivo”, etc.), irán conformando los primeros esbozos de una epistemología de las crisis.

4. Primeros esbozos de una epistemología de la crisis

Luis Tapia tiene razón cuando sostiene que los problemas epistemológicos en la obra de Zavaleta se abordan sólo después de *El poder dual* (Tapia, 1987: 118). En “Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes”, texto inmediatamente posterior a *El poder dual*, las dificultades gnoseológicas, en efecto, se han puesto como a flor de piel:

El obstáculo sistemático de una sociedad atrasada radica en un momento esencial: su propio conjunto de determinaciones la hace incapaz de volver sobre sí misma, las propias evasiones y

crisis nacional general como catástrofe propia de nuestra época es una forma típica de disponibilidad determinativa que tiene que ver sólo de manera mediata con su causa económica. Es un fenómeno de constitución o reconstrucción social con una referencia sólo expletiva al excedente económico. Es la profundidad de la ruptura de la episteme colectiva y el estado de fluidez consiguiente lo que en verdad importa” (1982a: 566).

10 La figura de lo abigarrado también aparece ya en *El poder dual* (1973: 410-411, 448, 454).

fragmentaciones cognoscitivas aquí son como una prolongación del desconocimiento de esas determinaciones, las compensaciones son el principio y el fin de todos sus modos de conciencia y, en general, se puede decir que es una sociedad que carece de capacidad de autoconocimiento, que no tiene los datos más pobres de base como para describirse. Con relación a su propio ojo teórico esta sociedad se vuelve un nómeno (1974a: 691).

Un “nómeno”, vale decir, una realidad incognoscible. Las imposibilidades cognoscitivas de este tipo de sociedades (“atrasadas”) provendrían pues de sus propias características estructurales (“su propio conjunto de determinaciones”), al ser formaciones económico-sociales en las que “la propia supervivencia de modos de producción diferentes, articulados entre sí bajo una hegemonía concreta o, de hecho, no articulados sino en su punto más formal, como lo que se llama Estado aparente, propone intentos de producción de superestructuras diferenciadas” (1975a: 383), impidiendo así su (auto)conocimiento como totalidades sociales.

El criterio de totalización se ha vuelto central.¹¹ En efecto, el supuesto ontológico-social de estas consideraciones epistemológicas es que

la sociedad no se hace susceptible de ser *realmente* conocida sino cuando se ha *totalizado*, es decir, cuando ya nada sucede en ella con autonomía, cuando todo ocurre con referencia a lo demás, cuando, en suma, todos producen para todos. Con esto se alude a un complejo proceso que va desde la propia ampliación de la unidad productiva, que aquí es la fábrica, hasta la construcción de una cultura de ciudades, el continuum mercado interno-Estado nacional-democracia burguesa, etc. En este sentido, el marxismo no es sino

11 En rigor, en esta fase de su trabajo Zavaleta usa sólo la noción de *totalidad*, no aún la de *totalización*, la cual aparecerá en sus textos recién a partir de “Las formaciones aparentes en Marx” (1978a). Como se sabe, la noción de totalización hizo su entrada en el marxismo occidental como una forma de complejizar e historizar este componente central de la teorización marxista (cf. Jay 1984). Como veremos, en la obra de Zavaleta cumple la misma función (cf. *infra*).

la utilización científica del *horizonte de visibilidad* dado por el modo de producción capitalista (1975a: 384, subrayados nuestros).¹²

El segundo supuesto de este modelo epistemológico es que este *horizonte de visibilidad* generado por el capitalismo no es aprovechable por cualquiera:

No es que el mismo modo de producción proporcione un horizonte de visibilidad a una de sus clases y otro en todo distinto a la otra, sino que sólo una de sus clases constitutivas está en condiciones de explotar dicho horizonte de visibilidad, general a toda la sociedad. Es decir, que la diferencia se sitúa no en el horizonte sino en la capacidad distinta de su explotación. Los intereses de clase del proletariado lo inducen a conocer, los intereses de clase de la burguesía la inducen a no conocer, a oscurecer. Es la propia compulsión ideológica de la clase dominante la que le impide la explotación teórica del horizonte de visibilidad sin embargo objetivamente disponible en esa sociedad (Ibíd.: 386).

Se trata, pues, de un “conocimiento desde la clase”: mientras que por razones de dominación la burguesía tiende a oscurecer la realidad, la pequeña burguesía simplemente consume la ideología dominante, o en tiempos de desorden social se aferra a proposiciones irracionalistas sobre la sociedad (Ibíd.: 387), en tanto que el campesinado resulta una clase “burocrática, dependiente y osificada en la conquista democrático-burguesa de la tierra” (1974b: 781). La

12 Quisiéramos llamar la atención sobre la fuerte tendencia a la homogeneización social que implica este primer modelo epistemológico. En *El poder dual* esto es aún más nítido: “El limitar la unificación a los episodios territoriales o culturales es, en este campo, un error enorme. Si la unificación no se produce en la base económica, en realidad no se ha producido del todo todavía. Por consiguiente, aunque la unidad territorial se haya logrado en un país atrasado, sin embargo, mientras subsistan resacas o supervivencias de modos de producción previos, la burguesía no ha cumplido totalmente uno de sus objetivos fundamentales cual es la centralización. *Mientras más se demore la unificación, por otra parte, más consistente se hará el abigarramiento, más inextirpable, más difícil la resolución de la cuestión nacional*” (1973: 454, subrayado nuestro). Esto se problematizará en los escritos posteriores.

“colocación objetiva” del proletariado en el proceso de producción, en cambio, es lo que lo habilita como sujeto cognoscitivo. Como escribe Tapia, “esta forma de plantear el asunto tiene un vínculo fuerte con la de Lukács en la tendencia a identificar conciencia de clase proletaria con ciencia social” (Tapia, 1987: 119), perspectiva que después de 1979 será puesta en cuestión, al menos en parte.

Es importante aclarar, por una parte, que cuando se habla de proletariado se habla del “obrero colectivo”, pues “la conciencia corresponde al ser y por tanto una conciencia individual nada puede aquí donde el ser se ha hecho ya colectivo”; por otra parte, es el sector avanzado del proletariado el que hace posible la “explotación real del horizonte de visibilidad o *fusión* entre la clase que posibilita el conocimiento y el conocimiento mismo o ciencia social” (1975a: 388, subrayado nuestro). Lo de la fusión, dicho sea de paso, le da un carácter bastante clásico a este modelo epistemológico: en efecto, ya en *El poder dual*, en una línea muy leninista, Zavaleta había escrito que al proletariado “su conciencia política le viene de fuera, su conciencia organizada sólo le puede ser proporcionada en último término por el partido proletario que es el lugar donde se juntan el conocimiento científico de la praxis histórica y el antagonismo (todavía no plenamente desarrollado) de la clase” (1973: 384), idea que Zavaleta considerará refutable en su reflexión posterior.¹³

Toda la argumentación anterior se refiere al horizonte de visibilidad de la época y a su explotación cognoscitiva en la producción de un modelo explicativo del capitalismo en términos genéricos o abstractos (la *media ideal*).

13 Cf. “Comentario de René Zavaleta” a una ponencia de Tomás Moulian. Ahí Zavaleta sostiene que, “por ejemplo, [...] en Lenin podemos encontrar ciertos errores sustanciales como la idea de que al proletariado el socialismo le viene de fuera. Es una idea no exactamente marxista de Lenin, una idea refutable de Lenin”. Asimismo, sobre el partido, “pensamos, por ejemplo, que la idea misma de la teoría del partido generalizado es unívoca, es algo refutable. Aquí, aunque no era una idea constante de Lenin, no se estaba captando el sentido en que la superestructura expresa la diversidad de la historia del mundo y, por consiguiente, estaba dándose una forma organizativa general para algo que no es general” (1980b: 57-58).

Nosotros, empero, hemos nacido cuando el marxismo existía ya y, por eso, podemos preguntarnos si el marxismo es inmediatamente utilizable por nuestros movimientos obreros como un todo y desde el principio. La respuesta es sin duda inmediatamente negativa, porque, de otra manera, las frustraciones que sufren nuestros movimientos no se deberían sino a falta de lecturas. En la subsunción del socialismo científico como un fruto de la sociedad que se ha hecho al fin cognoscible como un todo a la realidad concreta de una formación económico-social que es sólo hegemónicamente capitalista y que, a veces, no tiene el modo de producción capitalista sino como un enclave, se tropieza con varios obstáculos (1975a: 388).

Aquí pareciera implicarse que sólo en sociedades “atrasadas” o parcialmente capitalistas los movimientos obreros sufren frustraciones o se erigen obstáculos cognoscitivos o de subsunción del modelo abstracto a realidades concretas. De cualquier forma, frente a estos obstáculos, Zavaleta propone que “se da una cierta irradiación del índice de cognoscibilidad desde el modo de producción dominante hacia los modos de producción sub-articulados” (Ibíd.: 384). Se entiende entonces que Zavaleta sostenga que “el desarrollo de esta clase [la obrera] *hacia dentro* es la clave para el conocimiento de una formación abigarrada” (Ibíd.: 389, subrayados nuestros). Adicionalmente, este conocimiento “hacia dentro” (*acumulación en el seno de la clase*) implicaría un conocimiento “hacia fuera” y una capacidad de *irradiación*. En efecto,

esta es una clase a la que no le basta el conocerse a sí misma por cuanto su autoconocimiento como núcleo de producción de la plusvalía, es decir, como núcleo del modo de producción entero no puede detenerse allá. No puede conocerse sin conocer la sociedad en su conjunto y, por consiguiente, invadiendo a las clases supérstitas, a los grupos no clasistas en rigor, es decir, practicando su propia *irradiación*. Lo de la irradiación es ya un rebasamiento ideológico que distorsiona la distribución de la hegemonía ideológica que llamamos normal (la de la clase dominante) y, como es obvio, *se localiza sobre todo en el momento de la crisis revolucionaria* (1975a: 389, subrayados nuestros).

Como puede verse, este es un conocimiento no sólo teórico sino práctico, un conocimiento vinculado con la *táctica política* de la clase obrera, y por lo tanto, con la distorsión de la hegemonía de la clase dominante:

Es algo que poco tiene que ver con el promedio general del nivel cultural de un país. Sea bajo o alto dicho promedio cultural abstracto, una clase se plantea los problemas que le ocurren. Por eso, el socialismo científico le sirve de fuente indispensable pero la adecuación de la tesis general y universal a la táctica inmediata es algo que no se puede aprender sino en las discusiones internas de la clase, en su crítica a las posiciones emitidas desde las otras clases y en su invasión práctica a las clases que debe someter (1974b: 786).

Es importante subrayar que tanto la *acumulación en el seno de la clase* (o mejor, la actualización histórica de lo que está contenido en ella), así como la *irradiación*, se localizan sobre todo en el momento de la *crisis revolucionaria*. Y esto al menos por dos razones: porque en los momentos de crisis social las clases se ven urgidas a recurrir a su experiencia histórica pasada –a lo que tengan de acumulación histórica– para obtener de allí los instrumentos con que enfrentar tácticamente una crisis presente; y por otro lado, porque *la crisis reemplaza la totalización capitalista*, al ser ella misma *otra forma de totalización*. Veamos un texto un tanto largo, pero sin duda uno de los más importantes sobre el tema:

Lo mismo que los individuos con relación a su acontecimiento culminante que es su muerte natural, hecho tan flagrante frente al cual no pueden ser sino lo que son, las sociedades no asisten a su derruimiento como fases sino como lo que realmente son y aquí se olvida su circunstancia de poder, la verticalidad de sus mitos, la inercia de su autoridad. Lo único que actúa es la fuerza material de sus clases, estuvieran o no contenidas en la expresión política de su estatuto previo. Lo que aparece es la desnudez de las clases y no la mediatización de las clases (la crisis es la crisis de la mediación). Las clases pues aprenden las dimensiones de su poder y la eficiencia de su poder no *desde* los análisis previos, que son todos incompletos o presuntivos o totalmente inexistentes, como consecuencia

de aquellos límites cognoscitivos de este tipo de sociedades en el momento de su quietud, sino a partir de su práctica; aquello que pueden y aquello que no pueden es lo que son. Aislamos la crisis y a partir de esta condensación o examen pragmático podemos recién evaluar, en lo que es una nueva aplicación de la inversión del método histórico que consiste en la categoría de la serie temporal, también presente ya en Marx, el recorrido previo de las clases y la caracterización de los modos de producción que entran en situación de catástrofe; es decir, sólo lo posterior explica y contiene a lo anterior. La crisis, por tanto, es el movimiento de estas sociedades y quizá de las sociedades en general. De aquí derivan las cuestiones del momento del conocimiento social, es decir, de la súbita capacitación del sujeto, que es la clase, para conocer lo que antes le estaba vedado, de la presentación “llena” de la sociedad, que antes no se presentaba sino en su parte legalmente aceptada pero que sólo ahora se presenta como todo su número [...] (1974a: 692-693).

Tenemos aquí varios elementos que subrayar. En primer lugar, queda claro que la crisis es una forma excepcional de totalización, que reemplaza, o mejor, que concluye, excepcionalmente, la incipiente totalización de este tipo de sociedades (“atrasadas”, “abigarradas”). Y esto porque la crisis es la crisis de las mediaciones superestructurales de una sociedad, el hundimiento de sus superestructuras –que mantenían desvinculadas a las clases entre sí, o sólo parcialmente relacionadas entre sí, o incluso marginadas del escenario de la política directa (tal por ejemplo el campesinado antes del 52).¹⁴ Lo que aparece en la crisis, entonces, es la desnudez

14 En *El poder dual* se lee al respecto: “Es la crisis, por ejemplo, la que hace posible una alianza de clases que no sería viable en la normalidad. En ese momento se hacen las clases atrasadas menos prisioneras de sus prejuicios y más sensibles a la organización de sus derechos; eso las hace comunicables con clases que de otra manera les resultarían remotas. En su fase estática, en efecto, lo que prima es el criterio de la diferenciación (varias regiones, clases que expresan diferentes modos de producción, etc.). En la crisis, la convocatoria o motivación esencial convierte a las normas diferenciadoras en algo residual. Jamás está en efecto tan unificada la sociedad como en el momento de su intensidad; la comunicación entre las clases y las regiones económicas se hace velocísima en medio de la crisis nacional general. En-

de las clases, la sociedad en la desnudez de sus relaciones de producción. Esto en cuanto a lo que podrían llamarse las valencias ontológico-sociales de la crisis.

Por el lado más bien epistemológico, la crisis resulta entonces “el análisis de la totalidad a partir de la intensificación analítica del ‘nudo principal de una situación’, es decir, de su aislamiento como categoría sintética de conocimiento de la totalidad social” (Ibíd.: 692). Zavaleta subraya que se trata de una innovación de/para sociedades abigarradas, pues “fue el movimiento de la formación económico-social lo que pidió el uso de un método que no estaba conscientemente insertado en nadie” (Ídem). No obstante, en cierto sentido sería un método derivado del de Marx, una nueva aplicación de la inversión del método histórico: o sea, mientras el método histórico se funda en el concepto de serie temporal (descripción cronológica de la historia), en la crisis como método opera el principio de que sólo lo posterior explica y contiene a lo anterior. Por otra parte, se ve ya la primera importancia del concepto de “praxis”, pues las clases no conocen desde análisis previos, “todos incompletos o presuntivos o totalmente inexistentes, como consecuencia de aquellos límites cognoscitivos de este tipo de sociedades en el momento de su quietud, sino a partir de su práctica”, de donde resulta comprensible que Zavaleta afirme que el estudio de la *crisis nacional general* como método de conocimiento de una formación económico-social atrasada sea una contribución sociológica (la principal) del mismo movimiento obrero boliviano (Ibíd.: 693).

Hasta aquí, pues, lo que consideramos un primer momento del marxismo zavaletiano. Veremos a continuación cómo éste se complejiza en lo posterior, problematizando y enriqueciendo

tonces, hasta el más remoto leñador sabe lo que sucede en el mundo, las circunstancias no le permiten no participar y la inercia, que se expresa en cambio tan fácilmente en una elección votada, se ha hecho imposible” (1973: 410). Hemos transcrito este largo párrafo porque en él se ve hasta dónde *El poder dual* contiene y prepara ciertos desarrollos posteriores. Tanto es así que en nota agrega Zavaleta: “Esto merece tratarse más extensamente. Esperamos hacerlo alguna vez” (Ídem.).

sus desarrollos previos. No obstante, queda claro que muchas nociones y desarrollos teóricos están ya perfilados e incluso bastante elaborados en este primer período. En lo epistemológico, por ejemplo, el concepto de “irradiación” (conocimiento hacia fuera) es indesligable del de “acumulación en el seno de la clase” como acumulación cognoscitiva (conocimiento hacia dentro), y del concepto de “crisis” como contexto de desgarramiento de las mediaciones ideológicas y como contexto de totalización que permite el conocimiento social actual de una sociedad “atrasada”.¹⁵

15 Es por ello que consideramos que lo que Luis H. Antezana denomina el “modelo de la irradiación” es una descripción parcial de estas primeras reflexiones epistemológicas zavaletianas. Según nuestro parecer, los conceptos de “crisis” y “acumulación” no son simplemente laterales aquí (cf. Antezana, 1991: 73-77).

CAPÍTULO IV

El apogeo de la simultaneidad y el análisis social de la historia

En este capítulo y en el siguiente analizamos los textos del periodo 1978-1984. De inicio es útil hacer notar que el contexto teórico en el que fueron escritos es el de la llamada “crisis del marxismo”, mientras que el contexto político más global fue el de las “luchas por la democracia”. En ambos casos, fueron la discusión europea, y sobre todo la más inmediata mexicana y latinoamericana, las que influyeron en Zavaleta.

En el caso europeo, dos debates ocurridos en Italia marcaron puntos de inflexión en el campo marxista, con repercusiones en América Latina: 1) el que suscitó Bobbio en 1976 con sus críticas a la teoría marxista de la política y de la democracia (Bobbio *et al.* 1978), y 2) el que giró alrededor de las tesis lanzadas por Althusser en el Coloquio de Venecia de 1977 (AA.VV. 1980). En América Latina, México concentró los debates más importantes. Particularmente notables e influyentes fueron el “Seminario de Morelia” (febrero de 1980) y el “Seminario de Oaxaca” (abril de 1981), ambos organizados por el Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM y publicados como *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (Labastida coord., 1985) y *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (Labastida coord., 1986), en los que sobresalen los textos de José Aricó y Ernesto Laclau sobre la “crisis del marxismo” y los problemas de la hegemonía.

En el capítulo siguiente recogeremos algo del debate propuesto por Bobbio en torno al problema de la democracia. Por el momento, es importante mencionar lo que estuvo en juego en el Coloquio de Venecia de 1977. Marcó un punto de viraje en el campo marxista italiano y francés, entre otras cosas porque constituía la primera vez que se reunían marxistas disidentes del Este y marxistas del Oeste para evaluar críticamente la situación de los “socialismos reales” (Rossanda 1980a, 1980b). Particularmente importante fue la comunicación de Althusser, significativamente titulada “¡Por fin la crisis del marxismo!” En ella Althusser sostenía que la crisis del marxismo era inocultable y que debía ser asumida abiertamente, que era teórica y política a la vez, y que era atribuible no sólo al cierre stalinista de décadas, sino a las “dificultades, contradicciones y lagunas” de la propia tradición teórica marxista. Pero también afirmaba que la crisis era una oportunidad de “liberación” y “renovación”, pues abría la posibilidad de plantear los problemas “libre y claramente”. Entre las lagunas, contradicciones y dificultades mencionó algunas: el carácter “en gran parte ficticio” de la unidad teórica de *El capital*, con consecuencias negativas como la “presentación *contable* del plusvalor”; las limitaciones en la elaboración de la dialéctica, que abrieron las puertas al positivismo y al evolucionismo; pero sobre todo “dos lagunas teóricas preñadas de grandes consecuencias: sobre el Estado, por un lado, sobre las organizaciones de la lucha de clases, por otro” (Althusser 2008: 295). Estas tesis causaron cierto escándalo entre los marxistas italianos, a resultas de lo cual Rossana Rossanda, una de las organizadoras del coloquio, le solicitó que respondiera a algunas preguntas para clarificar ante todo su afirmación sobre la supuesta ausencia de una teoría del estado en la tradición marxista, teniendo en cuenta la discusión que se llevaba en Italia. La respuesta fue un texto titulado “El marxismo como teoría ‘finita’”, publicado en *Il Manifesto* en abril de 1978. Las reacciones dieron lugar a un volumen colectivo bajo el título *Discutir el estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser* (AA.VV. 1982), en que se confirmaba el clima de crisis que reinaba entre los marxistas europeos. Al final de este capítulo veremos en qué forma pudo Zavaleta incorporar este debate en su propia obra.

Por el lado latinoamericano queda claro, en el “Prólogo” de José Aricó al “Seminario de Morelia” (1980), que la atmósfera del debate intelectual y político era también de “crisis del socialismo” y de “crisis del marxismo”: “toda una época histórica está concluyendo y es difícil pensar que con ella no se hayan agotado también partes significativas de tal tradición” (Aricó 1985: 14). En el “Seminario de Oaxaca” (1981), Laclau fue más lejos: sostuvo que la crisis del marxismo estaba implicada en un más amplio “cambio de *episteme*” de las ciencias humanas y sociales: cambio de los objetos, cambio de la relación entre los objetos (Laclau 1986: 30).

Como se sabe, fue este tipo de caracterización de la crisis del marxismo lo que condujo a Laclau hacia el posmarxismo. Como veremos, el caso de Zavaleta es distinto. Por una parte, no aceptó abiertamente la crisis del marxismo, o más bien, no aceptó los términos en que se planteaba. En una conferencia ofrecida por esos años en un contexto más bien político, sostuvo que

es poco serio [...] hablar de la crisis de algo que ha elegido no existir sino críticamente. Es como si supusiéramos que alguna vez no estuvo en crisis. Y esto que vale para el mundo del pensamiento ocurre de un modo mucho más drástico en la práctica social, por ejemplo, con las revoluciones mismas (1983a: 608).

Sin embargo, en los hechos replanteó algunos aspectos de su teorización previa, en un proceso de complejización creciente que no es muy adecuado caracterizar como el paso de un “marxismo ortodoxo” a un “marxismo crítico”. Si siguiéramos la tendencia a usar “ortodoxo” como *cuasi* sinónimo de “dogmático”, diríamos que el marxismo de Zavaleta nunca fue ortodoxo, pues siempre siguió una línea de relación crítica con las situaciones y objetos analizados. En cambio, si usáramos el término en el sentido propuesto por Lukács –lo ortodoxo alude exclusivamente al método (Lukács 1969)–, se diría que el marxismo es *cuasi* por definición “crítico”, de suerte que la expresión “marxismo crítico” sería redundante –aunque es cierto que se puede ser también dogmático en el uso del método.

Es por este tipo de confusiones que Poulantzas prefirió plantear el problema en términos de la oposición entre “marxismo dogmático” y “marxismo creativo”, sosteniendo que la crisis alcanzaba a ambos, pero de maneras diferentes: en el primer caso, por el desprestigio político e intelectual incontestable en que había caído el marxismo de manual; en el segundo, porque “la epistemología contemporánea ha demostrado que una disciplina no progresa sino a través de crisis, rupturas y conflictos”, y porque, además, el marxismo creativo se enfrenta a las trabas que le impone inevitablemente el marxismo dogmático (Poulantzas, 1979: 385).

Aunque no lo diga explícitamente, podemos suponer que Poulantzas se refiere a epistemologías como las de Bachelard, Canguilhem, Kuhn y Lakatos, que refutan el “falsacionismo ingenuo” y la idea de una “racionalidad instantánea” (cf. Lakatos, 2010). Laclau, en cambio, siguiendo más bien una versión simplificada de la epistemología popperiana, abandonó el marxismo al encontrarle problemas lógicos y empíricos.¹ En el contexto latinoamericano, el valor de la obra de Zavaleta Mercado reside en su insistencia en mantener vivo el programa de investigación marxista, lo cual supone, tanto en la definición de Poulantzas como en la práctica de Zavaleta, no sólo empujar el programa de investigación, sino estar abierto a otras disciplinas, por más que esto traiga aparejado serios problemas teóricos (Poulantzas, 1979: 383).

1. El apotegma de la simultaneidad

Es en “Las formaciones aparentes en Marx” (1978a) que se producen ciertos replanteamientos importantes en el pensamiento de Zavaleta Mercado, en una lucha contra la militancia dogmática en las ideas de Marx, y esto por la vía de “lo que algún católico ardoroso llamó una vez la exégesis de los lugares comunes” (1978a: 426).

1 Desde *Política e ideología en la teoría marxista*, la orientación epistemológica de Laclau ha sido, en efecto, del tipo “racionalidad instantánea”, en una versión bastante simplificada (cf. 1980: 62-66).

La primera parte del texto es, en efecto, un comentario, una exégesis, una paráfrasis también dice Zavaleta, de un lugar ciertamente común del pensamiento marxista: el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) de Marx. Como se sabe, es en este famoso texto donde se resumen dos de las tesis centrales del materialismo histórico: (i) aquella sobre la relación fuerzas productivas/relaciones de producción, (ii) aquella sobre la relación base/superestructura. Veamos cómo comienza Zavaleta a replantear estas cuestiones:

Es de este tipo de citas famosas que surgen ciertos errores de situación de los conceptos que, si al principio no son sino tropiezos o equivocaciones de gentes desprevenidas, se convierten después en verdaderas desviaciones, corrupciones, o impurezas del marxismo. De principio, v. gr., la falacia de suponer que la economía existe antes y la superestructura después o, al menos, que una y otra existen por separado aunque la una determinando a la otra. Es obvio que Marx no pensó en eso y, por eso, hemos de ser lo más ortodoxos que sea posible (1978a: 427).

La ortodoxia remite acá al “espíritu” de un pensamiento y no a su literalidad, y no debe confundirse por tanto con dogmatismo, pues en la obra de Marx, como dice Zavaleta, “no hay duda de que no fueron pocos los casos en los que los exabruptos se mezclaban con sus razones. Porque existe, además, el costo de su tiempo” (1984a: 238). En el texto que estamos analizando, Zavaleta se está refiriendo, en todo caso, a dos errores presentes en la tradición marxista, aunque no en el mismo Marx, a pesar de la literalidad de ciertos pasajes: “la falacia de suponer que la economía existe antes y la superestructura después o, al menos, que una y otra existen por separado aunque la una determinando a la otra”. Frente a ello y como contrapartida, Zavaleta propone la lectura siguiente:

Una cosa es, por cierto, la especificidad científica del análisis científico (o sea su integración comprobada) en el estudio de la base económica o modo de producción así como en el de la superestructura

y otra pensar que la realidad o sea el mundo de carne y hueso ocurren de esa manera. En esto como en todo, el método tiene consecuencias sobre el análisis social como globalidad. Del simple sacrificio o corte o reducción se pasa ya a pensar que la sociedad existe cortada o sacrificada. Pero *la simultaneidad de la base y la superestructura* es el hecho central del conocimiento social (porque en el capitalismo no existe una parte desintegrada de la otra así como los individuos no pueden existir para sí mismos) o sea que la sociedad existe aquí como una totalidad orgánica. Los propios actos reductivos o particularizaciones no son sino disminuciones cuantitativas pero portadores en su cualidad de aquella totalidad (1978a: 427-428, subrayado nuestro).

Como se ve, Zavaleta está proponiendo una distinción nítida entre criterios ontológicos y criterios propiamente epistemológicos. Lo novedoso aquí, en todo caso, es la noción de *simultaneidad*, introducida como correlato del concepto marxista de *totalidad*.

El concepto de simultaneidad exige ser interpretado, pues no existen desarrollos explícitos sobre el mismo en ninguno de los escritos de Zavaleta Mercado, acaso porque consideraba que “es una evidencia compleja que es más fuerte como evidencia” que las definiciones que se le podrían dar (1984a: 228): un verdadero “apoteagma”, entonces, el de la simultaneidad (1983b: 615).

De entrada, tendríamos el *sentido cronológico* de simultaneidad que, siguiendo el significado común de la palabra, respondería a “la falacia de suponer que la economía existe antes y la superestructura después”, resultado esto último de una concepción demasiado intuitiva de la causalidad, que supone que debe haber anterioridad cronológica porque existe una relación causal (al modo como la piedra debe haber sido lanzada antes para romper el vidrio después).²

2 Como dice G. Bueno, “las estructuras básicas no son algo previamente dado, sino un sistema que cristaliza en el proceso global mismo, sin que por ello sea menos objetivo (a la manera como el esqueleto de un vertebrado, que soporta los demás tejidos, tampoco es previo a ellos, sino que toma cuerpo en el proceso ontogénico común)” (citado en: Vargas-Machuca, 1982: 107).

Más compleja es la idea de *simultaneidad* extrapolada hacia lo *topológico*,³ que negaría “la falacia de suponer que la economía [...] y la superestructura [...] existen por separado aunque la una determinando a la otra”.

Todo lo contrario; pero ello es tan cierto que, cuando existe el acto económico o la relación productiva, existen a la vez, *dentro* de ellos y *no como un rebote*, las relaciones estatales y los episodios de la representación social. De esta manera, la circulación ideológica y el mercado crean el *inconsciente estatal*, que es la ideología y tampoco hay duda ninguna de que el Estado es la atmósfera de la producción o sea que, caso flagrante, tenemos aquí una *valencia infraestructural de un hecho tan constitucionalmente superestructural* como el Estado. Para decir, todo ello, que la materialidad de las cosas no se produce sin dotarse de un borde inmaterial (1978a: 428, subrayado nuestro).

Las relaciones estatales y los episodios de la representación social, entonces, existirían “dentro” de las propias relaciones productivas, y no de un modo separado –v.gr., como “inconsciente estatal”, como “atmósfera de la producción”. Otra cosa es, en cambio, que el Estado moderno se haya separado históricamente de la sociedad civil como un aparato especial. “El Estado como

3 Lo de la simultaneidad es una figura para responder a las simplificaciones “cronotópicas” del marxismo que, si se lee literalmente, se enfrenta con los problemas que ha planteado Derrida sobre la noción de simultaneidad: “la simultaneidad es el mito, promovido a ideal regulador, de una lectura o de una descripción totales” (Derrida 1989: 38-40). A pesar de esto, Derrida reconoce la inevitabilidad de postular “cierta simultaneidad de lo no-simultáneo”, y la necesidad de lidiar con la co-implicación de tiempo y espacio (aquí, la extrapolación de una noción temporal, la simultaneidad, a lo topológico), aunque siempre en la “ingenuidad” de hacer “como si la diferencia entre el espacio y el tiempo nos fuera dada como diferencia evidente y constituida” (Derrida 2010: 89-90). A su manera, es decir irónicamente, también Borges, en “El Aleph”, ha planteado las aporías de la simultaneidad coimplicando tiempo y espacio (Borges, 1977: 168-171). Ha sido Luis H. Antezana, dicho sea de paso, quien ha sugerido esta aproximación de Zavaleta con Borges (Antezana 1991: 65). Se podría añadir que en ambos casos (Borges, Zavaleta), la simultaneidad no elimina ni la diferencia ni el diferimento (ver “correspondencia diferida”, “sociedad abigarrada”).

tal –dice Zavaleta– sólo es una de las relaciones de la sociedad civil”, pero “una relación activa y particularizada” (1978a: 451). Por ello, la aparición del Estado es

a lo Jano porque es el único que comparte la internidad de la sociedad y es a la vez la externidad de ella. En este orden de cosas, hay que decir que el desprendimiento del Estado respecto de la sociedad es un proceso de la historia, o sea algo que se ha obtenido a veces y a veces no o que se lo ha obtenido de un modo ocasional y patético. Sobra decir, por lo demás, que un eventual aislamiento real entre la sociedad y el Estado es una *contradictio in adjecto* porque no produciría sino una mutua inutilidad (1983b: 617-618).

Se podría entonces lanzar la hipótesis de que el marxismo clásico tendió a pensar la estructura económica y la superestructura como existiendo por separado (prueba de lo cual es la metáfora del edificio, del *Überbau*), porque estaba referido a formaciones sociales capitalistas en las que (por su avanzado desarrollo capitalista precisamente) el estado (como estructura institucional) estaba ya nítidamente diferenciado de la sociedad civil (como ámbito de lo privado, de la cotidianidad). En una formación social precapitalista, en cambio,

esta nomenclatura (sociedad civil, estado) no es siempre convincente. Sobre todo en un país como lo era sin duda la Bolivia de entonces [siglo XIX] en la que la separación relativa del estado, su autonomía, no se había producido de ninguna manera. Lo que llamamos estado para ese momento era más bien la fracción de la casta dominante (porque era hereditaria) *dentro* de la propia sociedad civil que se hacía [...] del gobierno de un modo ocasional, con una fugacidad característica (1984a: 161, subrayado nuestro).

Las sociedades precapitalistas o “abigarradas” enseñarían, entonces, la diferencia sustancial que hay entre: (i) la separación institucional e histórica del Estado respecto de la sociedad civil (algo que se produciría a veces y a veces no), y (ii) la (supuesta) separación ontológica entre lo superestructural y lo infraestructural. El concepto de simultaneidad negaría lo segundo, no lo primero.

Generalizando, se podría decir que todo elemento aislable de la sociedad (tal el estado, la ideología, el idioma, la cultura, la economía) presenta siempre una doble valencia: infraestructural y superestructural, aunque en unos casos una cosa más que la otra. Así, por ejemplo, el lenguaje y la ciencia tienen un aspecto superestructural, pero son a la vez fuerzas productivas (1978a: 435).⁴

Un último argumento sobre la simultaneidad es el de la praxis o del conocimiento como “memoria organizada de la práctica”. En *Lo nacional-popular en Bolivia* (1984a), en efecto, reflexionando sobre los peligros del principio de totalización y sobre la necesidad de recurrir a las historias concretas para sortearlos,⁵ sobre la imposibilidad, por tanto, de una teoría general del estado, Zavaleta sostiene lo siguiente:

-
- 4 Esto lo sostiene Zavaleta comentando la tesis de Stalin según la cual el lenguaje “no pertenece a la superestructura porque no se modifica junto a la base económica”. Comenta Zavaleta: “es, en buena lógica, una locura verdadera sostener que el lenguaje o la familia o la cultura nacional o la ciencia no se modifiquen junto con la base económica. [...] No sólo que las lenguas se modifican junto con el proceso económico histórico, sino que las lenguas modernas mismas son un resultado del proceso capitalista de formación de los Estados nacionales. Salvo que Lutero no tuviera nada que ver con el alemán moderno, ¿quién podría decir, en efecto, que el alemán o el italiano actuales sean hechos anteriores al capitalismo en esos países?” Y luego añade: “La forma que adopte una lengua (no se puede crear una lengua para cada fase económica) no significa que no sirva como superestructura y a la vez como fuerza productiva” (1978a: 434-435). Agudas observaciones, y sin embargo, todavía se puede ir más lejos sobre este tema, como nos ha enseñado el psicoanálisis. Aludiendo (también) a las ideas de Stalin, Lacan escribió que el lenguaje no es reducible a una superestructura porque configura la mismísima estructura del inconsciente: “Únicamente mi teoría del lenguaje como estructura del inconsciente puede considerarse implicada por el marxismo, siempre y cuando ustedes no exijan más que la implicación material con la que se contenta nuestra última lógica, es decir que mi teoría del lenguaje es verdadera sea cual fuere la suficiencia del marxismo, y le es necesaria, sea cual fuere el defecto que le transmita” (Lacan 2012: 226).
- 5 Para Zavaleta, el principal peligro del principio de totalización es permanecer en el nivel de la “totalidad vacía” o de la “falsa totalización” (K. Kosik) (1984a: 225). En esto la argumentación del último Zavaleta concuerda con la tendencia de ciertos marxistas occidentales a privilegiar las “totalizaciones abiertas” a las “totalidades cerradas” (cf. Jay 1984)

Si se acepta el supuesto de que lo más parecido a la práctica misma es la memoria organizada de la práctica, es decir, si se conviene en que el conocimiento es el depósito clasificado de prácticas pasadas, entonces la idea de la simultaneidad de la totalidad debe reemplazar a la existencia de la sociedad como regiones o estructura de estructuras y, de otro lado, los objetos empírico-descriptibles deben al menos incorporar los objetos teóricos o sacrificados (1984a: 226).

Este condicional (“si..., entonces...”) no es fácil de dilucidar. El antecedente define el conocimiento social como “la memoria organizada de la práctica”, como “el depósito clasificado de prácticas pasadas”, lo cual es una definición marxista del conocimiento.⁶ De este antecedente, según Zavaleta, se seguirían dos consecuencias: (i) que la idea de la simultaneidad de la totalidad social debe reemplazar a la idea de la existencia de la sociedad como regiones o estructura de estructuras (esto último en alusión a la versión althusseriana clásica); (ii) que los objetos empírico-descriptibles deben incorporar los objetos teóricos o sacrificados. Lo primero, porque el conocimiento social sería un acto interior a la propia práctica y, en ese sentido, sería él mismo una práctica. Lo segundo, porque los objetos teóricos no son sino constructos intelectuales producidos analíticamente o, para decirlo en términos del Marx de “El método de la economía política”, al que está aludiendo Zavaleta, “concretos de pensamiento” contruidos a partir de intuiciones y representaciones.⁷

6 En el sentido de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx. En otro lugar, Zavaleta propone la misma idea como “la relación entre memoria colectiva, supresión-consagración y enunciación activa”. Se trata de la “acumulación en el seno de la clase” como “una metáfora referida a los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo”, es decir, a la dialéctica de conjeturas y refutaciones en el plano del conocimiento social (1982b: 584).

7 En realidad, la cosa es un poco más compleja. Como se sabe, el “método de la economía política” de Marx es todo menos empirista o positivista, va de lo abstracto a lo concreto: lo concreto “aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación” (Marx 1987: 50ss.).

Tal vez ninguna de estas reflexiones sobre la simultaneidad de lo infra y superestructural sea muy novedosa u original en el contexto del marxismo contemporáneo, que en varias de sus expresiones, en los años setenta sobre todo, andaba problematizando las relaciones entre economía y política. Como veremos, la originalidad está más bien en la manera en que Zavaleta desarrolló esta problematización teórica de la tópica marxista.⁸

2. Sacrificios epistemológicos/análisis social de la historia

En la primera sección del capítulo segundo de *Lo nacional-popular en Bolivia*, “El mundo del temible Willka”, Zavaleta vuelve al tema del “horizonte de visibilidad de la época” como condición del conocimiento social.⁹ Su punto de partida es una memorable caracterización de la época moderna:

En el desconcierto absoluto o malestar que produce la multiplicación de los objetos del mundo, los hombres están solos en medio de las cosas que se amplían sin cesar. ¿No es verdad acaso que esto es ya la soledad de la época, la falacia general de su identidad y, en fin, lo que podemos llamar la segunda pérdida del yo?

La época es cuantiosa y es como si hubiera de nosotros, como si significara siempre algo distinto de sí misma, perdida en el número enorme de sus acontecimientos invisibles. No obstante, a pesar de estar abrumando a los hombres de continuo, tiene una suerte de flanco de fracaso en medio de esta suerte de asedio infinito y consiste en que puede ser conocida. Tiene sin duda algo asombroso que la misma hora del estallido de la cantidad del mundo sea a la vez la que puede ser por primera vez conocida (1984a: 221).

8 Para un resumen de las corrientes del marxismo contemporáneo que estaban complejizando las relaciones entre política y economía, cf. Laclau 1981. Al final de este capítulo retomamos el asunto.

9 Una primera versión sobre el “horizonte de visibilidad” aparece en “Clase y conocimiento” (1975a) (cf. *supra*).

La condición de posibilidad de este conocimiento sería “el advenimiento del trabajo abstracto, que es como la *raison d'être* de nuestra temporalidad u horizonte”, pues a partir de ello es que por primera vez se podría conocer la sociedad como totalidad. En efecto, sólo con el advenimiento del capitalismo el “valor” expresaría la articulación de toda la sociedad; en formas sociales previas o distintas “se debe considerar formas de trabajo no cotejables [...] no reducibles a un término común”: “La totalización, hay que decirlo, no es algo que haya ocurrido en ningún tiempo previo” (Ibíd.: 222).

La “emergencia” del trabajo abstracto, del valor como sustancia social, y por tanto, de la totalización, supondrían un acontecimiento central en la historia del mundo, que Zavaleta Mercado denomina –siguiendo a Marx– el “estado de separación” o “desprendimiento”, y que se referiría a “la primera separación masiva entre el hombre y su medio de producción clásico, que es la tierra” (1981: 542). Esto conllevaría una verdadera ruptura temporal, “la ruptura del tiempo clásico del hombre o sea de la idea estacional del tiempo, lo cual abarca lo mismo al hombre prehistórico cazador o recolector, hombre sin memoria consciente, que al hombre histórico u hombre agrícola” (1984a: 223), e inauguraría las nuevas formas de intersubjetividad y totalización propias del capitalismo, fundadas en el surgimiento del individuo moderno, del hombre jurídicamente libre.¹⁰

En todo caso, es esta secuencia, esta “secuela que se intercontiene”, como dice Zavaleta, lo que haría posible a su vez el conocimiento de la totalización como concreto de pensamiento. En efecto,

10 Al “estado de separación” o de “desprendimiento” también lo denomina Zavaleta “método de sacrificio”. No debe confundirse este sentido del “método de sacrificio” con el otro más bien epistemológico y que se refiere a los “cortes” o “sacrificios epistemológicos” hacia la construcción de un “concreto de pensamiento”, aunque es cierto que el primero daría lugar al segundo: “La estrategia metodológica del sacrificio, el recorte del fenómeno hacia la construcción de un concreto de pensamiento debían por tanto ocurrir cual si dijese que esto no puede autoconocerse sin un principio de disolución o separación, es decir, de sacrificio” (1984a: 223).

la construcción del concreto de pensamiento que es lo total o al menos lo total-social es sólo la prosecución de este punto de arranque sin duda formidable que es el estado de separación o digamos la soledad conmutable del hombre capitalista. Se requiere, en efecto, de esta soledad, que implica la pérdida de la vieja identidad o yo sumergido en la pequeña comunidad, para que se construya la nueva intersubjetividad, que es lo que contiene la totalización propia de esta edad productiva. La producción de esta materia social es sin duda lo que permite reducir el movimiento social, tras algunos cortes que pueden ser considerados epistemológicos, a su momento sustantivo que es el valor [...] (Ibíd.: 224-225).

Entonces, aun sosteniendo que se trata del “momento sustantivo”, el valor no sería sino una reducción epistemológica del movimiento social, y esto hacia la construcción de un concreto de pensamiento específico, el del “modelo de regularidad”, modelo abstracto del capitalismo que se basa “en el aislamiento de las relaciones de producción como estructura de la sociedad”.

El aislamiento epistemológico de las relaciones de producción como “infraestructura” de la sociedad dejaba, pues, como algo separado para el análisis el resto de las relaciones sociales no económicas, definidas como “superestructura”. E.P. Thompson ha argumentado que esto significaba caer en “una trampa”, la de la economía política previa, cuyas “premisas planteaban que era posible no sólo identificar como ‘económicas’ ciertas actividades particulares, sino también aislarlas de las otras actividades (políticas, religiosas, legales, morales, culturales, etc.) como campo especial de estudio” (Thompson 1981: 99 ss.).

Aunque Zavaleta no plantea la cuestión en los mismos términos en que Thompson (pues de hecho no suscribe las críticas que este historiador marxista ha dirigido al método de la economía política de Marx), sus reflexiones lo llevan a algunas conclusiones similares. Por ejemplo, Zavaleta propone la imposibilidad de una “teoría general del estado”, es decir, de “un modelo de regularidad para la superestructura en parámetros de reiterabilidad comparables al concreto de pensamiento que se supone que obtuvo Marx sobre el modo de producción capitalista” (1983b: 614). Al

respecto, comentando los logros de la “escuela lógica del capital”, que intenta “derivar el concepto de estado del concepto de capital” (Laclau, 1986: 35), Zavaleta escribe lo siguiente:

[...] nadie podría negar la relación que hay entre el ritmo de rotación del capital y las grandes totalizaciones capitalistas, como la nación y el Estado moderno y aun entre el valor como forma general y la producción de sustancia estatal, o, por último, entre el patrón de desdoblamiento de la plusvalía y la formación del capitalista total. Algunos de estos aspectos han sido estudiados con lucidez por la llamada “escuela lógica del capital”. No son para nada acotaciones secundarias. [...].

Ahora bien, el ciclo de rotación, o la generalización de la forma valor, o el desdoblamiento de la plusvalía, nos dan la medida en que se obtienen sus resultados, es decir, el grado del Estado o la dimensión de la totalización, pero no nos explican el carácter de los mismos. Eso conduce a captar, como lo hace la escuela lógica, la factualidad de estos acontecimientos (como el Estado) pero no su cualidad, que sólo puede ser dada por su historia interior. Esto es lo que señala el límite de este tipo de razonamiento. En otros términos, es por esto que las categorías intermedias, predominantemente históricas, como formación económico-social, bloque histórico, superestructura, hablan de la diversidad o autoctonía de la historia del mundo y en cambio el MPC [modo de producción capitalista] considerado como modelo de regularidad se refiere a la unidad de esta historia o mundialización de la historia. Esto mismo es sin duda un obstáculo, no meramente argumental, para una “teoría general” (1983b: 614-615).

Aunque Zavaleta se está refiriendo a la teoría del estado en lo específico, su cuestionamiento va más allá, apuntando a lo que podría llamarse una *historización integral de la teoría*. En otras palabras, Zavaleta pareciera estar sosteniendo, en una línea análoga a la de Thompson, que “en último análisis, la lógica del proceso sólo puede describirse en términos de análisis histórico”, y por lo tanto, que “lo que requiere interrogación y teorización es el conocimiento histórico” (Thompson, 1981: 139).

Con ser categorías tan poderosas, son éstas, sin embargo, quizá como todas las categorías, esclavas de sus imposibilidades o huecos. Podemos hablar de régimen productivo o de trabajo productivo o de subsunción real o aun de formación económico-social, pero cada uno de estos objetos teóricos habrá ocurrido de un modo o de otro. Aunque contengan un concreto de pensamiento generalmente válido, *tendrán inevitablemente una historia* (1984a: 225, subrayado nuestro).¹¹

De modo que no es una exageración decir que “esta última frase (“tendrán inevitablemente una historia”) puede considerarse un verdadero *leitmotiv* del último Zavaleta Mercado y marca toda su perspectiva epistemológica cuando entran en juego las sociedades concretas” (Antezana, 1991: 69-70). Porque, en efecto, no basta recurrir a categorías intermedias o predominantemente históricas, sino que, a partir de ellas, debe emprenderse una práctica efectivamente histórica, de lo cual es muestra ejemplar *Lo nacional-popular en Bolivia*.

Pues bien, esto conlleva ciertas consecuencias importantes, que podemos resumir de la siguiente manera: (i) el problema de las relaciones base/superestructura (modelo conceptual resultado de cortes o sacrificios epistemológicos, como vimos) no puede ser resuelto por la búsqueda de un “mecanismo estructural preciso”, porque “lo erróneo, lo que siempre ha sido erróneo, es la analogía con la que empezamos (cuerpo/alma) y la idea de que la ensambladura entre ambos puede ser remediada con un ‘mecanismo’”

11 Zavaleta suscribe la definición de Sereni, “quien, de un modo explicable al tratarse de un teórico sustancial de la cuestión nacional, se refiere al concepto de ‘formación económico-social’ como una formulación sintético-totalizante: ‘usado generalmente para designar no tanto el proceso de formación de la sociedad en general, sino el de una determinada sociedad o una sucesión de sociedades o, si se quiere, el hecho final que comprende tal proceso’, y, de otro lado, como instancia de aglutinación de análisis: ‘esta categoría expresa la unidad (y agreguemos nosotros la totalidad) de las diferentes esferas: económica, social, política y cultural de la vida de una sociedad; y la expresa, por lo demás, en la continuidad y al mismo tiempo en la discontinuidad de su desarrollo histórico’” (1984a: 230-231).

(Thompson, 1981: 255-256); (ii) tampoco se solucionan los problemas “diciendo que un costado depende del otro”, cuando “lo que hay que definir son las fases de determinación lineal de la infraestructura económica sobre lo superestructural y los momentos (que son netos cuando existen) de primacía de lo político. Esto no habla de una cuestión de leyes sino de situaciones” (1983b: 615); (iii) por ello mismo, “no puede haber una teoría de la nación de la misma manera que no puede hablarse de una teoría general de la formación económico-social sino en términos muy restringidos; aquí hablamos de los términos en que cada formación se ha convertido en nación o no ha logrado hacerlo” (1981d: 543); tampoco puede haber una teoría general del Estado, porque “en último término la teoría del Estado, si es algo, es la historia de cada Estado” (1983b: 622); (iv) el trabajo historiográfico que todo esto exige no es, contra lo que se podría creer, un simple empirismo de los hechos históricos, sino que supone una teoría histórica, aspecto en el cual se puede apreciar lo fructífero del pensamiento de Zavaleta, que propone conceptos inéditos e hipótesis verosímiles y contrastables para la investigación histórica de sociedades concretas como la boliviana; (v) dado que esta teoría histórica se va obteniendo en base a un “diálogo” conceptual/empírico con una(s) determinada(s) historia(s) concreta(s), la misma idea de un método general a todas las sociedades será discutible.¹²

Con todo, esto no implica el abandono de los criterios generales del horizonte de visibilidad de la época, aunque sí plantea el problema, a resolver constantemente, de “cuándo [...] utilizar el criterio de las formas profundas o ultimidad como carácter de la época y cuándo las historias internas o de articulación única, las agregaciones *ad hoc* o simplemente no intercambiables, de una asociación o correlato social, sin que una cosa vuelva inservible a la otra” (1984a: 225). Por esta vía, dice Zavaleta, se “recorre el

12 “El *método general* resulta al menos una posibilidad tan remota como la de una teoría general del estado. Cada sociedad debe, en cambio, reconocer el método que a ella puede referirse o serle pertinente” (1984a: 159, n.2), en tanto que “la pretensión de una gramática universal aplicable a formaciones diversas suele no ser más que una dogmatización” (1983d: 107).

camino de una suerte de *análisis social de la historia*, en la medida claro está de que la propia historia no componga su propio solipismo” (Ibíd.: 226, subrayado nuestro).

3. Algunos problemas de congruencia

Ahora bien, no obstante lo anterior, ciertas formulaciones zavaletianas dan lugar a equívocos. En ciertos textos, en efecto, la dicotomía analítica base/superestructura se confunde con la dicotomía modo de producción/formación económico-social. Lo que ocurre es que los conceptos de “base” y “superestructura” pueden ser utilizados ya sea en el nivel del modelo abstracto del modo de producción, ya en el de formaciones económico-sociales concretas. Algunos equívocos provienen entonces del descuido terminológico de no distinguir suficientemente estos usos lingüísticos distintos. Más en concreto: Zavaleta tiende a usar el término “superestructura” como ocupando casi todo el espacio semántico de la noción de “formación económico-social”, mientras que el término “estructura económica” o “base” tiende a quedar reducido al “modelo de regularidad”.

Si se lo dice en otros términos, las formas superestructurales, dentro de los términos no pertenecientes al modelo de regularidad del capitalismo, pertenecen a la acumulación especial [...] de cada formación económico-social y es en este sentido que afirmamos que, en la época de la historia mundial, el modelo de regularidad que llamamos modo de producción es lo que expresa la unidad de la historia del mundo (lo comparable) en tanto que las superestructuras están señalando (excepto en el pedazo en el que pertenecen a ese modelo) su heterogeneidad estructural. Diversas superestructuras, con recurrencias ideológicas muy distantes entre sí, con resultados jurídico-políticos muy diferentes, pueden servir sin embargo todos de la misma manera a garantizar [...] la reproducción de un mismo y único modo de producción. (1978a: 429-430).

Nos parece que en párrafos como éste se produce un deslizamiento semántico no siempre perceptible. De entrada, hablar

de “un mismo y único modo de producción” garantizado por “diversas superestructuras” resulta una incongruencia en términos de formaciones económico-sociales concretas, porque este último concepto se define por “la articulación entre diversos modos de producción”, siendo discutible, según Zavaleta, el mismo término *articulación* “porque sin duda no se trata sólo de un acuerdo entre diversidades sino de la calificación de unas por las otras de tal suerte que ninguna de ellas mantiene la forma de su concurrencia” (1984a: 228). Entonces, no es que “un mismo modo de producción” produzca “superestructuras tan diferenciadas como las que hay en Inglaterra, Estados Unidos, Argentina y México” (1978a: 429), sino que son diferentes “articulaciones productivas” (en las que, eso sí, el modo de producción capitalista es el hegemónico) las que generan esas superestructuras diferenciadas.

Por ello tampoco se resuelve el problema de la determinación diciendo que la sociedad civil (las condiciones materiales de vida) determina el “tipo de Estado” pero no las “formas estatales” (Ibíd.: 428ss.). Cuando se trata del modelo abstracto modo de producción, la sociedad civil se reduce a un “modelo de regularidad”, a partir del cual se infieren ciertas “constantes superestructurales” (*tipo de estado*); pero en términos de formaciones sociales concretas, la sociedad civil es una “articulación” de diversos modos de producción, cada uno de los cuales tratará de determinar la formación de su propia superestructura, produciéndose así una articulación superestructural específica (*forma estatal*). En términos de formaciones sociales concretas, entonces, existe sin duda diversidad superestructural, pero asimismo una importante diversidad infraestructural, aunque todas esas formaciones contengan –por la hegemonía mundial del modo de producción capitalista– ciertas “constantes” tanto infraestructurales como superestructurales. Zavaleta reconoce esto cuando señala la siguiente “paradoja”:

Habíamos visto que, por este concepto, el modelo de regularidad o modo de producción revela la unidad de la historia del mundo, su homogeneidad presente, en tanto que las superestructuras muestran su conspicuidad, su diversidad e incomparabilidad. El comportamiento de tales fases sociales es, sin embargo, el opuesto

cuando se considera cada formación en cuanto a su movimiento autónomo o internidad. Aquí, por el contrario, la base económica contiene los elementos de heterogeneidad de la sociedad en tanto que la superestructura manifiesta las líneas de su unidad (1978a: 437-438).

La paradoja, en realidad, es aparente, porque se trata de niveles distintos de análisis más que de comportamientos opuestos: uno es el nivel de la “media ideal”, otro el de las formaciones sociales concretas. En este último caso, la diversidad y autoctonía alcanzan también el nivel infraestructural, mientras que la función política de lo superestructural es la unificación de la diversidad social.¹³

Otra cosa, en cambio, es postular analíticamente cierta autonomía del desarrollo superestructural,

porque incluso proposiciones legítimas, sin duda, como la idea de la sociedad en cuanto totalidad concreta o el apotegma de la simultaneidad entre base y superestructura pueden conducir, si no se tiene presentes al mismo tiempo que su correlato, que es la especificidad de la superestructura, a una suerte de supresión conceptual de la autonomía de lo político (1983b: 615).

O sea que los aspectos superestructurales tendrían a pesar de todo cierta especificidad, porque de otro modo la sociedad

13 Por este motivo Zavaleta establece el siguiente tipo de aclaración en “Notas para cinco clases”: “6. Todo el mundo económico está constituido por economías de transición. [Esto implica] La presencia simultánea de varios modos de producción pero no mecánicamente. *La misma forma específica de coexistencia constituye un modo de producción específico.* 7. Un modo de producción es dominante e impregna todo el sistema y las condiciones de desarrollo de los modos de producción subordinados. *Pero cada estructura compleja es única [...].* (1981g: 337, subrayados nuestros). Como se ve, aquí se usa “modo de producción” en dos niveles distintos. No obstante, en muchos otros lugares la incongruencia persiste, como cuando se dice que “el modelo de regularidad del capitalismo comprende *a toda* la base económica, pero no a toda la superestructura” (1981b: 523, subrayado nuestro), o como cuando no se sigue con toda consecuencia la idea de “sesgo articulario” (1982a: 558).

sería una totalidad indiferenciada y sus propios componentes no ocurrirían siquiera en simultaneidad, sino que simplemente serían idénticos entre sí.¹⁴ Pero se trataría de una especificidad relativa, en cierto sentido estructural (como la especificidad que puede tener el sistema nervioso respecto del aparato digestivo en el cuerpo humano), pero sobre todo histórica, institucional, porque, como veíamos, el Estado moderno, como forma específica de superestructura, es un “aparato especial” desprendido históricamente de la sociedad civil, “o sea algo que se ha obtenido a veces y a veces no o que se lo ha obtenido de un modo ocasional y patético” (Ibíd.: 618).

Es por esto que la especificidad de las superestructuras sólo sería pensable en términos de “síntesis connotada” de la sociedad, que es una noción que corrige el concepto de “síntesis” a secas, frecuente en el pensamiento marxista. Acá la síntesis es *connotada*, porque

ocurre con esta síntesis lo que con otra cualquiera. Puede ser que el riñón sea la síntesis de lo que el cuerpo es pero no se hace un cuerpo con un riñón. Aspira a reproducir en una suma lo que sintetiza pero es como ello *más* su astucia o calificación. En este sentido el ejército es la síntesis connotada del estado y el estado la *síntesis connotada* de la sociedad (1983d: 99-100).¹⁵

14 Juan Araos ha hecho notar que en la misma doctrina de Heráclito, que puede considerarse el más antiguo testimonio de pensamiento dialéctico, “la armónica unión de los opuestos” no implica “indistinción de los opuestos, ‘su coincidencia absoluta o identidad lógica, sino tan sólo que los [...] opuestos pertenecen a uno y mismo continuo’ (Marcovich, *Heraclitus*, p. 51), que de no ser por ellos resultaría incognoscible [...], se descompondría como ciertos brebajes si no se los agita (B 125)” (Araos, 1993: 91).

15 Luis H. Antezana ha clarificado así este concepto: “Sin mayores problemas por el lado de ‘síntesis’, quería precisar el alcance de ‘connotada’. Obviamente, se me vino a la mente la diferencia entre denotación y connotación en el lenguaje. Dicho brevemente, la denotación indica su objeto de referencia, la connotación asume esa indicación, pero, además, supone otros significados [...]. Así, me dije, el concepto zavaletiano de ‘síntesis connotada’ supone un x elemento social que, digamos, representa a su grupo o lugar institucional, pero que, además, explícita una peculiar característica suya. [...] Sin connotación, [...], ejército, Estado y sociedad serían una única y

La inferencia hacia lo epistemológico resulta clara: las superestructuras pueden estudiarse en su especificidad, en “su propia manera de agregación causal”, en su connotación, con cierta autonomía, pero la connotación supone la síntesis, de suerte que el análisis de las superestructuras en su autonomía contiene siempre, de algún modo, los aspectos infraestructurales de la totalidad social. El análisis superestructural resulta entonces, en realidad, un “núcleo de iluminación” de la sociedad, una forma sintética de conocimiento de la totalidad social, porque las superestructuras son “la síntesis modificada del conjunto de las determinaciones que viene de los sujetos y causas que en consecuencia, producen una suerte de predicado activo de la sociedad” (1984a: 312).

Con ello volvemos al concepto de *formación económico-social*, o, más gramscianamente, al de *bloque histórico*, que Zavaleta define como una *ecuación social* entre estado y sociedad civil. Entonces, con mayor congruencia terminológica, el análisis se refiere no sólo a los aspectos superestructurales de una sociedad, sino a “la relación exitosa o frustránea, baja o alta entre el estado como *summum* de todas las cuestiones del poder y la sociedad civil como el conjunto de las condiciones materiales en las que se gesta ese poder” (Ibíd.: 190).

La manera abigarrada que tienen las cosas al entrelazarse propone por sí misma el concepto de ecuación social o sistema político, que es una de las acepciones que daba Gramsci al bloque histórico: el grado en que la sociedad existe hacia el Estado y lo inverso, pero también las formas de su separación o extrañamiento. Por razones propias de cada caso, hay ecuaciones en las que la sociedad es más robusta y activa que el Estado, ecuaciones donde el Estado parece preexistir y dominar sobre la sociedad, al menos durante períodos determinados y sistemas donde hay una relación de conformidad o ajuste. Esa relación supone un movimiento y por eso es tan absurdo hacer clasificaciones finales sobre ello (1983b: 620).

misma cosa; con connotación cada uno de estos elementos tiene, a pesar de todo, su propia manera de ser, en términos zavaletianos, tiene su propia ‘astucia o calificación’” (1991: 24-25).

Como ha escrito el mismo Zavaleta, se trata de una “perspectiva total”, que requiere tratamiento historiográfico, pues “no hay duda de que la ecuación no es una mera distribución sistemática. En ese esquema, pensamos en el de Habermas, se sabe cómo funciona el *compositum* pero no de dónde proviene su composición” (Ibíd.: 622).

4. Momento constitutivo como compuesto causal

Zavaleta plantea este análisis social de la historia en términos de sus *momentos constitutivos*, pues postula que “hay ciertos acontecimientos profundos, ciertos procesos indefectibles, incluso ciertas instancias de psicología común que fundan el modo de ser de una sociedad por un largo período”, de modo que lo que corresponde analizar son estas “causas últimas” de cada sociedad, su “genealogía profunda” (1984a: 179-180).

El concepto de *momento constitutivo* es sin duda uno de los centrales del último período del pensamiento de Zavaleta Mercado. De entrada, se trata de una noción eminentemente histórica, que supone en realidad una secuencia en la que, no obstante, la idea de acto o de acontecimiento está muy presente. El concepto se referiría principalmente a cierta clase de sucesos históricos de crisis social y de ruptura en los que se fundaría o constituiría un nuevo tipo de relación entre sociedad civil y estado. En el caso del momento constitutivo del capitalismo inglés, por ejemplo, que es al que normalmente recurre Zavaleta para diseñar el concepto,

la transformación de las prestaciones personales en tributo en especie y de éste en rentas centenales, el drástico despoblamiento del campo causado por la peste negra, la revolución de los precios y la interaniquilación de la aristocracia en la Guerra de las Dos Rosas, causas todas sumadas a la homogeneidad lograda en base a la reacción anti-normanda, todo ello, configura un momento constitutivo característico. Las modalidades estructurales y superestructurales inglesas resultan del desenvolvimiento de esta trama [...] (1981d: 542).

Y más taxativamente aún:

“El momento económico de la formación nacional y su momento ideológico o cultural son paralelos y se fundan ambos en el contexto dado por el *momento constitutivo*” (Ibíd.: 541-542).

Aunque aquí se enumeran sólo algunos rasgos del caso inglés, ya se entrevé que, tratado historiográficamente, el concepto es bastante complejo, como puede corroborarse en la sección de *Lo nacional-popular en Bolivia* que Zavaleta dedica a la descripción de la acumulación originaria en Inglaterra (*cf.* 1984a: 286-290), donde esta última aparece a la vez como “paradigma” y excepción: lo primero porque, siguiendo a Marx, el caso inglés sería la “forma clásica” de producción del “estado de separación”; lo segundo, porque supuso “una reunión casi milagrosa de condiciones que *post hoc* parecen todas dirigirse a la construcción de lo mismo” (Ibíd.: 287). Esto permite una doble interpolación teórica: (i) se puede sostener que en Zavaleta opera implícitamente (por aquello de “reunión casi milagrosa”) una noción de “encuentro aleatorio”, como la del último Althusser (2002: 65-67), y (ii) que su noción de “paradigma” sigue un sentido parecido al de Agamben (2010: 11-42).¹⁶

16 “Mientras que la inducción procede [...] de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último”. Aún más claramente: “podemos decir que el paradigma implica un movimiento que va de la singularidad a la singularidad y que, sin salir de ésta, transforma cada caso singular en *ejemplar* de una regla general que nunca puede formularse *a priori*” (Agamben, 2010: 24-25, 29). Esto conecta con el tipo de inferencia que Pierce denominó *abducción*, y que Eco ha definido como “un caso de inferencia sintética” que opera por hipótesis interpretativas (Eco 2000: 206-209). En este sentido, estamos de acuerdo con la idea de una “propuesta abductiva” o de “gestos abductivos” en Zavaleta (Antezana, 2009: 163; Souza, 2013: 17). No por nada él mismo escribió que “en el fondo toda la ciencia social es el estudio de la excepcionalidad significativa”, y precisamente a propósito del paradigma inglés (1984a: 288).

Por otra parte, la noción de momento constitutivo complejiza el problema de la determinación social. En efecto, reflexionando sobre el tema, Zavaleta escribe:

Cuál es el núcleo de la determinación constitutiva define las cosas y hace a las unas distintas de las otras. Una cosa es, por ejemplo, que el acto intersubjetivo originario sea la agricultura o la lógica de los consejos y otra el que lo sea el imperativo militar [...] (1984a: 207).

En cualquier caso, el concepto de momento constitutivo se referiría a un “compuesto causal” (1981d: 542) y no a una mera determinación simple (ya fuera esta económica, política o ideológica). Compuesto históricamente variable, por lo demás, distinto en unos casos de otros, requeriría de análisis histórico. Por último, propondría el problema de la determinación en términos más bien diacrónicos que sincrónicos, es decir que no plantearía tanto el problema de saber si la economía (o la política o la ideología) es lo determinante, sino qué tipo de compuesto causal, y de qué maneras específicas, funda el modo de ser de una sociedad concreta por un largo período, lo cual también se relativiza, pues cada sociedad vive varios momentos constitutivos de diferente intensidad, y existe también la posibilidad de “la reforma histórica en el seno de un movimiento originario” (1984a: 204).

Cuando Zavaleta trata más detenidamente la definición (o un intento de definición) del concepto, en muchos lugares tiende a privilegiar los aspectos ideológicos del momento constitutivo, en tanto se trataría de momentos (generalmente catastróficos o críticos) en los que “grandes masas están dispuestas a la asunción de nuevas creencias colectivas” (1984a: 153):

La validez del concepto mismo de momento constitutivo se refiere a la formación del discurso esencial. Para comprenderlo nos sirven ya los comentarios que hicimos acerca del problema de la disponibilidad. Aquí se requiere algo que tenga la fuerza necesaria como para interpelar a todo el pueblo o al menos a las zonas estratégicas de él porque ha de producirse un relevo de creencias, una sustitución universal de lealtades, en fin un nuevo horizonte de visibilidad

del mundo. Si se otorga una función simbólica tan integral a este momento es porque de aquí se deriva o aquí se funda el “cemento” social, que es la ideología de la sociedad. (Ibíd.: 203).

Comentando este texto, Luis H. Antezana sugiere la posibilidad de una lectura superestructural: “Evidentemente, por lo menos si seguimos literalmente esta su caracterización del concepto, Zavaleta Mercado subordinaría el concepto de ‘modo de producción’ al de ‘momento constitutivo’. En las sociedades concretas, esta conformación de un ‘discurso esencial’ sería, pues, más sustantiva que la conformación económica” (1991: 36). No obstante, esta suerte de ideologismo es aparente. En primer lugar, Zavaleta aclara que si bien existe una suerte de “primacía de lo ideológico” en la época moderna, esta es “una consecuencia necesaria de la generalización mercantil del valor” (1983b: 624). En segundo lugar, la ideología se propone como una parte de la sustancia social (junto al valor), de modo que se entiende “el equivalente general [...] como un hecho no meramente económico”, lo que se denomina en general “el cemento social global” (1984a: 249). Para más claridad:

La producción de esta materia social es sin duda lo que permite reducir el movimiento social, tras algunos cortes que pueden ser considerados epistemológicos, a su *momento sustantivo, que es el valor*; pero esto no podría existir como una sustancia en efecto social y viviente, sin su inconsciente, resultado previsible de *una totalización tan esencial, que es la producción del discurso o ideología orgánica*. Totalización, eso es algo que no puede pensarse sin la constitución de una hegemonía (1984a: 224-225, subrayados nuestros).¹⁷

Lo que ocurre es que Zavaleta tiende a considerar el problema de los momentos constitutivos en términos sintéticos o cualitativos; es decir, está preponderantemente atento a los remates ideológico-políticos, a la “implantación hegemónica” que debe contener todo

17 Como se puede ver, de todos modos el *momento sustantivo* es el de la producción material, en el sentido de que “la ideología resulta de la materia social y no la materia social de la ideología” (1984a: 301).

momento constitutivo, en otras palabras, a la secuencia entre una situación de disponibilidad ideológica y otra de interpelación o penetración hegemónica, porque es en esto donde se define finalmente la relación entre estado y sociedad civil.

De modo que, si en algunos lugares se tiende a privilegiar el costado ideológico del momento constitutivo, esto para nada es así en términos generales. Por aquello de la *simultaneidad* de la totalidad social y de la *síntesis connotada*, el momento constitutivo no puede sino contener los aspectos totales de una sociedad, tanto los “superestructurales” como los “infraestructurales”. Para aclarar este punto con un caso concreto, veamos con un poco más de detalle el análisis que propone Zavaleta del caso paradigmático de momento constitutivo, el de la acumulación originaria:

Debemos distinguir en ella al menos tres etapas. Primero, la producción masiva de hombres desprendidos, es decir, de individuos libres jurídicamente iguales, momento negativo –extrañamiento– de la acumulación que supone el vaciamiento o estado de disponibilidad. Luego, la hora de la subsunción formal que es la supeditación real del trabajo al capital. Aquí es donde debe producirse la interpelación, esto es, la supresión del vaciamiento desde determinado punto de vista o carácter. Es sin duda el momento de la fundación del Estado. En tercer lugar, la subsunción real o sea la aplicación de la gnosis consciente así como de la fuerza de masa y otras fuerzas cualitativas más altas a los dos factores previos, capital como mando efectivo y hombres libres en estado de masa (1983b: 622-623).

Con relación a lo que discutíamos, es claro que en las tres etapas lo “infraestructural” es condición de posibilidad de lo “superestructural”: (i) la producción masiva de hombres desprendidos, resultado de la *ruptura de las antiguas relaciones de producción*, implica el vaciamiento o estado de disponibilidad; (ii) la supeditación del trabajo al capital, es decir, la *implantación de la nueva relación de producción capitalista*, habilita la nueva interpelación; (iii) todo ello remata en la subsunción real, que es a la vez un compuesto de elementos infra y supraestructurales (*relación de producción*

capitalista desarrollada, con intervención activa de la ciencia y la reforma intelectual).

5. Las discusiones contemporáneas sobre ideología y estado

Aunque en anteriores escritos se usa la noción de “aparato ideológico del estado”, e incluso la noción de inconsciente, es sólo a partir de “Las formaciones aparentes en Marx” (1978a) que éstas comienzan a tener un valor propiamente conceptual. Como ya se vio de pasada en una cita al comienzo de este capítulo, la ideología se define expresamente como “inconsciente estatal”, y las superestructuras como “todas las formas conscientes e inconscientes de conexión extraeconómica” (1978a: 432). Por otra parte, es en este escrito donde por primera vez Zavaleta le dedica a Althusser una discusión más o menos larga, y aunque es verdad que critica con fuerza su manera de entender los aparatos ideológicos, sus vínculos con el filósofo francés no terminan ahí.

Por el lado de la crítica, dado que en “Las formaciones aparentes en Marx” Zavaleta todavía está concentrado en el tema de la producción consciente de ideología *por parte del Estado*, le reclama a Althusser diluir el papel de lo estatal en sentido estricto antes de tiempo –“supone que explotando su ‘relativa autonomía’ los aparatos ideológicos son verdaderos constructores de ideología, mediante su contradicción o democracia. ¿Y cómo se arreglaría este extraordinario entuerto de cada aparato ideológico generando su propia ideología?” (1978a: 452). No obstante, en “Las formaciones aparentes en Marx” ya asoma un asunto que se volverá central en los escritos posteriores de Zavaleta: el problema de la *interpelación ideológica*, al que acá apenas alude, sin usar el término. En *Lo nacional-popular en Bolivia* se volverá uno de los ejes de la argumentación, de modo que es inadecuado caracterizar las relaciones de Zavaleta con Althusser como de simple crítica, o sostener de modo genérico que “la posición de Zavaleta es cercana a la de los historiadores ingleses marxistas de la época (que también son

críticos de Althusser), como E.P. Thompson (al que, por otra parte, Zavaleta cita con cierta frecuencia)” (Souza 2013: 16, n.11).¹⁸

Veamos el alcance de esta noción althusseriana en la obra del último Zavaleta y hasta dónde la desarrolla. Para calibrar su importancia, repasemos el contexto en el que aparece: es cuando se plantea el problema del momento constitutivo y la importancia de la disponibilidad frente al excedente. Todo el capítulo primero de *Lo nacional-popular en Bolivia*, “La querrela del excedente”, está construido en torno a este asunto: el de la idolización del excedente por los tres países que se enfrentaban en la guerra del Pacífico.

Pues bien, lo que decimos es que de un modo testarudo los tres países del pleito compartían el mito del excedente. Decimos a la vez que no todo excedente genera disponibilidad, aunque sí es un elemento favorable para la disponibilidad. Entonces lo que nos interesa es la disponibilidad y no el excedente. La disponibilidad, por lo demás, sólo hacia la discusión sobre el momento constitutivo.

[...] La interpelación en la hora de la disponibilidad general, que es la del momento constitutivo, está destinada a sobrevivir como una suerte de inconsciente o fondo de esa sociedad. [Nota de ZM: Para el concepto de interpelación, véase Louis Althusser]. Este es el papel trágico del pasado en la historia porque en cierto modo uno no hace nunca sino lo que estaba previsto. Las grandes epidemias o hambrunas, las guerras, en el tiempo nuestro las revoluciones,

18 En realidad, los historiadores marxistas ingleses no conforman un bloque. Con relación a Althusser, es Thompson el crítico furibundo. Perry Anderson, en cambio, escribió un libro entero, *Arguments Within English Marxism*, para criticar las afirmaciones desarrolladas por Thompson en *Miseria de la teoría*, defendiendo en grado considerable el trabajo teórico de Althusser (cf. Anderson 2012). Por otra parte, se debe notar que Zavaleta cita sobre todo al Thompson de “Economía moral de la multitud”, pero nunca al de *Miseria de la teoría*. Por lo demás, como hemos argumentado antes, la posición de Thompson respecto de la crítica de la economía política de Marx, lo mismo que su empirismo no crítico, son incompatibles con la perspectiva de Zavaleta, de modo que su cercanía es parcial. La distancia con Althusser, por su parte, es todo menos total.

son las horas clásicas de la disponibilidad general: los hombres están dispuestos a sustituir el universo de sus creencias. Ese papel lo cumplió la formación del espacio o sea de la agricultura en el mundo andino, lo cumplió la Guerra de Arauco con relación a Chile y lo cumplió el acto de la conquista, acompañado de la catástrofe demográfica y la quimera del oro, en todos los países de la América. Por eso puede decirse que el embeleco del excedente condujo a que se confrontaran formaciones que obedecían a momentos constitutivos muy diferentes (1984a: 179-180).

Este uso de la noción de interpelación supone, por supuesto, la noción de “sujeto de la interpelación”, tanto en el sentido de sujeto interpelado como de sujeto que interpela.¹⁹ Por otra parte, Zavaleta usa la noción de inconsciente, aunque en una forma más intuitiva que conceptual –“una suerte de inconsciente o fondo de esa sociedad”, en el texto que acabamos de citar. En este punto, Zavaleta no calibra todo lo que está en juego en la teoría de la ideología de Althusser, entre otras cosas porque el propio texto de Althusser (“Ideología y aparatos ideológicos del Estado”) no desarrolla con suficiencia su potencial argumental.²⁰ Esta limitación de Zavaleta se puede ver cuando pasa de la noción de inconsciente a secas a la de “inconsciente colectivo”. En estos lugares no es a Althusser a quien alude, sino a Ernst Bloch:

19 Zavaleta es explícito en este punto: “En el sentido de Althusser: ‘Toda ideología interpela a los individuos concretos en tanto que sujetos concretos’ y ‘transforma a los individuos en sujetos mediante esta operación enormemente precisa que denominamos la interpelación’” (1984a: 215). Más adelante, Zavaleta añade: “De poco nos servirá entonces estar claros en cuanto a la subsunción formal, aunque eso mismo contenga la sustitución del tiempo clásico y el propio *continuum* vaciamiento-interpelación, porque habrá que discutir de inmediato quién es el que interpela y en nombre de qué universo o historia interpela o por qué su llamado es atendido, pues allá donde triunfa una convocatoria es razonable suponer que han fracasado otras” (Ibíd.: 227).

20 Una de las razones es que Althusser sólo a medias utiliza y sólo a medias deja entrever la fuente principal de su noción de interpelación: la enseñanza de Jacques Lacan, dando lugar con ello a un cúmulo de distorsiones o interpretaciones parciales que se reiteran sin cesar.

Debemos ver, por lo que toca a este nudo, el comportamiento de los tres países en torno de la querrela del excedente, que es el fondo motivacional de la lucha que con todo va acompañada sin duda de poderosas disposiciones acumuladas en el inconsciente social o colectivo de cada una de ellas [Nota de ZM: Ernst Bloch]. La idea de poseer el Perú o destruir lo que no poseyera de él (poseer la dicha no tenida) era sin duda una compulsión tánica vigente de un modo colectivo en Chile que, por lo demás, podía mostrarse como un pueblo orgánico o nación sin que ello pudiera explicarse por el mercado general (1984a: 185).²¹

Es importante aclarar que la noción de “inconsciente colectivo” no la usa Zavaleta en el sentido de C.G. Jung, del que toma distancia explícitamente siguiendo la argumentación crítica de Bloch.

La instancia económica de la formación nacional, que también puede indicarse como aquella del tránsito del cambio fortuito al cambio general, y su correlato ideológico o cultural, la formación del inconsciente colectivo, se fundan ambas en la peripecia dada por el momento constitutivo. Un razonamiento material sobre la historia no puede sino luchar de modo consciente contra una malversación de este concepto, es decir, al culto de lo primigenio, que remitiría el conjunto de la vida a protorecuerdos o profantasías en torno a los arquetipos colectivos. Esto, como se sabe, tuvo una derivación archirreaccionaria en Jung [...] (1984a: 286).

Aun así, la noción de “inconsciente colectivo” es problemática y ambigua en más de un sentido. Para empezar, no es admisible desde un punto de vista estrictamente psicoanalítico, pues la noción psicoanalítica de inconsciente supone procesos (pulsión, represión) que sólo operan en el sujeto singular, si bien bajo el campo de fuerzas de lo social y con efectos sobre él.²² Por otro lado, el

21 En nota Zavaleta agrega: “No era menos grave la actitud colectiva hacia Bolivia: ‘No tardó en generalizarse en el pueblo chileno un odio irrefrenable contra Bolivia’” (Francisco Antonio Encina, [*Resumen de la historia de Chile*, Santiago, Zig-Zag, 1954, vol. ni, p. 1.411]).

22 Lo que explica que el psicoanálisis haya podido desarrollar una *psicología de las masas* (Freud) o una teorización sobre el lazo social (la teoría de los

propio Bloch no asume los desarrollos del psicoanálisis en forma integral, y su crítica se dirige no sólo a la psicología de Jung, sino a aspectos centrales del psicoanálisis freudiano desde el punto de vista de una teorización sobre la “conciencia anticipadora” y su función utópica. En este sentido, su lectura de Freud es parcial y queda rezagada respecto de los progresos del psicoanálisis como tal, algo en buena medida inevitable dado el periodo en que Bloch escribió su obra. En el diálogo serio y actualizado con el psicoanálisis, Althusser llegó más lejos: pudo entrar en contacto con la enseñanza de Lacan, reconocer su carácter fundamental y propiciar un acercamiento. La empresa quedó trunca en la obra del propio Althusser, pero habilitó una serie de intentos de continuación que siguen en curso. En el caso de Zavaleta, que no recogió este lado del trabajo de Althusser,²³ y cuyas relaciones con la obra de Bloch no son muy claras, sus intuiciones quedan como potentes sugerencias que es necesario desarrollar y corregir, y también como un testimonio de la apertura y complejidad de su teorización.²⁴

Si volvemos al Coloquio de Venecia y a la “crisis del marxismo”, todavía podemos desarrollar un otro aspecto de las relaciones de Zavaleta con Althusser. En la nueva edición de *Lo nacional-popular en Bolivia* en la Obra Completa de Plural Editores, gracias al trabajo de corrección y restitución de su aparato crítico, sabemos que una

cuatro discursos y el discurso del capitalista de Lacan), pues no existe para el psicoanálisis una estricta oposición entre psicología individual y social, aunque considera la “pulsión social” como derivada (cf. Freud 1992). Para elaboraciones recientes sobre el problema, cf. Soler 2011

- 23 Aunque posiblemente conoció el texto de Althusser “Freud y Lacan”, publicado en México en 1977 (L. Althusser, *Posiciones [1964-1975]*, México, Grijalbo, 1977), Zavaleta nunca lo menciona ni tampoco al mismo Lacan.
- 24 Otra fuente psicoanalítica de Zavaleta es Erich Fromm, sobre todo en relación al tema de la “formación autoritaria de la hegemonía” o “hegemonía negativa” (1984a: 184, n.93), y del Estado como “superego de la sociedad civil”, que se conecta con la definición de la ideología como “memoria del castigo” o “*castigo generalizado*” (Ibíd.: 193). Sobre este campo de problemas, no dejan de ser significativas las menciones a Foucault, sobre todo aquellas en que Zavaleta se refiere a “la construcción del discurso” y a “la zona de la eternidad o terquedad de la constitución ideológica, del hueso hegemónico” (Ibíd.: 175, 193).

de las fuentes teóricas de Zavaleta era el ensayo “Forma-estado y forma-valor” del neogramsciano Giuseppe Vacca, texto escrito como reacción a las intervenciones de Althusser en Venecia. El lugar en que Zavaleta menciona a Vacca es particularmente importante: se trata del momento en que aclara el contexto en que inscribe su trabajo:

En otros términos, se pretende participar en las discusiones recientes acerca del problema del Estado en base al análisis de un caso concreto. [Y añade en nota:] Véase Ernesto Ayala Mercado, *¿Qué es la Revolución Boliviana?*, [La Paz, Talleres Burillo, 1956]; Guillermo Lora, *La revolución boliviana: Análisis crítico*, [La Paz, Difusión, 1964]. Para el problema general, Biagio de Giovanni, “Crisis orgánica y Estado en Gramsci”, [en: Giacomo Marramao, *et al.*, *Teoría marxista de la política*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 89, 1981]. Giuseppe Vacca, “Forma-stato y forma-valore” [en: Louis Althusser *et al.*, *Discutere lo Stato: Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato, 1978] (1984a: 150).

La nota es interesante porque nos informa de algunas de sus fuentes principales: para el problema local, Lora vuelve a aparecer como uno de sus interlocutores principales; para el problema general, se mencionan dos textos de neogramscianos italianos. Veamos estos últimos para avanzar un paso más en el bosquejo del sentido de las elaboraciones teóricas del último Zavaleta.²⁵

En “Forma-estado y forma-valor” Vacca comienza reconociendo, en acuerdo con Althusser, que se debe asumir la categoría “crisis del marxismo” por ser “hermenéuticamente útil”, y que “la crisis nace de las carencias del marxismo en lo que respecta a la concepción del estado y de la política” (Vacca 1982: 22-23). Sin embargo, expresa su desacuerdo con la manera de plantear el análisis. Contra Althusser, defiende la validez de la distinción gramsciana entre estado y sociedad civil, más allá de que sea tributaria de la

25 En la edición de Siglo XXI de *Lo nacional-popular en Bolivia* no aparece la referencia al texto de Vacca. Al parecer Zavaleta estaba usando el original italiano del volumen que recogía el debate con Althusser, si bien había disponible una traducción mexicana (*cf.* AA.VV. 1982). Para una reseña de los autores bolivianos mencionados, *cf.* Tapia 2002: 137-145.

concepción burguesa de la política, porque “resulta indispensable cuando se debe plantear el problema de la *forma de estado*” (Ibíd.: 25). A la vez, el análisis de la forma-estado no puede no derivar de la forma-valor, en el sentido de que “por la conexión que abarca forma-estado y forma-valor, son determinados los principios, los fines y las prácticas que caracterizan a los aparatos de la reproducción y la hegemonía” (Ibíd.: 31). Como en el diagnóstico de otros neogramscianos, lo que se sostiene es que a partir de los años 20 hubo una transformación de esta conexión y por lo tanto de las formas de reproducción y hegemonía, y que fue Gramsci quien percibió este proceso. Por esta vía el énfasis recae en el tema de la reproducción, como en Althusser, pero desde otro enfoque.²⁶

De Giovanni es más claro sobre el carácter de esta transformación: se trataría de una expansión del nivel superestructural, de una “difusión de la política”, una vez que se ingresa en la fase de la “crisis orgánica” y “la organización se vuelve la ley del capitalismo”. Estamos ante “la reorganización del mundo de la producción, que necesita de más política, de más hegemonía”, y en que la mediación política no puede ser más una mediación externa, debe penetrar el mundo de la producción (De Giovanni 1981: 152). A esta difusión de la política, de la superestructura, “hasta en los estratos elementales de la sociedad civil, le corresponde una organización molecular de la ‘estructura material de la superestructura’ en todos los puntos decisivos de la reproducción social” (Ibíd.: 150).²⁷ En

26 De Giovanni sostiene que sólo en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” hay un intento en Althusser por recuperar el concepto de reproducción de las relaciones sociales capitalistas, pero desde un punto de vista puramente superestructural, “mientras que el verdadero problema es ver de qué manera el concepto de reproducción penetra en la estructura crítico-económica del concepto de producción-circulación en *El capital*” (De Giovanni 1984: 272, n. 30).

27 Todavía añade De Giovanni, en una argumentación que recuerda a la de Zavaleta: “Si a partir de aquí se piensa reducir todo a una posible inversión operada por Gramsci en la determinación recíproca entre economía y política, ello es índice de una aplicación bastante elemental de la determinación estructural marxista, vista como un nexo entre dos ‘secciones’ aisladas y especiales de la morfología social” (De Giovanni, 1981: 159).

la argumentación de De Giovanni, hay dos aspectos centrales en el tratamiento del tema de la reproducción que conviene no dejar pasar: uno es el papel de la ciencia y los intelectuales en la reproducción del “cerebro social”; otro, el papel de la circulación o “*la forma en que se vuelve dominante el terreno de la circulación, en la fase en que la respuesta económico-política a la crisis orgánica es la extrema dilatación de la relación estado-circulación*” (Ibíd.: 170).

Un tercer autor italiano aludido en *Lo nacional-popular en Bolivia*, que hace serie con Vacca y De Giovanni, es Giacomo Marramao. Concuere con la argumentación de De Giovanni sobre las transformaciones ocurridas en el paso del “capitalismo competitivo” al “capitalismo organizado” (cf. Marramao 1981), haciendo énfasis en el creciente papel de la ciencia en los procesos de reproducción, lo cual implicó una “reestructuración de todo el ‘cerebro social’ a través de su segmentación institucional en círculos de saberes especiales” (Marramao 1982a: 197). Dado el carácter político de estas vías de la racionalización, “a partir de la ruptura de 1929, lo ‘político’ vuelve a desempeñar una función determinante respecto de la dinámica conflictual de los diversos sectores del *general intellect*” (Ibíd.: 200). Que estas consideraciones son importantes en la comprensión zavaletiana de la relación entre disponibilidad y excedente, se puede ver en el siguiente pasaje:

De lo visto en lo anterior se supone que lo que sale al claro es que no se privilegia *a priori* el concepto de excedente. En un cotejo discutible podría decirse que el excedente se refiere a la plusvalía absoluta y a la subsunción formal, por tanto, mientras que *la disponibilidad es más propia de la subsunción real o reorganización interior o esencial del acto productivo*. La significación relevante del excedente, con todo, proviene de que es como el requisito de la reproducción en escala ampliada que, a su turno, contiene toda la lógica del nuevo tiempo humano. Puesto que los hombres de hoy es como si vivieran muchos días en el espacio que antes ocupaba un solo día, puesto que se han apoderado del tiempo y lo han concentrado, han de construir mecanismos mucho más elaborados para que esta aglutinación peligrosa no estalle. Se requeriría sin duda un *excursus* propio acerca de la relación del excedente y la disponibilidad, y

de ambos con el Estado estructural, la ampliación del Estado y la teoría de las mediaciones [Nota: Giacomo Marramao, [*Lo político y las transformaciones*, México, Cuadernos de Pando y Presente, núm. 95, 1982]] (1984a: 181, subrayado nuestro).

Aunque el mismo Zavaleta relativiza la distinción (porque las cosas son más complejas, se coimplican), la disponibilidad tendría que ver más con la subsunción real que con la subsunción formal, esto es, con la fase del desarrollo capitalista que conlleva la aplicación de la ciencia al proceso inmediato de producción (cf. Marx 2009), y por tanto, con la complejización del capitalismo, lo cual hace que sea necesario, dice Zavaleta, “construir mecanismos mucho más elaborados para que esta aglutinación peligrosa no estalle”. El *excursus* no se emprende, pero acabamos de ver, de la mano de Vacca, De Giovanni y el mismo Marramao, por dónde podría transcurrir.

Para terminar este capítulo, veamos algunas posibles derivas. En un ensayo de la época, haciendo un recuento de las teorías marxistas del Estado (la teoría del capitalismo monopolista de estado, la escuela lógica del capital, la teoría de la crisis fiscal del estado capitalista, la escuela neoricardiana, la teoría de Poulantzas, y la tradición neogramsciana), Laclau remarcaba una misma tendencia en casi todos los casos “a hacer depender los movimientos de la ‘infraestructura’ de mediaciones políticas que pierden, por lo tanto, su carácter superestructural” (Laclau 1981: 45). Valoraba sobre todo a los neogramscianos italianos (Vacca, De Giovanni, Ingrao) en el trabajo de romper con el reduccionismo de clase y superar el dualismo base/superestructura, situando su *Política e ideología en la teoría marxista* (1978) en una línea de inspiración similar, como tentativa de “fundar, sobre la base de la concepción gramsciana de la hegemonía, un enfoque teórico que intenta determinar las contradicciones de las que surgen los sujetos no clasistas y las prácticas de clase como prácticas articuladoras” (Ibíd.: 56). Pero Laclau iba más lejos: daba por “disuelto el viejo modelo base/superestructura” y proponía un nuevo programa de investigación, se diría ya “posmarxista” (Ibíd.:

59). No es exactamente el caso de los neogramscianos italianos, que no dejaron caer los temas “infraestructurales”, si bien los abordaron con un sesgo particular, más bien circulacionista, todo ello en el contexto de la estrategia política del eurocomunismo. No obstante, no mucho después, también ellos acabaron abandonando el programa marxista.²⁸

Zavaleta, en cambio, por más que problematizara la versión simplificada del modelo base/superestructura, no abandonó la distinción *analítica* entre lo infra y lo superestructural, evitando disolver el “núcleo duro” del programa de investigación iniciado por Marx, el cual supone siempre, de una u otra manera, la distinción topológica aludida por la metáfora del edificio.²⁹ Entonces, más que la metáfora como tal, son las distinciones topológicas las que importan, y sobre todo la distinción *plusvalía/ganancia*, sin la cual nada de lo que ocurre en el capitalismo podría entenderse. En efecto,

la “formación aparente” de la sociedad no coincide jamás con lo que la sociedad es: la explotación está enmascarada como igualdad;

28 Para una descripción del decurso del neogramscismo italiano de los años 70 hasta su disolución en los 80 *cf.* Corradi 2005: 234-267. Según Corradi, De Giovanni abandonó definitivamente la investigación marxista para volcarse a una “celebración de Gentile como filósofo de la libertad moderna”, inscribiéndose por esta vía en un “liberalismo neoidealista” (Ibíd.: 253-254, 266-267).

29 Tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, las distinciones topológicas son parte del núcleo duro de sus respectivos programas de investigación, por muy problemáticas o provisionales que sean estas distinciones. Althusser en su momento argumentó que la tópica marxista era una necesidad del programa marxista, si bien como metáfora era apenas descriptiva y por lo tanto insuficiente (2008: 198ss., 222ss.). Con respecto a este punto se puede decir que el psicoanálisis ha trabajado sobre problemas topológicos mucho más que el marxismo: Freud produjo una segunda tópica ante las insuficiencias de la primera, mientras que Lacan desarrolló un conjunto crecientemente complejo de elaboraciones topológicas para mejor elaborar la hipótesis central del psicoanálisis sobre lo inconsciente. El marxismo, en cambio, habitualmente se quedó enredado en las insuficiencias de la metáfora base/superestructura, y más de uno abandonó el programa marxista debido a esto.

las clases colectivas como individuos, la represión como ideología; el valor se presenta como precio, la base económica como superestructura y la plusvalía como ganancia. Todo está travestido y disfrazado. Esto último, empero, *la dicotomía entre realidad y aparición que da la dualidad plusvalía-ganancia es lo que importa* (1978a: 447) subrayado nuestro.

Veremos a continuación cómo, en el caso de Zavaleta, esta “ortodoxia creativa”, esta insistencia no dogmática en el programa de investigación marxista, le permitió plantear los problemas de la democracia y de lo nacional-popular con una gran originalidad y potencia.

CAPÍTULO V

Lo nacional-popular y el problema de la democracia en una sociedad abigarrada

Si “Las formaciones aparentes en Marx” (1978a) introduce un cambio teórico de importancia respecto de la interpretación tradicional de la tónica marxista, en “De Banzer a Guevara Arze: la fuerza de la masa” (1979) encontramos un giro igual de significativo respecto del tema de la democracia. Con anterioridad a este texto, Zavaleta siguió usando la terminología y los argumentos clásicos del marxismo sobre “democracia formal” y “democracia burguesa”. Esto se puede constatar incluso en un trabajo apenas previo: “Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución” (1978b). En “De Banzer a Guevara Arze”, en cambio, el problema de la democracia se ha vuelto central.

Hacia 1975, en una situación que no ha hecho después sino intensificarse, Norberto Bobbio inició una discusión en la izquierda italiana con una pregunta: “¿Cuál es la alternativa a la democracia representativa?”

Resulta curioso al menos que, tan lejos de aquellas circunstancias, podamos nosotros hacer preguntas parecidas acerca de la Bolivia de hoy. En otros términos: ¿es posible que la democracia política, entendida en el término en que es usado por la tradición europea, sea aplicable a una formación compleja y a veces invertida como la boliviana?

Tal es la gravedad de este problema que cuestiona, en primer término, el actual proceso, que es pensado como un proceso de des-fascistización, pero también, en general, la propia viabilidad del Estado de 1952 considerada en sí misma. Tal es, en suma, el tema que deseamos discutir en estas páginas (1979a: 471).

Además de transformar la pregunta de Bobbio, en este ensayo Zavaleta proponía “una explicación material, por no decir materialista” del proceso político boliviano, contra las versiones culturalistas del propio marxismo (incluido Gramsci), para las cuales “el nivel político de los países corresponde al nivel de su desarrollo cultural y a su integración nacional” (Ibíd.: 475-476). Entre otras, eran dos preguntas a las que intentaba responder Zavaleta:

- 1) ¿Por qué la llamada democratización ocurrió con anticipación evidente en Bolivia respecto a países que, como vimos, fueron objeto de una aplicación semejante de proyectos dictatoriales?
- 2) ¿Por qué este sistema resultó infalible a lo largo de siete años y falible de súbito frente a la huelga de hambre, considerada como la expresión de un movimiento de masas mucho más amplio que su acontecimiento mismo? (Ibíd.: 476)

Simplificando el complejo análisis que propone Zavaleta del septenio banzerista, análisis que incluye el reconocimiento de que el régimen obedecía a “factores sociológicos reales” y que había logrado en algún nivel imponer formas de mediación relativamente eficaces con la ayuda norteamericana (la *mediación corrupción*, la *mediación terror*), la respuesta a la segunda pregunta es: el régimen duró lo que duró por la relativa “nueva consistencia del aparato estatal en Bolivia”, plagado sin embargo de contradicciones, y llegó a su fin “por la determinación difusa de la masa” o, con más precisión, por la *experiencia de masa* aplicada a la lucha política, que se expresó en forma concentrada en la huelga de hambre de las mujeres mineras y en su capacidad de irradiación.¹

1 “Propalóse empero la huelga de las mujeres como el agua sobre la tierra de las sequías. Era algo fascinante. En determinado momento, había

Esta *movilización de masa* comparada con las incertidumbres, contradicciones y límites del formato de democracia representativa en que se expresaba el proceso de democratización (las dos desiguales victorias de Siles Suazo, el fraude, el empantanamiento congresal, la salida bonapartista de Guevara Arze, el anuncio del golpe),² todo ello resultado del “abigarramiento clasista y económico” de la sociedad, le hacía escribir a Zavaleta:

En esas condiciones, el único sentido de la democracia en Bolivia es la autodeterminación de la clase obrera. Es por eso que Torres, presidente *de facto* lo mismo que Banzer, representó una fase democrática aunque no hiciera elecciones ni surgiera de ellas. Es a la autodeterminación de la sociedad a lo único que podemos llamar democracia en Bolivia (Ibíd.: 491).

Aunque era en primer lugar la urgencia política del proceso de transición latinoamericano el que imponía la centralidad del problema de la democracia, la discusión de la izquierda europea (en el caso italiano, el debate suscitado por Bobbio) impactó en la izquierda latinoamericana.³ Veamos brevemente los términos del debate italiano y del latinoamericano, antes de describir la elaboración que Zavaleta propuso en el plano teórico.

centenares, quizá miles según dicen algunos, movilizados alrededor de la huelga de hambre o participando en ella, convirtiendo en hábitat del gesto revoltoso a las capillas, los hospitales y las escuelas, como agitando la fuerza de la sociedad desde su rincón más abandonado y débil. Acabaron, acabó en realidad el hambre secular de Bolivia, ocupando el aparato físico mismo de la sociedad. La huelga fue además acompañada del paro general, de las manifestaciones relámpago (pre-insurreccionales) y fue un acto de fusión entre la clase obrera y la mayoría inmensa de la sociedad, incluyendo a la Iglesia” (1979a: 484).

- 2 Este ensayo lo publicó Zavaleta apenas antes del golpe de Natusch, en *Cuadernos de Marcha*, Segunda época, Año 1, No. 3, septiembre-octubre de 1979.
- 3 La edición italiana del volumen que recogía el debate iniciado por Bobbio es de 1976; la traducción mexicana, de 1978.

1. La nueva centralidad del problema de la democracia en el marxismo

Las críticas de Bobbio a la ausencia de una teoría de la democracia en el marxismo, y su propia defensa de la democracia representativa, tuvieron un impacto notable en la discusión de la izquierda italiana del momento. Obtenían su fuerza argumental del hecho de que no provenían de una posición liberal clásica de antagonismo abierto, sino de un socialismo liberal que resultaba un interlocutor serio del marxismo. Dado, además, el contexto político de los debates en torno al “eurocomunismo”, los marxistas italianos no pudieron ignorar el envite.

Bobbio comenzaba definiendo el sentido de la democracia al modo liberal clásico como “un conjunto de reglas (las llamadas reglas del juego)”, pero admitía que, “para que un Estado sea ‘verdaderamente’ democrático, no basta la observancia de esas reglas” (Bobbio 1978: 33-34). Por un lado, reconocía un conjunto de “paradojas” que complican el ejercicio de la democracia: el crecimiento de burocracias centralizadas, es decir, de estructuras jerárquicas no democráticas; la deriva tecnocrática, aparentemente inevitable ante la complejización de los problemas políticos y sociales; el surgimiento del hombre masa opuesto al ciudadano. En estas condiciones, aceptaba que “el sistema representativo tiene límites reales e insuperables en una sociedad capitalista selvática como la nuestra”, que hacen de la soberanía popular una “soberanía mediatizada”. A pesar de estos límites, Bobbio argumentaba que, con todo, “el defecto del sistema no es el de ser representativo, sino el de no serlo suficientemente” (Ibíd.: 51-52).

Por otro lado, frente a la fácil fórmula que la tradición comunista italiana comenzaba a enarbolar sobre el “nexo inevitable entre democracia y socialismo”, Bobbio planteaba la necesidad de “ir hasta el fondo del problema de por qué donde se ha realizado el socialismo no existe democracia [...] y donde se han observado las reglas del juego democrático, el socialismo, hasta ahora, no ha llegado y no parece ni siquiera inminente” (Ibíd.: 42). Respecto del propio pensamiento socialista, y sobre todo marxista, Bobbio

argumentaba que se había concentrado en la crítica del Estado representativo, pero que estaba muy lejos de haber desarrollado un modelo alternativo, y menos aún de haber detallado sus mecanismos institucionales, como en cambio hizo durante al menos dos siglos la tradición liberal. Por último, Bobbio criticaba la democracia directa como democracia plebiscitaria o “por aclamación”, sin negar la validez de instituciones como el referéndum (Ibíd.: 48).⁴

Las respuestas de los marxistas fueron diversas y de calidad variable. Algunos, como Pietro Ingrao, mostraron que el aspecto crítico del argumento de Bobbio era limitado y en buena medida aparente, porque el poder del capital no es un “límite *externo*, sino interno, que se mueve dentro de todo el sistema de la democracia representativa, y confiere el carácter y el valor de aquellas mismas ‘reglas’ con las que Bobbio mide la democracia” (Ingrao 1978: 130); asimismo, que la separación entre democracia representativa y democracia directa (que Ingrao prefería llamar “democracia de base”) es engañosa, que es necesario ver “los organismos de democracia de base como una cara, un componente condicionante de la democracia representativa” (Ibíd.: 136). Otros, como Vacca, acogían el desafío que proponía Bobbio pero estableciendo de entrada el punto de desacuerdo: “la primacía que Bobbio concede a la democracia representativa”. Esto, según Vacca, impedía enfocar la investigación de manera adecuada, es decir, “hacia las experiencias históricas de ‘democracia de los productores’ y de ‘democracia desde abajo’, ciertamente hasta ahora aurales o fracasadas y, en cualquier caso, insuficientes, pero que en su combinación con la democracia representativa” podrían dar lugar a una “forma mixta” (Vacca 1978: 71).

4 Según Cristina Corradi, estas críticas formaban parte de una estrategia política que buscaba “poner bajo discusión la legitimidad del PCI [Partido Comunista Italiano] para asumir un rol de gobierno en razón de sus persistentes ambigüedades respecto del procedimentalismo democrático, y de legitimar el nuevo curso del PSI [Partido Socialista Italiano], provisto de una ideología reformista que buscaba refutar la tradición comunista y convertir el marxismo en algo ajeno a la modernidad” (Corradi 2005: 240, traducción mía).

No vamos a seguir el curso que tomó la discusión italiana, en la cual los desarrollos teóricos estaban fuertemente condicionados por las circunstancias políticas locales.⁵ Lo que nos interesa marcar es que este debate, junto con la deriva liberal que también empezaba a adquirir la discusión en América Latina, indujo a Zavaleta a formalizar algunas de sus intuiciones previas sobre la democracia. Su participación en el seminario “América Latina 80: democracia y movimiento popular”, organizado en noviembre de 1980 en Lima por el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), nos ofrece un apoyo para esta hipótesis. En esa ocasión, además de presentar su propia ponencia, “Bolivia: algunos problemas acerca de la democracia, el movimiento popular y la crisis revolucionaria” (1980a), Zavaleta comentó la de Tomás Moulian, titulada “Crítica a la crítica marxista de las democracias burguesas”. En ella, Moulian proponía su “crítica a las críticas” centrándose en los límites y distorsiones de la noción de dictadura en la tradición marxista, incapaz de hacer justicia a la complejidad de los estados democrático-representativos que, entre otras cosas, posibilitan la constitución de sujetos políticos alternativos y, en este sentido, serían espacios de “realización contradictoria de la libertad” (Moulian 1980: 52).

En su comentario, de manera afable Zavaleta sostenía que “en este discurso Tomás ha hecho algo así como construir a un enemigo de acuerdo a su gusto” (1980b: 57). Aunque Zavaleta reconocía problemas teóricos y políticos en Lenin, a la vez

5 Una evaluación global de los resultados de este debate la ofrece Tosal en los siguientes términos: “El comunismo italiano fue incapaz de responder creativamente a estas preguntas y terminó arribando, junto con los líderes del partido, a la conclusión que parecía evidente para muchos en ese momento: sólo una teoría política social-liberal de los derechos naturales puede guiar la acción de los partidos de masa, los cuales son reducidos por cierto desarrollo sociológico a operar como partidos de opinión, enfocados en reformas democráticamente consensuadas que aminoran los peores males. En breve, el marxismo italiano cometió suicidio, precipitándose en un conjunto de metamorfosis social-liberales, y terminó aceptando el liberalismo de teorías de la justicia derivadas de Rawls, sin siquiera retener el sentido de trágicos defectos característico de Bobbio” (Tosal 2008: 59, traducción mía).

argumentaba que éste había hecho “verdaderas contribuciones a la ciencia política, como ocurre con la idea de masa, el concepto de masa, o el concepto de mayoría de efecto estatal o el concepto de crisis nacional general”.⁶ Más allá del debate sobre el grado de complejidad de la tradición marxista, el punto central de la crítica de Zavaleta a Moulian era que su llamado a la “profundización de la democracia” se centraba en la

profundización electoral o, digamos, la profundización por la vía de la democracia cuantitativa; ¿qué diremos, empero, de un acto de autodeterminación de masas? ¿Acaso el asalto frontal no puede ser un acto de codeterminación democrática, así como las elecciones pueden ser sin duda una forma de profundización democrática? También la propia guerra civil puede ser una forma de autodeterminación (Ibíd.: 59).

Prologando estos apuntes críticos, en su propia ponencia, “Bolivia: algunos problemas acerca de la democracia, el movimiento popular y la crisis revolucionaria” (1980a), Zavaleta adelantaba, en una versión concentrada, la argumentación de “Cuatro conceptos de la democracia” y de “Las masas en noviembre”. Siendo a la vez una continuación de “De Banzer a Guevara Arze”, incluyendo esta vez el análisis de los golpes de Natusch y García Meza, también iba más lejos en la teorización de la democracia, aunque en una forma todavía sólo esbozada.

2. Los cuatro conceptos de la democracia

Al año siguiente de “Bolivia: algunos problemas acerca de la democracia, el movimiento popular y la crisis revolucionaria” (1980a),

6 Entre las críticas del propio Zavaleta a Lenin, la siguiente es significativa: “Pensamos, por ejemplo, que la idea misma de una teoría del partido generalizado es unívoca, es algo refutable. Aquí, aunque no era una idea constante de Lenin, no se estaba captando el sentido en que la superestructura expresa la diversidad de la historia del mundo y, por consiguiente, estaba dándose una forma organizativa general para algo que no es general” (1980b: 58).

Zavaleta publicaba, en el primer y único número de la revista *Bases. Expresiones del pensamiento marxista boliviano* (1981), su largo ensayo “Cuatro conceptos de la democracia” (1981b), en el que expandía su elaboración previa proponiendo una teorización de alcance no sólo político sino filosófico. En este texto, la democracia se plantea como parte de los “acontecimientos ontológicos” que dieron lugar a la época moderna-capitalista, entre los cuales se cuentan el “estado de separación”, el surgimiento del individuo jurídicamente libre, la subsunción formal y real, y la consiguiente totalización capitalista. Zavaleta subraya entre todos estos momentos la función del hombre libre como condición *sine qua non* de la construcción del capitalismo (como “la fuerza productiva primaria” de este modo de producción), pero explicando la cualidad de la libertad como una consecuencia del modo en el que suceden las cosas en la era capitalista.

Es una inferencia infalible hacia el espacio de lo colectivo: el hecho mismo de la libertad, como una *compulsión misteriosa y antes desconocida*, es una referencia al otro. En consecuencia, no se es libre sino entre hombres libres y, en último término, uno sólo es relativamente libre si la libertad no es un hecho que comprenda a todos los hombres del escenario al que uno refiere su existencia (1981b: 514, subrayado nuestro).

Esta compulsión misteriosa (antes desconocida como fenómeno colectivo) adquiere un carácter de masa porque, en esta época, el obrero libre como vendedor de fuerza de trabajo no puede sino devenir obrero colectivo (el “obrero libre de la primera circulación” se transforma, dice Zavaleta, en el “obrero colectivo del momento productivo”).

El concepto de masa adquiere en este punto su sentido propio: la libertad como pertinencia de las masas da como resultado una libertad global más amplia que la suma de las libertades de los individuos, cuya individualidad por lo demás no es posible ahora sino en el *locus* de lo no individual (Ibíd.: 515).

Zavaleta denomina “lógica de la fábrica” y también “democratización social” a este proceso paradójico en el que la libertad

jurídica y el reconocimiento del otro como igual (el momento democrático) está implicado en una estructura de explotación y alienación. “Para decirlo en otros términos, la democracia (el estado de desprendimiento) está contenida en la dictadura (la lógica de la fábrica). La condición histórica del modo de producción consiste en que la lógica de la fábrica no sea jamás rebasada por la lógica del desprendimiento” (Ibíd.: 516). En este sentido, la democracia sería un “movimiento general de la época”, que contiene “la grandeza del capitalismo” y su contradicción.

De este primer concepto de la democracia (la democracia como “requisito de la época o condición histórica universal del capitalismo”), derivaría el segundo, la *democracia como representación*, que es la consecuencia superestructural del hombre jurídicamente libre como fuerza productiva.

Aquí sucede algo semejante al valor en cuanto forma: si los problemas de su simbolización sucesiva y de su manera de aparición son tan importantes, es porque el valor existe en lo previo como el núcleo ancestral de la sociedad. Donde no existe el hueso/valor, no disputamos en formas. *Mutatis mutandis*, si no existiese la democracia como condición histórica epocal, tampoco nos interesaría su revelación, es decir, la forma democrática representativa (Ibíd.: 517).

Otra vez tenemos la relación forma-valor/forma-estado, en la que “la forma de valor pierde inclusive el aspecto exterior de una categoría interna de la esfera de lo *económico*, y revela la intensidad de su dimensión *política*” (De Giovanni 1984: 262). Según Zavaleta, este aspecto político de la forma-valor se da sobre todo bajo la forma de “desdoblamiento de la plusvalía”, “porque el Estado es receptor nato de plusvalía y el sector estatal de la plusvalía es la medida de la existencia del capitalista colectivo”, lo mismo que el grado de “reconducción de la plusvalía hacia las mediaciones”, una de las cuales es la democracia política, “da la medida de la presencia del Estado en la sociedad y de la sociedad en el finalismo estatal” (1981b: 519).

Veremos más adelante cómo propone Zavaleta extrapolar estos criterios generales a sociedades abigarradas. Por ahora

revisemos el tercer concepto de la democracia, que deriva del segundo, en el sentido de que es la aplicación de la democracia representativa al conocimiento estatal. En el capitalismo la reproducción social no es simple ni automática, es reproducción en escala ampliada, la cual implica una “agitación eterna de la base económica o sea la valorización, que es la impulsión invencible” (Íbid.: 521). En estas condiciones, la reproducción requiere de un tipo particular de conocimiento:

Las técnicas cuantitativas pueden revelar las modificaciones del modo de producción pero sólo en el rango de la prognosis, como verosimilitudes medias o, en todo caso, como certeza *ex post*. La política en cambio o sea la democracia, que aquí tiene un significado idéntico en absoluto, retiene de inmediato las palpitaciones de los sitios de la sociedad. Los mediadores convierten esas contracciones en materia estatal. Para decirlo de otra manera, la democracia oye el ruido del corpus social.

Está claro a dónde llegamos en este tercer sentido o índole de lo democrático o, al menos, a dónde queríamos llegar. Aquí la democracia se insinúa como un acto del Estado. Es entonces la conciencia del Estado calculando las reverberaciones de la sociedad civil. La sociedad civil en esta fase gnoseológica es sólo el objeto de la democracia pero el sujeto democrático (es un decir) es la clase dominante o sea su personificación en el Estado racional, que es el burócrata. La democracia funciona por consiguiente como una astucia de la dictadura. Es el momento no democrático de la democracia. Sólo un ciego puede no ver esta valencia del concepto (Íbid.: 522-523).

Estos tres primeros conceptos se refieren a formas de la democracia vinculadas al surgimiento del capitalismo: la primera, la democratización social, como lo dice su nombre, de orden más bien societal; las otras dos, de orden más bien estatal.⁷

7 “[L]a acepción democrática tiene un tipo de validez en cuanto a la sociedad civil y otro en cuanto al Estado político aunque ambos tendrán su propia forma de superposición o matriz” (1981b: 517).

El cuarto concepto de la democracia, el crucial para Zavaleta, en cambio, no sería exclusivo del capitalismo. En cuanto compulsión hacia la libertad, la *autodeterminación de masa* sería “el verdadero *pathos* de la historia y sin duda no es algo que esté vinculado de manera exclusiva al capitalismo” (Ibíd.: 527). De cualquier forma, para comprender la autodeterminación es preciso discernir el “criterio de masa”:

No entendemos por esto, por masa, un sinónimo de mayoría pues eso nos haría desembocar inmediatamente en el concepto democrático representativo. El apelativo de masa se dirige, de hecho, a la calidad de la masa (a la manera de lo que decía Marx de la “fuerza de masa” como fuerza productiva) y no a una mera agregación (Ibíd.: 526).

Aunque un marxista debiera privilegiar la noción de clase, Zavaleta en este momento del argumento prefiere “masa” porque está proponiendo el análisis en un nivel de concreción histórica que así lo exige. Al respecto, en “Cuatro conceptos de la democracia” se limita a decir que “es un concepto localizado sobre todo en la fase de la táctica. Aun diría, la masa es a la táctica lo que la clase a la estrategia” (Ibíd.: 527). Si se recurre a un ensayo prácticamente contemporáneo, “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia” (1982), se puede ganar precisión: la noción de *clase social* opera al nivel de la media ideal (“es un objeto lógico formal”, dice Zavaleta), mientras la noción de *medio compuesto* (y *multitud*) “es ya el ámbito en que las clases y los estratos no clasistas ocurren o sea que se refiere a una hibridez” (1982b: 579).

Volviendo a “Cuatro conceptos de la democracia”, si “la masa es la sociedad civil en acción o sea, un estado patético, sentimental y épico de la unificación”, se puede preguntar: ¿qué parte de la sociedad?

Un marxista dirá inmediatamente que tiene sus razones para elegir la autodeterminación del proletariado en el seno de la autodeterminación de la masa. Esto vale, sin embargo, para ciertas sociedades, ya proletarizadas, y para ciertos proletariados. Lo que interesa

es que, incluso un número no demasiado grande de hombres, con sentido de la concentración y algún grado de temeridad práctica, puede expresar tendencias que están escondidas en el “sueño” de la sociedad (1981b: 526).

“*Puede expresar tendencias*”, es decir, no necesariamente, pues las hipótesis políticas deben ser todavía verificadas.⁸ En cualquier caso, “el acto de autodeterminación es un acto revolucionario y no un acto legal, de ninguna manera algo precedido por un escrutinio, sino por lo que se llama ‘mayoría de efecto estatal’, lo cual puede venir del número de la masa o de su colocación más neurálgica o de la eficacia aguda de la determinación que produce” (Ibíd.: 527). De modo que, cualquiera sea el tamaño de la masa, “lo que importa es la recepción de su *llamado* de masa”, es decir, el grado en que la interpelación es escuchada o no.⁹

Ahora bien, Zavaleta sostiene que la calidad de la autodeterminación es lo que define la manera en que ocurren todas las

-
- 8 En el sentido de la epistemología zavaletiana de la acumulación de clase: “En el análisis del movimiento obrero boliviano, dentro de nuestra modesta tradición sociológica, se ha utilizado el concepto de acumulación en el seno de la clase para describir la relación entre memoria colectiva, supresión-consagración y enunciación activa o sea que es una metáfora referida a los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo. Sin duda este mecanismo un tanto gregario del enfoque gnoseológico es un diktat del hecho minero; el asunto se plantea por lo común en América Latina más cerca de Foucault o de Popper que de esta manera que es más bien autóctona. Lo crucial aquí es el supuesto de la adquisición. Nos atenemos siempre al concepto de masa. No es, por tanto, el acto de un especialista y ni siquiera el de un intelectual orgánico, sino la incorporación o la adquisición de la masa” (1982b: 584). Adicionalmente, es la democracia “donde la proposición o hipótesis de la masa encuentra su comprobación consecutiva e inmediata” (1981b: 522), porque sus mecanismos permiten saber pronto si lo que se ha propuesto como hipótesis política funciona o no.
- 9 “Dicho en otras palabras, en una determinada proposición, incluso si los términos de su integración resultan correctos, este supuesto, el de la acumulación en el seno de la clase, afirma que la hipótesis no es válida si no está adquirida o sea si no se ha hecho parte del buen sentido general o prejuicio popular después de la selección” (1982b: 584-585), o si no está escondida en el “sueño” de la sociedad –es decir, en su fantasía o su deseo.

otras formas de lo democrático porque, por ejemplo, “la pobreza del hábito democrático inutiliza incluso la propia existencia de la democracia representativa”, pero está lejos de negar la importancia de esta última.

Con esto quizá podamos llegar a una cierta conclusión de este *excursus*. Se deriva de él que la democracia representativa no es sólo deseable, sino que es la forma necesaria de toda integración racional del poder. Es, además, el hábitat natural de la autodeterminación democrática aunque los recaudos son notorios en sentido de que ni la democracia representativa es en todos los casos la vía única de la autodeterminación ni su existencia puede hacer oídos sordos a la problemática de la democratización social (Ibíd.: 528).

Los críticos ideológicos de Zavaleta ignoran este tipo de pasajes, en los que queda claro el lugar central que asigna a la democracia representativa, aunque siempre subordinada al principio de autodeterminación, punto crucial que, en cambio, suele dejar de lado el pensamiento liberal.¹⁰ Sin democratización social, sin autodeterminación, la democracia representativa se vuelve

10 Es el caso de Robert Dahl y su clásica enumeración de las condiciones de una poliarquía. Criticando este vacío, Schmitter y Karl han añadido dos condiciones a las clásicas siete de Dahl, la última de las cuales es crucial: “9) La organización política debe ser autogobernada: debe ser capaz de actuar independientemente de constreñimientos impuestos por algún otro sistema político que abarque demasiado. Dahl y otros teóricos contemporáneos de la democracia probablemente dieron por supuesta esta condición, puesto que se referían a naciones-Estado formalmente soberanas. No obstante, con el desarrollo de bloques, alianzas, esferas de influencia y una serie de arreglos ‘neocoloniales’, la cuestión de la autonomía ha cobrado mucha importancia. ¿Es realmente democrático un sistema si sus funcionarios electos son incapaces de tomar decisiones sobre obligaciones sin tener la aprobación de actores que están fuera de su dominio territorial?” (Schmitter/Karl, 1996: 43). Si se considerara esta “condición 9”, las evaluaciones de calidad democrática que se hacen en América Latina variarían notablemente; sin embargo, y no por casualidad, no se la toma en cuenta. En el caso de Zavaleta es al revés: la autodeterminación es la condición *sine qua non* de la democracia como tal, la condición sin la cual las demás formas de lo democrático no tienen suelo real donde existir.

efectivamente una envoltura vacía, “formal” en el mal sentido de la palabra. Como *forma* de la política, en cambio, no sólo es deseable, sino necesaria, pero sobre la base de la doble condición *sine qua non* de la democratización social y la autodeterminación.

Más adelante veremos la aplicación de estas nociones al análisis social de la historia de Bolivia. Antes es necesario aclarar el concepto de “sociedad abigarrada” y sus consecuencias teóricas para el abordaje adecuado del problema.

3. Sociedad abigarrada y formas no mercantiles de totalización

Si bien el término “abigarrado” se usa esporádicamente en los textos de los años setenta, es en el último periodo de la obra de Zavaleta que la noción adquiere todo su alcance, en expresiones como “sociedad abigarrada” o “formación social abigarrada”. En estos casos, el concepto se refiere a formaciones sociales heterogéneas, disgregadas, “que no aparecen sino como un archipiélago”, y esto tanto en términos de su mercado interno como en lo referido a su unificación estatal. En la situación nuestra, por ejemplo,

si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y

hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. En medio de tal cosa ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder? (1983d: 105)

El párrafo implica una complejidad considerable. Tenemos de una parte la *superposición* de enteras épocas económicas apenas combinadas (ellas mismas relativizadas como nociones de taxonomía de uso común, esto es, resultado de cortes analíticos de nivel muy abstracto), de modo que, en el plano general, Zavaleta habla de feudalismo y capitalismo (“como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo”). No obstante, en lo concreto estas nociones resultan insuficientes. Por eso, abandonando rápidamente el plano de la taxonomía común, Zavaleta describe la superposición de las épocas en términos idiosincráticos: de una parte, el *estrato* que “proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la formación del espacio” (con lo cual remite a los trabajos de Ramiro Condarco M. y John V. Murra), de otra, “(aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial” (con lo cual alude al núcleo de formación del primer capitalismo en la zona), y esta vez ya no como épocas económicas combinadas en poco, sino como “verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región”. Mejor no se podría mostrar el cambio de nivel que se produce, sin anular una cosa con la otra, cuando se pasa de los criterios de la *media ideal* (feudalismo, capitalismo) al *análisis social de la historia* (construcción de la agricultura andina, epicentro potosino).

Vista desde los criterios tradicionales de la media ideal, una formación abigarrada como la boliviana parecería “una dispersión condenada a la dispersión”, porque “sería imposible que viva como totalidad concurrente en acto aquello que o no se ha totalizado o ha perdido las formas de su totalización” (1984a: 164). Lo que ahora es Bolivia, en efecto, había perdido las formas previas de su totalización, primero con la destrucción (al menos parcial) de

la lógica político-espacial del mundo andino –cuyos intentos de restauración fracasaron con Amaru y Apaza–, así como con la decadencia del mercado interno potosino –que había producido una cierta unidad mercantil en torno a la primera economía de la plata en el periodo colonial–, y asimismo con la consiguiente pérdida de actualidad política de la Audiencia de Charcas –que había intentado una especie de unificación burocrática del Alto Perú, y que en último término no era sino la superestructura del mercado potosino (Ibíd.: 272-273).

Por otra parte, en sentido estricto lo que ahora es Bolivia nunca llegó a totalizarse en términos capitalistas, ni con lo de Potosí, porque se trataba de un “mercado vinculado no a la sustancia social que resulta del intercambio constante sino a una materia ocasional” –la plata en este caso (Ibíd.: 217)–, ni con la economía del estaño en el siglo XX, porque no estaba fundada en una estructura democrática de la sociedad civil (Ibíd.: 335-334), y ni siquiera con la revolución democrática de 1952, que inició “un proceso en cierto grado sustantivo de *democratización social*”, pero todavía muy parcial e irregular (1983d: 124ss). De ahí la pregunta: “En medio de tal cosa ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder?”

Detener la descripción en este punto no llevaría, con todo, sino a pensar que se trata de una dispersión condenada a la dispersión. La entidad social, sin embargo, es una realidad poderosa de una manera enigmática. Esto pertenece a un género de evidencia que contiene sus propias contradicciones (quizá como toda evidencia). Todo ello, mercados, épocas, latitudes, hablas, rostros, pertenece a lo que los polacos llaman un *fondo histórico*, que es una acepción más compleja que la unidad fetichista. Es algo sobre cuya causa no vale la pena disputar. Si es el fruto de la apropiación del habitat o del papel mercantil de Potosí o del convulso destino vivido a lo largo y lo ancho del tiempo, sea cual fuere, aquí sin duda, desde el *Memorial de los Charcas* hasta Viedma, Toledo y el tambor mayor Vargas hay una entidad que se reconoce a sí misma. Pues bien, hay una medida en que el sentimiento de la identidad es la prueba de

que la identidad existe. La gravedad que tiene la pérdida del litoral por ejemplo no consiste en el territorio ni en el excedente que generó sino en la amputación de la lógica espacial de esta unidad, su congruencia ecológica. Los *acontecimientos*, teniendo por ellos desde el espacio hasta la familiaridad y la violencia, han producido las *premisas inconscientes* de la unificación y en esto es natural no concebir la nación como un mercado. El problema radica en esto, en que la *intersubjetividad* existe antes de las premisas materiales (supuestas premisas) de la intersubjetividad. La realidad no es entonces cuantificable o la cuantificación no expresa la realidad sino de un modo remoto, desconfiable (1983d: 105-106, subrayados nuestros).

Lo que se está problematizando aquí es que la totalización mercantil (la supuesta premisa material de la intersubjetividad) sea la única forma de totalización y, más aún, que sea el supuesto *sine qua non* de todo modo posible de totalización o de intersubjetividad general. Esto no sería así: habría otras formas de intersubjetividad, y por tanto de totalización. Según Zavaleta, estas otras formas estarían dadas por cierto tipo de acontecimientos que, acumulados “a lo largo y lo ancho del tiempo”, conformarían un *fondo histórico*, vale decir, una intersubjetividad profunda, ancestral y acumulada. Estos acontecimientos, “teniendo por ellos desde el espacio hasta la familiaridad y la violencia”, podrían incluir asimismo “la guerra, las crisis de todo tipo, las mortandades militares, las migraciones masivas, e incluso la solidaridad generada por obras públicas majestuosas y la repetición de actos productivos comunes con alto insumo organizativo” (1983b: 624).¹¹

11 En *Lo nacional-popular en Bolivia* (1984a), el tema de las formas no mercantiles o no capitalistas de totalización es parte central del argumento. Por ejemplo, sobre el tema de la construcción de la agricultura andina, después de recoger la caracterización del “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” (Murra), conclusivamente Zavaleta señala lo siguiente: “Primera consecuencia, la intersubjetividad es un hecho precoz y violentísimo” (1984a: 165). Otra cosa es, en cambio, que Zavaleta sostenga que la totalización capitalista (“una forma específica de totalización”) sea “sin duda superior a otras anteriores”, porque se funda en “la interacción entre hombres libres” (Ibíd.: 178), y constituya, por ello mismo, un modelo cognoscitivo de la edad moderna, lo cual explica la aparente paradoja que un capítulo sobre

En gran medida, se trataría de formas dramáticas de intersubjetividad, razón por la cual Zavaleta privilegia el concepto de *crisis social general*. Entonces, no sólo con relación a la acumulación del pasado intersubjetivo de una sociedad (*fondo histórico*), sino con relación a su misma actualidad, la crisis se presenta como la forma alternativa primordial de totalización de una formación social abigarrada.

A contrapelo, la historia, como economía, como política y como mito, se ofrece como algo concentrado en la crisis. Es en la crisis que es algo actual porque la crisis es un resultado y no una preparación. La crisis es la forma de la unidad patética de lo diverso así como el mercado es la concurrencia rutinaria de lo diverso. El tiempo mismo de los factores (y la principal diferencia entre un modo de producción y otro es la calidad del tiempo humano) no actúa de un modo continuo y confluyente sino en su manifestación crítica. La producción comunaria o parcelaria en la Bolivia alta, por ejemplo, es distinta en su premisa temporal agrícola a la oriental no sólo por el número de cosechas y las *consecuencias organizativas* del trabajo del suelo, sino también a la minera, que es ya la supeditación o subsunción formal en acción. El único tiempo común a todas estas formas es la crisis general que las cubre o sea la política. La crisis por tanto no sólo revela lo que hay de nacional en Bolivia sino que es en sí misma un acontecimiento nacionalizador: los tiempos diversos se alteran con su irrupción. Tú perteneces a un modo de producción y yo a otro pero ni tú ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa; Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo. Tal es el principio de la intersubjetividad (1983d: 106).

La crisis, por tanto, es “la *unidad* patética de lo diverso”, es decir, un acontecimiento totalizador (“nacionalizador” dice aquí Zavaleta, porque la nación es la forma moderna de la totalización), mientras que el mercado es “la *concurrencia* rutinaria de lo diverso”. En formaciones sociales abigarradas el mismo efecto totalizador

el “temible Willka” comience con una reflexión sobre la teoría marxista del valor y la totalización propia del capitalismo.

del mercado (o lo que haya de mercado) es pobre por las grandes diferencias en los patrones temporales de la producción. Entonces, “el único tiempo común a todas estas formas es la crisis general que las cubre o sea la política”, algo sin duda significativo si se tiene en cuenta que “la principal diferencia entre un modo de producción y otro es la calidad del tiempo humano”. Aquí la política debe entenderse en un sentido ampliado, pues se referiría a todo acontecimiento intersubjetivo no primariamente productivo: en este caso, la guerra del Chaco: “Tú perteneces a un modo de producción y yo a otro pero ni tú ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa; Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo. Tal es el principio de la intersubjetividad”.

Frente al “desdén científico hacia lo abigarrado”, presente en el propio Marx (1984a: 278), Zavaleta infiere, de todo lo anterior, una consecuencia de método para la intelección de sociedades abigarradas como la boliviana:

Es razonable concebir la crisis como un instante anómalo en la vida de una sociedad, y eso querría decir una hora en la que las cosas no se presentan como son en lo cotidiano y se presentan en cambio como son en verdad. Mal grado ello, si bien es cierto que la cuantificación de la sociedad no es posible sino con el capitalismo propalado como forma general y aunque es indudable que no hay una sola forma posible de conocer cada cosa, la crisis adquiere con relación a estas sociedades innumerables e incógnitas como la boliviana una connotación particular. Es la propia necesidad la que hace que cada modo de ser convoque a una forma de conocimiento, con lo cual sostenemos que será discutible hablar de un método de conocimiento general a todas las sociedades. En ésta, en lo específico, la crisis actúa no como una forma de violencia sobre el orden de la rutina, sino como una aparición patética de las puntas de la sociedad que, de otra manera, se mantendrían sumergidas y gelatinosas (1984a: 159).

El trabajo de largo aliento sobre la formación de lo nacional-popular en Bolivia se planteará, entonces, como “la historia de un puñado de crisis o aglutinaciones patéticas de la sociedad” (Ibíd.: 160), o, lo que es casi lo mismo, como análisis de los momentos

constitutivos de la autodeterminación popular. Esto último, no obstante, sobre un fondo de tradición señorial, en una *dialéctica* que, no casualmente, Zavaleta propone en términos hegelianos.

4. Los paradigmas señorial y democrático en la historia de Bolivia

En el capítulo segundo de *Lo nacional-popular en Bolivia*, “El mundo del temible Willka”, reflexionando sobre las características específicas de lo señorial en América, citando a Hegel aunque sin nombrarlo, Zavaleta escribe lo que sigue:

De las propias descripciones citadas se infiere que no hablamos de lo señorial en el sentido feudal europeo, que tiene por lo general otras características. Aquí es algo que se construye en el encuentro con lo indio [...]. El punto de partida en todo caso es que donde no hay indio no hay señor. El amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clase de la identidad del señor: “la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil”.

El indio, por tanto, es la prueba de que el señor existe. Se expresa ello por otra parte en el trauma de la victoria o la deformación del vencedor, que es una *forma de ser* que se engaña siempre: “El señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo existe como algo negativo”.

Por otra parte, el siervo es la base del “idealismo” del señor porque éste, el señor, es de un modo paradigmático el no testigo de la transformación material; por el contrario, es el hombre que no toca la tierra. Entonces: “El señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo” (1984a: 251).

Las citas de Hegel corresponden al capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*: “La verdad de la certeza de sí mismo”, y en particular a la sección A: “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” (Hegel, 1971: 117-121). Como se sabe, es ésta una de las partes más importantes de la

Fenomenología, y la que más directamente ha influido sobre la tradición marxista (Palmier, 1977: 43ss). En su “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general” (sección final de los *Manuscritos* de 1844), Marx mismo sostenía que “lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, [...] que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso [...]; que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo [...] como resultado de su *propio trabajo*”, pero proponiendo la crítica de la forma especulativa abstracta de la *Fenomenología* (Marx, 1970: 187-190). Aunque el marxismo clásico tendió a traducir la dialéctica del amo y del esclavo en términos de la luchas de clases a secas, para algunos marxistas contemporáneos “la dialéctica del señor y el esclavo es el modelo fundamental de praxis” (Kosik, 1988: 243). Veamos qué aspectos de este modelo resalta el propio Zavaleta.

Como dice Lukács, lo “importante es el modo como Hegel contempla la relación entre el señor y el siervo y de uno y otro con las cosas” (1963: 325). En cuanto al aspecto productivo, el señor “se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo”. La relación del siervo con la cosa, en cambio, es la del trabajo. Como dice Zavaleta, “el señor, entre tanto, es ajeno a la transformación de la materia y, en su visión, el siervo se convierte en la parte de su ser (de su cuerpo) que está en relación con la cosa. Ve por tanto, por medio de otro” (1984a: 251). Primer defecto de la conciencia señorial: no es testigo directo de la transformación de la materia.¹² En cuanto a la relación mutua entre ambos (señor/siervo), mientras no se libera “el esclavo se mira en efecto con los ojos del amo” (Ibíd.: 252). En nuestro caso:

Que la lógica del señor se convierte en la lógica del siervo lo muestra muy bien el *Memorial de los Charcas*:

12 La lectura de Zavaleta es parecida a la de Lukács, que entiende que “el desarrollo de la autoconciencia pasa por el trabajo, es decir, por la conciencia del siervo trabajador, y no por la del señor ocioso” (Lukács, 1963: 326).

Agora en esta visita general que se ha fecho por orden de don Francisco de Toledo, visorrey que fue de estos reynos, nos ha quitado todo el mando y señorío que teníamos sobre nuestros súbditos y vasallos como si no fuésemos señores naturales ansí como los duques y condes y marqueses que son en España, de lo cual recibimos notorio agravio y daño.

Lo que se pretende, por tanto, es ser asimilado al señorío español y no se pide por un instante la supresión de la servidumbre, sino de la devolución de *sus yanacunas*: “*Se nos han quitado todos los yanacunas que teníamos mandando ser indios tributarios*”.

Por otra parte, el que Condorcanqui gastara cuatro años reclamando el reconocimiento de su condición señorial estaba lejos de ser un acto meramente político. Significa ello que hay una lógica de disolución de la identidad popular que se basa en la lealtad o servicio espiritual hacia lo señorial, lealtad que sin duda se reparte por toda la sociedad y sus grados” (Ibíd.: 252-253).

No es seguro que esta sea la mejor interpretación histórica posible, pues más bien se trató del encuentro de dos tipos de señorío: el derrotado exigiendo cierto reconocimiento por parte del vencedor, algo a lo cual los Charka estaban habituados en su relación con los Inka (cf. Platt *et al.* 2011: 90-96).¹³ Los mismos

13 “No cabe duda de que cada uno de estos Mallku ejercía su poder de acuerdo con la posición económica, geográfica o estratégica que ocupaba dentro del Qullasuyu. Dicha especialización, quizás menos evidente durante el Intermedio Tardío, fue más notable durante el Tawantinsuyu por razones vinculadas tanto al crecimiento estatal de la producción agrícola como a las conquistas imperiales y a la seguridad del territorio. No hay que olvidar tampoco que el efecto de la emulación que provocaba la obtención de títulos y privilegios de parte del Inka le permitía contar con el apoyo de los señores que a lo largo del Intermedio Tardío fueron siempre rivales o subordinados el uno al otro. Además, cada Mallku dentro de la jerarquía regional, pudo ejercer el poder a lo largo de periodos distintos o incluso simultáneamente en función de los contextos. De tal modo que estamos frente a un sistema estatal que podía articular diversos cargos [...]. /Este juego ambiguo de múltiples lealtades, algunas locales y otras ligadas a grupos de origen muy distante, funcionaba para mantener un cierto equilibrio en el sistema. Que a los españoles muchas veces se les escaparan tales sutilezas, ya que estaban

españoles otorgaron un cierto reconocimiento a la nobleza indígena, pero un reconocimiento teñido de racismo y de un sentido de superioridad civilizatoria, que en último término igualaba a “los indios” como inferiores.¹⁴ Por otra parte, al exigir su reconocimiento en tanto nobleza, es cierto que el señorío indígena estaba buscando su asimilación al sistema español, validando y no cuestionando la estructura estamental. Por ello, y más allá de las imprecisiones historiográficas, el argumento de Zavaleta mantiene su validez general en lo que hace a las consecuencias del señorialismo colonial racista:

La verdad es que oprimir es pertenecer al que se oprime y también que mientras más personal sea la vinculación el siervo impregna más con su servidumbre al amo. El siervo es la enfermedad del amo y no su libertad; es su droga. Se trata entonces de una articulación nefasta. Es algo muy distinto de la interacción entre hombres libres, porque aquí uno se hace a imagen del otro, se interpenetra, pero la libertad de uno mejora la libertad del otro y es en cierta medida su condición. Se debe distinguir entonces entre una solidaridad desdichada y una solidaridad orgánica o ciudadana (1984a: 253).

Genéricamente hablando, lo que le interesa a Zavaleta es discutir la validez de lo señorial como mediación o entrelazamiento de la sociedad boliviana, pero también “si hay formas de lo popular

acostumbrados a tener un solo interlocutor en cada jurisdicción e intentaban borrar las divisiones territoriales de las ‘naciones’ y provincias, es una de las razones que dificulta nuestro análisis. La otra dificultad se origina en las rivalidades entre los Mallku que perduraron a lo largo de los siglos y que salieron a la luz con la invasión europea, cuando cada uno de ellos estuvo ansioso de justificar sus títulos anteriores, en particular los que ostentaban bajo los Inka” (Platt *et al.* 2011: 95-96).

- 14 Sobre todo después de las reformas de Toledo, que “golpeaban tanto a los Mallku como a los indios del común. Los primeros perdieron parte de sus privilegios y sus ingresos acostumbrados; además, para mantener su posición dentro del nuevo orden colonial, tuvieron que hacerse cargo de las nuevas medidas de control y de explotación de sus indios: las reducciones, la mita y la tasa” (Platt *et al.* 2011: 653).

que irradian hacia la propia vida señorial”. En cuanto a lo primero, acabamos de ver que se trata de una “articulación nefasta”, de una “solidaridad desdichada”, pero agravada por lo segundo, es decir, por “el acoso de la plebe mestiza e india [que] es la *ultima ratio* de la incertidumbre racial de la casta oligárquica”, la cual, como grupo humano, se encontraba “en el callejón sin salida de la conciencia desdichada” (Ibíd.: 255, 309).¹⁵

Pues bien, la otra cara del señorialismo sería el paradigma democrático de la intersubjetividad que, a diferencia de la dialéctica del señor y del siervo, daría lugar a formas orgánicas y no desdichadas de intersubjetividad, pues la democracia supondría (al menos en el sentido de la “democratización social” y de la “autodeterminación de las masas”) el reconocimiento del otro y la libertad. Todo esto como criterios generales, los cuales, aplicados a la historia de Bolivia, dan como resultado un durísimo diagnóstico:

Si consideramos la democracia como materialidad, es decir, el grado de igualdad que tienen los hombres pero no en el *cielo* de la ley ni en su autorepresentación sino en su carnalidad, su consumo social y su ser cotidiano, es una petición de principio que ni

15 La noción de “conciencia desdichada” se refiere aquí, también, a una suerte de esquizofrenia, pero esta vez no sólo individual (*cf. supra*, cap. 1), sino ya de carácter colectivo: “Era una suerte de esquizofrenia (en cuanto ella se define como ‘disociación mental, es decir, alucinaciones, ilusiones fantásticas y vida emotiva desorganizada, junto con una consistencia intelectual relativa’) porque en esta desordenada apología del blanco y al fundarse la viabilidad de Bolivia en el blanco se estaba sosteniendo de hecho la mejor viabilidad de los vecinos, que se habían mostrado antibolivianos casi todos, con lo cual sin duda se daban los argumentos que necesitaba el enemigo. [...] La palabra enfermo salta entre las cosas. En eso Arguedas no dejó de tener sus razones. Lo patológico está aquí en que los caudillos denostaban a los hombres que les otorgaban ese rango y daban por sentado por tanto que eso era como un reconocimiento a cierto privilegio originario. Tenemos un tipo de enfermedad o de neurosis: la de hombres que dan argumentos contra sí mismos. Es un comerciante dando los motivos por los que se le debe pagar menos. ¿Por qué lo hacían? Por el concepto señorial de la vida [...]” (1984a: 305-306).

ahora mismo, tantos años después de la revolución democrática [de 1952], ni nunca en el pasado, Bolivia ha sido un país democrático. Por el contrario, aquí sí que unos hombres mueren como perros para que otros hombres coman como cerdos. Ésta es la patria de la injusticia social, y, si no fuera por sus masas, sería mejor que no existiera Bolivia. Sociedades como Bolivia, Perú y algunas más están condenadas entre otras cosas por la depravación de la desigualdad entre sus propios hombres (1983d: 124-125).

A pesar de su tono pesimista, esta caracterización no niega que haya habido momentos de autodeterminación popular y, como consecuencia, ciertos procesos de democratización social en la historia de Bolivia. Buena parte del último periodo de la obra de Zavaleta tiene como objetivo rastrear y evaluar el alcance de estos momentos en la formación de una voluntad nacional-popular, es decir, evaluar “la conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal” o, todavía con más precisión, la conexión entre “las pautas de socialización tal como existieron y sus índices de poder, así como los llamados proyectos de masa” –y sobre esto último, “la relación entre el programa y la factualidad”, esto es, entre lo que se proyectó y lo que se logró (1984a: 147).

En términos históricos, la primera forma de confrontación entre los paradigmas señorial y democrático tiene que ver con la construcción del espacio. Para Zavaleta, en efecto, el momento constitutivo ancestral de esta sociedad está constituido por la formación de la agricultura andina y las estructuras políticas a que dio lugar.

“En un momento temprano de la historia del altiplano surgió la autoridad política que continuamente reclamó una fracción creciente de las energías y la productividad de sus pobladores, rebaños y tierras” [John V. Murra]. De aquí se deriva la unidad del espacio concebido como una reciprocidad territorial o pacto político geográfico (no es posible lo geográfico, considerado como la geología ocupada por la historia, sin el hecho estatal) en la idea clásica de lo andino: este espacio no puede concebirse sin otro espacio. Y a eso se ha llamado el “archipiélago” o “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” (Ibíd.: 166).

A esta concepción orgánica del espacio se contraponen, desde la Conquista, la “idea oligárquico-gamonal”, que es una idea patrimonial-regional y no nacional del espacio. Esta diferencia tendrá consecuencias de largo plazo, no sólo en la consistencia de la organización de la sociedad colonial, sino en los intentos de restitución del espacio clásico andino con las grandes sublevaciones de Tupaj Amaru y Tupaj Katari –por no mencionar acontecimientos posteriores como la pérdida del litoral en la guerra del Pacífico. Por el momento, lo que nos interesa resaltar es la interpretación zavaletiana de los programas de Amaru y Katari como momentos de autodeterminación popular. Para Zavaleta,

el intento más profundo y orgánico de restablecer la lógica vieja del espacio andino y de recomponer esta sociedad en los nuevos términos, ahora bajo un núcleo democrático de interpelación, fue Amaru. Su fracaso es también el fracaso del programa democrático de constitución de la nación peruana (Ibíd.: 211).

Lo notable es que se trataba de una “interpelación incaica a toda la sociedad” y no sólo a los indios, y que, si bien seguía “la sugestión política del sistema espacial andino”, también encarnaba “las consecuencias del mercado potosino” (Ibíd.: 213).

Desde nuestro punto de vista, la manera que adquirieron los hechos en lo posterior debe explicarse a través de las contradicciones programáticas dentro del movimiento general. Se puede distinguir en él, en efecto, dos alas o tendencias. Por un lado, una línea que podríamos llamar campesina o ecuménica a toda la sociedad colonial (un programa *incaico* para todo el Perú) que es la que encarnan Condorcanqui mismo pero también los Rodríguez y aun Tomás Katari, el primero. De otro lado, un ala milenarista, militarista y etnocéntrica, que se resume de un modo directo y un tanto feroz en la figura de Julián Apaza. Tampoco debe omitirse, sin lugar a dudas, la existencia del sector integrado en la sociedad colonial o sea partidario de las cosas tal como estaban, la reacción indígena, constituido por Pumacahua y los doce ayllus de Cuzco. Ocurre pues un enfrentamiento entre el programa democrático general, aunque con su connotación indígena como apelación de base, y

una proposición mesiánica radical que cobra un súbito reclutamiento militar (Ibíd.: 213-214).

Eventualmente se podría acusar a Zavaleta de anacronismo al caracterizar el programa de Amaru como democrático. No obstante, la última historiografía sobre las grandes rebeliones de fines del siglo XVIII puede ayudar a despejar este punto, lo mismo que aclarar algunas imprecisiones de la narrativa zavaletiana. Con relación a estas imprecisiones, ahora sabemos que en realidad fue el estrato de los caciques en general, con algunas excepciones, el que se opuso a la sublevación y estuvo del lado de los españoles; por otro lado, también se puede cuestionar la interpretación milenarista del movimiento de Katari, pues lecturas más complejas de su discurso y su práctica han argumentado que su radicalización era una reacción política al fracaso de las formas más moderadas de la insurrección y a la violencia de la represión hispánica (cf. Thomson 2006).

Con relación al posible anacronismo, las nuevas corrientes historiográficas proponen interpretar la gran sublevación como un momento de modernidad política, coetáneo a las otras grandes revoluciones modernas (cf. Thomson, 2006; Serulnikov, 2006). De hecho, el propio Zavaleta anticipa ese tipo de lectura:

A diferencia de lo que ocurría en el Perú, el movimiento en Charcas tuvo una extensión global que se explica porque es el área de Potosí, o sea que es la prosecución como rebelión o guerra del inmenso proceso descampesinizador de Potosí. Desde otro punto de vista es aquí donde se funda un cierto temperamento, que es el de la *plebe en acción*. La fiera de la proclama de Apaza contenía en sí misma su impracticabilidad, pero los movimientos imposibles suelen fundar una escuela muy larga. En este sentido, si la idea de la acumulación de masa es tan característica de la historia boliviana es porque se inspira en este género de iniciaciones. Después de todo, el silogismo del cerco de La Paz es tan semejante al de Willka en la Guerra Federal. Apaza *educó* a la masa en un sentido de democracia de multitud, de autodeterminación y desacatamiento que se repetirá después en la Guerra de los Quince Años, en Belzu, y en todos

sus momentos esenciales. El modo agitado del ser de estas masas sitiará al Estado, que no podrá ser en su rutina sino eso, un Estado de sitio. Tal es la importancia de aquel momento en la formación de esta sociedad civil (1984a: 214).

El aspecto de modernidad política de la gran insurrección residió en esta tendencia a la igualación social, lo cual implicó la decadencia del cacicazgo colonial y el desarrollo de la democracia comunal (Thomson 2006: 298ss).¹⁶ A su vez, estos momentos de autodeterminación popular supusieron respuestas del lado señorial hispánico. En el caso del Perú de la época de Amaru, fueron la “desquechuzación forzosa” y la “hispanofilia ideológica”. En el caso de los tiempos de Willka en Bolivia, la reacción abiertamente socialdarwinista de las élites criollas.

Si damos un salto y nos trasladamos al momento de inflexión del proceso de democratización en Bolivia, que fue la revolución de 1952, Zavaleta sostiene que, no obstante la historia previa,

en el 52, y esto como implantación del estilo de la *plebe en acción* o sea de la lógica tumultuaria a la revolución burguesa, se inicia un proceso en cierto grado sustantivo de *democratización social*. Es un proceso penosísimo cuya premisa está dada por los conceptos de individuo (*individuo jurídicamente libre*, en el sentido de Marx) y de organización (o sea los sesgos que adopta la constitución de la multitud). El auge de la proclama democrático-representativa del periodo del que hablamos [1979] es una consecuencia de la instalación en *masse* de ambos conceptos en la historia de Bolivia.

16 Zavaleta, anticipando la tesis historiográfica de Thomson de la crisis y declive del cacicazgo como una de los resultados de la movilización de Katari, y el consiguiente desarrollo de una democracia comunal, escribe: “las consecuencias diferidas del fracaso estatal de lo militar [se refiere al fracaso de Katari en lo militar] pueden, sin embargo, organizarse o absorberse en la forma de hábitos de igualdad y de autodeterminación” (1984a: 215). Por lo demás, el propio Thomson valida el peso que asigna Zavaleta a este momento: “Volviendo nuestra mirada al presente, el periodo de fines del siglo XVIII fue un ‘momento constitutivo’ (Zavaleta) para la formación y para la cultura política comunal tal como la conocemos hoy en día en el corazón de la población aymara indígena” (Thomson 2006: 332).

La premisa de esta composición es en verdad la distribución de la tierra, y aquí se ve que ella, la tierra, no era sólo la Pachamama. La *sayaña* [*parcela en aymara*] es el requisito de la independencia personal. El voto verificable es el resultado diferido del derecho perfecto sobre la parcela, su posesión real y la consagración del *hombre en estado de organización*. El *yeoman* destruye al *fellab*; el *yeoman* es la escuela del *citoyen* (1983d: 125).

En la historia larga de la formación social boliviana, sólo la revolución del 52 habría implicado “un proceso *en cierto grado sustantivo* de democratización social”, siguiendo una vía muy particular de modernización política, más cercana a la vía francesa que a la inglesa. Por eso añade Zavaleta: “la premisa de esta composición es *en verdad* la distribución de la tierra”, es decir, el surgimiento del *yeoman* (pequeño campesino libre), y no su destrucción, como en cambio sucedió durante la acumulación originaria inglesa.¹⁷ De esto se derivan varias consecuencias en lo que hace a la interpretación del decurso de las clases y del proceso político en Bolivia. Veamos algunas.

17 “En Inglaterra la servidumbre de la gleba, de hecho, había desaparecido en la última parte del siglo XIV. La inmensa mayoría de la población se componía entonces –y aún más en el siglo XV– de campesinos libres que cultivaban su propia tierra, cualquiera que fuere el rótulo feudal que encubriera su propiedad” (Marx 1989: 896). Son estos campesinos libres los que fueron expulsados violentamente de sus tierras a partir del último tercio del siglo XV, en un proceso que duró más de 200 años (los de la acumulación originaria en Inglaterra), al punto que, “hacia 1750, aproximadamente, la *yeomanry* había desaparecido, y en los últimos decenios del siglo XVIII ya se habían borrado las últimas huellas de propiedad comunal de los campesinos” (Ibíd.: 903-904). En el análisis de Marx el caso inglés constituye la “forma clásica” de *descampesinización* capitalista. En Francia las cosas ocurrieron de otra manera, pues más bien el campesino pequeño logró liberarse de las estructuras feudales en el curso de la Revolución y sobrevivió por largo tiempo, conformando uno de tantos casos de “transición incompleta” al capitalismo (cf. Engels, 1983; Byres, 2001; Plack, 2013). De aquí deriva el interés particular que tenía para Zavaleta el análisis contenido en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* para el estudio de Bolivia y América Latina (cf. 1970d, 1983g). Para la reflexión que el propio Zavaleta propone de estas diferencias entre el caso inglés y el francés, cf. 1984a: 286, 289-290.

Por una parte, aun siendo el movimiento obrero el sector hegemónico del bloque popular durante la revolución y durante la fase dictatorial subsecuente, serán los campesinos los que avanzarán más en “el principio organizativo”, esto es, en el uso del sindicato hacia la reconstrucción del espacio social –del mercado interno, en particular–. Sin embargo, esto suponía una historia de *irradiación obrera*:

La idea de la autonomía obrera y a la vez de su identidad a partir de una forma particular de relación con las clases no proletarias, el apotegma del estatuto de la no desorganizabilidad de la clase, o sea el principio de la organización permanente, la aplicación del supuesto de *irradiación* a todo el margen histórico de su existencia o sea la autorreflexión no productivista de su destino, el sindicalismo entendido como pacto político difuso y no sólo como instancia defensiva en el seno del Estado, la propia democracia interior de la clase como condición de toda la lógica democrática general: ¿quién ha hecho esto sino la clase obrera? (1983d: 128)

Una clase obrera que, por lo demás, es heredera de los “forasteros”, la mita y los *ccajchas* (1984a: 235, 239, 265), y cuya centralidad, para Zavaleta, es más empírica que teórica.¹⁸ Mientras

18 Sin abandonar la idea de “centralidad proletaria”, en sus últimos escritos Zavaleta estaba abierto a un abordaje no dogmático del problema: “Sin duda, la importancia del asunto es la mayor entre todas. Probablemente el propio sentido del marxismo esté en cuestión. Con todo, el *desiderátum* de tales dilemas es relativo. En el caso que debemos exponer, el boliviano, se necesitaría un alma demasiado simple para oponerse al aserto de que si bien la ‘centralidad’ proletaria no es un hecho resuelto a nivel de toda la sociedad ni al de la teoría *stricto sensu*, pero sí lo es al menos con relación a todas las formas constitutivas del movimiento democrático y aun en su propia interacción contradictoria con el bloque dominante. No es por eso una exageración decir que, al menos desde 1940, la historia de Bolivia es un duelo entre los militares y la clase obrera. En pocos lugares en el mundo es tan acabada la *centralidad* obrera como en la implantación de lo nacional-popular en Bolivia” (1982b: 575-576). Más allá de esta centralidad de hecho, Zavaleta estaba al tanto de los debates marxistas sobre centralidad obrera y trabajo productivo de inicios de los años 70 (su fuente principal es Gough 1972), y estaba de acuerdo en que la definición estricta de trabajo

que la irradiación o iluminación va de lo campesino a lo minero en el caso peruano (analizado por Heraclio Bonilla en *El minero de los andes*), en Bolivia sucede al revés.

La irradiación alcanza en su ultimidad a toda la clase obrera y también al campesinado no vinculado al locus. Las modalidades de la organización del llamado sindicalismo campesino existen a imagen y semejanza del sindicalismo obrero, pero es cierto que aquí el sello tiene un origen histórico. [Nota:] Los mineros, respondiendo probablemente a su extracción, se lanzaron al campo, sobre todo cochabambino, después de la insurrección de abril. Eso es lo que explica el modo proletario que tiene la forma del sindicato campesino. El propio sindicalismo de los trabajadores asalariados no productivos tiende a ese patrón o al menos a la recepción hegemónica del hecho organizativo obrero. Tal es el alcance de la influencia obrera sobre la sociedad boliviana (1982b: 579-580)

“Explicar esta casi desproporcionada influencia”, pero también sus límites, será una de las preocupaciones centrales del último Zavaleta (Ibíd.: 576). En su vocación de “tratar de descifrar las cosas de un modo descarnado” (1981a: 509), escribirá que esta

productivo de Marx (el trabajo productivo es aquel que produce directamente plusvalía) debía revisarse en algún grado: “Con todo, entender como trabajo productivo no sólo a éste [modificación de la materia y emisión de plusvalía] sino también a los agentes de la circulación y los servicios y la periferia vital efectiva (las mujeres, los campesinos) elimina la diferencia específica del concepto y nos propone un sujeto indefinido que es el pueblo. Una posición o la otra tendrán consecuencias. Nosotros postulamos que el estudio del *medio compuesto*, la lógica de la multitud y la articulación de la masa como formas vivientes de subsunción del concreto de pensamiento *trabajo productivo* son insoslayables en todo análisis de situación” (1982c: 602). Para tener una idea cabal de la complejidad de la discusión de Zavaleta sobre este punto se debe revisar “Algunos problemas ideológicos actuales del movimiento obrero” *in extenso*. Que Zavaleta no sigue la vía del abandono de la centralidad proletaria al modo de Laclau se puede ver en 1983g: 265-266, 268-269. Para una lectura que no considera el tema del *trabajo productivo* en la discusión de la centralidad proletaria y que en cambio aboga por el pluralismo epistemológico, ver Tapia 2002: 111-112, 123-124.

clase admirable tenía, sin embargo, “una psicología triunfalista, ultimativista y obrerista”, “resultado paradójico” de “la sucesión de sus inmensos éxitos” (en la guerra civil de 1949, en la revolución de 1952).

Una cosa es, empero, lo que uno cree que piensa y otra lo que uno piensa realmente. A pesar de las exuberancias obreristas de aquella tesis, el comportamiento efectivo de la clase obrera en 1952 fue muy diferente. Demostró tener una “reciprocidad” mucho más importante de lo que se suponía con la burguesía que llegaba a la historia junto con ella. En la masa había un anhelo de pertenencia y difusión en el movimiento democrático general y no de hegemonía sobre él. Por consiguiente, la *Tesis de Pulacayo* era un programa que no había sido “adquirido” (Ibíd.: 585).

Pero además, en varios momentos de su historia (incluido el del 52) se impuso “la autoconcepción espontaneísta del obrero como multitud o como plebe en acción y no como clase” (Ibíd.: 587). En 1979, en cambio, como en la Asamblea Popular (1971), se ponía en movimiento la “acumulación en el seno de la clase” con la convocatoria a la huelga general, sólo que esta vez en defensa de la democracia representativa.

La gran sorpresa sociológica está dada, sin embargo, por el acatamiento activo del campesinado a la huelga obrera. Esto significaba en verdad la cancelación *de facto* del llamado pacto militar-campesino. Por sí mismo, no necesita pedirse atención al hecho del campesinado apoyando *en masse* a una huelga de obreros. Los campesinos utilizaron sus propios medios que, desde luego, no son los obreros: el asedio, la paralización de los caminos, el cerco de los poblados, la ocupación virtual de todo el territorio no urbano. Su líder principal, Genaro Flores, se convirtió en el segundo hombre de la COB. Esta expansión súbita de la hegemonía obrera y la virtual proclama de que la COB era el comando democrático fue vivida por los propios dirigentes obreros con una suerte de perplejidad. Educados en aquello que se llamó en su momento el “racismo obrero”, tenían sin duda pocas explicaciones para la opción obrerista que había adoptado el campesinado. Se había conformado un

nuevo momento peligroso. El golpe ultraderechista era inevitable. Un movimiento social demasiado extenso estaba replegado dentro de la UDP, que era como su inocente rostro electoral y se puede decir que por medio de García Meza no actuó sino la *razón del Estado* (Ibíd.: 589).

Una vez más, la “hegemonía *pobre*” de la clase obrera no lograba controlar políticamente aquello que a su vez había desatado: “factualmente dueña del país es, sin embargo, incapaz de introducir una nueva visión de las cosas, es decir, una *reforma intelectual y moral*” (Ibíd.: 591). Desde esta evaluación descarnada, Zavaleta casi anticipaba la venidera desarticulación del movimiento obrero, insinuando que “este estancamiento o continua *anamnesis* de su subalternidad puede ser ya el signo de formas nuevas de mediación, cooptación o mediatización que el Estado ejercite sobre ella” (Ídem.).¹⁹

19 Cabe hacer notar que desde temprano Zavaleta caracterizó los límites ideológicos del movimiento obrero en términos de su dependencia respecto del nacionalismo revolucionario (cf. 1973: 418-420). Sin embargo, a partir de comienzos de los años 80 complejizó su formulación, entre otras cosas debido a la influencia del trabajo de Luis H. Antezana, “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia, 1935-1979”, que teoriza el NR como un *operador ideológico o episteme ideológica* (Antezana, 1983). El propio Antezana cuenta que escribió este texto como resultado de un pedido expreso de Zavaleta, aunque no detalla el hecho de que apareció en el primer y único número de la revista *Bases* (1981), antes que en *Bolivia, hoy* (1983) (Antezana 2011: 649-651). En la “Introducción” a *Bolivia, hoy*, Zavaleta valora de la siguiente manera el aporte de Antezana: “El trabajo de Antezana, ‘Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)’, ilumina de un modo lúcido la difícil relación entre la ideología profunda del país y los problemas que podemos llamar de previdencia ideológica que condicionan cualquier política de transformación. En el fondo, allá donde no se obtenga el replanteamiento ideológico o sea de un cierto sistema de creencias, que es el que viene de 1952, tampoco se podrá realizar ninguna de las tareas mencionadas, es decir, ni la autodeterminación económica ni la reforma racional (en el sentido de verificación) del Estado” (1983c: 640). El uso extensivo por parte de Zavaleta de la noción de “ideologuema” (sic) a partir de 1982, y no sólo con relación al NR, es índice de esta influencia de Antezana. Para la discusión de Zavaleta con Laclau a propósito de la neutralidad (o no) de los ideologemas, cf. 1983g: 268-269. Para las implicaciones y potencialidad teóricas de la noción de ideologema, cf. Kristeva, 2001.

Si los límites ideológicos del movimiento obrero volvían a ser los del ideograma NR, los campesinos, ahora kataristas, rebasaban el marco ideológico del Estado del 52, tanto en su comportamiento electoral como en su actuación en la crisis de 1979, generando con ello “un verdadero viraje de la sociedad boliviana”: “era como *el ayllu en acción*” (1983d: 114-115).

Aquí, en el alud electoral aymara (aunque no sólo aymara), se daba en el voto universal la premonición de lo que estallaría con sangre y hierro en la crisis desatada por la ambición de Natusch. Esto es, el *advenimiento campesino*, la proclama de que el *hombre político se había constituido allá donde antes no se encontraba sino una masa indiferenciada o predemocrática*. Es aquí donde veremos el calculado radicalismo de las masas en su compleja relación con su sobrefaz partidaria (1983d: 120).²⁰

Como ya adelantamos, esto era una consecuencia de la revolución agraria de los años 50, aunque no una consecuencia automática, porque la manera en que se relacionan los conceptos de la democracia es algo “referido a cada caso”. Por ejemplo, “un país puede tener un grado relativo de democratización social y aun tener instituciones democrático-representativas y, sin embargo, carecer del impulso democrático de la autodeterminación” (Ibíd.: 127). En Bolivia, las cosas sucedieron un poco a la inversa: sobre una democratización social muy débil, la democracia representativa llegó a convertirse en un ideal de masas.

En resumen: la recepción de la tierra sumada a la *construcción represiva del mercado* (el principio organizativo) se deriva en un élan hacia el mercado. Es aquí o en torno a ello que se produce el advenimiento del yo o la erección del individuo, sin lo cual no puede hablarse del trueque ideológico que es el requisito del MPC y menos aún de la revolución intelectual. Tal es la consecuencia más trascendente de

20 Zavaleta añade: “La UDP, en efecto, fue como un parásito del estruendo campesino y obrero y, en todo caso, algo así como la traducción de la rebelión plebeística en un paramento institucional que tenía un sabor todavía muy doctoral y, en último término, señorial sin vuelta” (1983d: 120).

la movilización de masas que acompañó a la revolución agraria en la que los campesinos fueron actores organizados y no meros receptores. La democracia entre 1978 y 1980 no es sino el desarrollo o maduración de ese proceso y, sin eso, ni la UDP ni el bloque de noviembre hubiesen existido. Instalado este impulso en la sociedad, todavía se podría discutir sobre la forma que debe adoptar la representación y la propia viabilidad de ella como sistema político en un país como Bolivia. [Nota:] Con esto se postula que la *'forma' representativa* es algo todavía a verse [sic] aunque ya no la validez de la idea democrático-representativa en la masa (1983d: 130).

Es notable que Zavaleta no aventure un modelo de *forma* representativa como modelo ideal o deseable para una formación abigarrada. Nuestra hipótesis es que estaba más preocupado por discernir el proceso real en juego que en dar rienda suelta a su imaginación política. Esto era ser consecuente con su talante personal –con su manera descarnada de analizar las cosas–, y con su epistemología –el conocimiento es colectivo y las hipótesis sociales, para ser algo, deben ser un acto de masa. No obstante, los silencios son significativos: a la hora en que el katarismo estaba proponiendo la idea de Estado plurinacional, Zavaleta no hace mención a ello, y en el único lugar en que habla del tema lo hace en términos genéricos para definir el Estado multinacional como “el *ersatz* de lo que no ha podido convertirse en nación” (1981d: 543), lo cual es una forma bastante negativa de plantear la cuestión.²¹ Lo que tenía claro Zavaleta, en cambio, es que “Bolivia ha entrado en un ciclo de crisis orgánica que no tardará en convertirse en una crisis nacional general” (1983d: 141).

5. Últimas reflexiones sobre la reforma del estado en la Bolivia posdictatorial

La palabra para aludir a un programa de transformación social en los últimos textos de Zavaleta Mercado no es “revolución”,

21 Si asumimos que la palabra alemana *ersatz*, que se puede traducir en este caso por *sustituto*, conlleva habitualmente una connotación de inferioridad del sustituto respecto de aquello que sustituye.

sino “reforma”. Una lectura apresurada podría derivar de ello una interpretación “reformista” en el sentido tradicional de esta expresión. Para ir con más cuidado, habría que recordar que Zavaleta usaba el término en el sentido gramsciano, es decir, como reforma intelectual y moral, aunque en una versión propia.²² Desde esta base se pueden hacer algunos comentarios a los que pueden considerarse con cierta seguridad los textos finales.²³

Para comenzar, nos parece que la interpretación de la UDP que propone Zavaleta en “Las masas en noviembre” es discutible en varios sentidos. Por una parte, al menos vista retroactivamente, se diría que incurre en una sobrevaloración, como cuando escribe que, “por sí misma, la UDP configura una novedad considerable en lo que se puede llamar el saber político local. De hecho, convoca al reemplazo de los cánones simples y mesiánicos (a la manera del MNR del 41) por la idea del bloque histórico, como un contrato en el que debe ocurrir la reforma intelectual” (1983d: 114), como si realmente Siles Suazo y el propio MIR hubieran contenido “la escisión con relación a esa ideología dominante [el NR]” (Ibíd.: 117). Por otra parte, ¿era realmente el PCB “la fuerza orgánica” al interior del mundo obrero (Ibíd.: 113)?, ¿y Quiroga Santa Cruz sólo “el denunciante más insobornable y poderoso de este tiempo aciago”? (Ibíd.: 138).²⁴

22 “Por este concepto entendemos nosotros, quizá abusando del léxico gramsciano, la instalación de una visión racional y materialista del mundo, lo cual contiene las ideas de antropocentrismo, eclecticismo político, sistematización popular de la ciencia y autodeterminación a todos los niveles, desde las regiones hasta las mujeres y los indios, o sea el dogma democrático” (1983d: 114, n. 59).

23 Nos referimos a los textos que pueden considerarse una continuación del análisis contenido en “Las masas en noviembre” (1983d), sobre todo “El problema de la participación con relación al *Plan de rehabilitación y desarrollo*” (1984b) y “La reforma del Estado en la Bolivia posdictatorial” (1984d). Como aclaramos en la Bibliografía, “Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales” no es propiamente de 1984, sino de 1979.

24 Sin duda, Marcelo Quiroga Santa Cruz era algo más que eso. Para una discusión del significado político e histórico de Quiroga Santa Cruz, cf. Rodas 2010.

Sobre “El problema de la participación con relación al *Plan de rehabilitación y desarrollo*” (1984b), lo primero que hay que decir es que es un texto atípico, un comentario a un documento oficial del gobierno de la UDP, bajo la forma de un “informe”. Esto hace que el tono y el modo del razonamiento sean distintos a los habituales en Zavaleta: en breve, es un texto pragmático más que ensayístico, redactado como evaluación de las posibilidades de realización de un “plan de desarrollo” con lógica participativa en un contexto específico, el del turbulento proceso político en tiempos del gobierno de la UDP. Aunque realizado incorporando los argumentos zavaletianos conocidos, aquí el objetivo ha devenido la “reforma del Estado” a secas, y no ya la “reforma intelectual y moral”, sobre la “base estructural” de la “aceptación ideológica” de la democracia representativa por parte de las masas. En esta vena, Zavaleta sostiene que

la discusión debe derivarse no tanto hacia la incitación participativa, que sólo es válida con relación a ciertos sectores como el feminismo, como la formulación de las condiciones en que ella puede ocurrir con éxito, o sea a la *construcción de un mínimo óptimo social*, lo cual quiere decir, la gestación de un nuevo contrato político entre una masa sin duda activa y un Estado que, a pesar de su modernización indudable después de 1952, es ya obsoleto en la mecánica de la recepción de aquella (1984b: 658, subrayado nuestro).

Este énfasis realista en las condiciones de éxito de la participación proviene de la constatación de que “el *élan* participativo no siempre ha sido exitoso”, por el “carácter inorgánico de la emisión participativa o sugestión popular que es lo que se conoce también como la primacía de lo espontáneo sobre lo orgánico en la índole popular boliviana”. Por esto, en el informe

se insiste en la constitución de un contorno técnico e intelectual independiente, aunque financiado por el Estado, en torno a organizaciones de tal envergadura en su presencia social. Esto es parte de un proceso de racionalización del proceso social en el conjunto en el que prevalece hoy por hoy una lógica de planteamientos

corporativos (desde la empresa privada hasta los sindicatos) no verificables. Es, por tanto, no sólo un interés de la COB misma, que requiere la organización científica de sus proposiciones de masa, válidas sin duda en cuanto aspiraciones, sino también de la tarea general de la construcción de las hipótesis sociales en su conjunto (Ibíd.: 658-659).

Esto con relación al polo social de un óptimo social mínimo o posible. Del lado estatal,

esto supone que el Estado boliviano debe encarar los dos temas centrales de la participación que son la reforma del Estado o sea el conjunto de transformaciones en los mecanismos de lectura y correspondencia con la sociedad y la construcción de nuevos aparatos o instancias de mediación que permitan la transformación en materia estatal de amplio impulso participatorio de las masas fundamentales, esto es, obreros, campesinos y mujeres, por un lado, y por el otro, el que se infiere de la regionalización del poder como postulado del óptimo (Ibíd.: 663-664).

Es notable la claridad con que Zavaleta está planteando problemas que efectivamente se volverán centrales en lo posterior, pero sorprenden un poco dos cosas: la formulación bastante tecnocrática del modo de procesamiento de los mensajes de la sociedad (“constitución de un contorno técnico e intelectual independiente, aunque financiado por el Estado”), y la ausencia del problema étnico en términos estructurales comparables a los de las clases y las regiones. No es extraño, entonces, que no se considere la reforma en el sentido de la construcción de un Estado plurinacional.

Con “La reforma del Estado en la Bolivia posdictatorial” (1984d), supuestamente el último texto publicado por Zavaleta, volvemos a su típico tono ensayístico. Aparte de esto, se puede encontrar otra importante diferencia con “El problema de la participación”, y es que aquí la visión es decididamente más pesimista y crítica. Si se considera que el principal desafío del gobierno de la UDP era “la absorción de la clase obrera (y su bloque histórico, en el cual debe contarse a los campesinos) y de los militares en

el sistema legal del poder”, Zavaleta sostiene que “Siles no ha avanzado hasta ahora sino de un modo difuso, tardío y poco apelarante hacia el logro de ese objetivo” (1984d: 677). En los párrafos siguientes va más lejos:

Al perder realidad social (o al debilitar la que se tenía en el momento de ápice), al menos de un modo relativo, la política adoptó la mentalidad y el estilo relacional de la pequeña burguesía. En otros términos, la exclusión virtual de obreros y campesinos dejó a los políticos *white collars* a solas consigo mismos. En poco tiempo, el régimen se convirtió en una suerte de *pandemonium* de pequeñas pasiones y se dio a gastar casi todo su tiempo en resolver contradicciones internas del MNRI o de éste con el MIR (Ibíd.: 677).

La explicación de Zavaleta es que Siles “recordaba” y repetía la forma bonapartista de su primer gobierno (1956-1960). En medio del debate sobre la “co-gestión” de COMIBOL,

resolvió la COB proponer condiciones que eran más radicales que las que Siles podía aceptar. Los obreros tomaron *de facto* COMIBOL. Siles por último, retiró su oferta [de co-gobierno] o la postergó y prefirió plantear un gobierno de tinte puro o predominantemente movimientista (si eso significa algo hoy), incluso contando con los contactos con gentes no solistas del viejo MNR, aunque es cierto que todavía con la presencia emblemática de los comunistas. Era un *quid pro quo* muy pobre con relación al desperdicio que representaba la no integración de las masas.

Los resultados son ominosos. La clase obrera recordó también la hora de su atraso. Siles la trató corporativamente y ella optó por reaccionar corporativamente. Un camino ciego, sin duda (Ibíd.: 678).

Si se compara este análisis con el de “Las masas en noviembre”, resulta sin duda más incisivo. La advertencia sobre los resultados de no emprender la reforma del Estado en el sentido de la incorporación de obreros y campesinos en las estructuras del poder se ha vuelto explícita: “Las consecuencias de no hacerlo podrían ser abismales” (Ibíd.: 679).

Zavaleta Mercado ya no vivió para saber en qué sentido su anticipación se haría verdadera. Una trágica enfermedad acabó con su vida en diciembre de 1984. No obstante, en su potente prosa quedaron resonando los grandes temas que motivaron su pensamiento. De estos temas, dos nos gustaría subrayar como cierre: i) la denuncia del señorialismo y de su insidiosa insistencia –a pesar de los grandes esfuerzos de la autodeterminación popular (“la paradoja señorial”)–; y ii) sus últimas, lúcidas y descarnadas reflexiones sobre las dos caras de la autodeterminación de masa.

Desde por lo menos *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* Zavaleta utiliza la noción de “casta extranjera” para caracterizar a la clase dominante boliviana y criticar las “razones míticas” de ese “sentimiento de casta” (1967a: 71 ss.). Luego, en los años setenta, comienza a usar la noción de “lo señorial”, arribando a la idea de una reconstrucción continua de esta “casta secular” (1977: 75ss.), fenómeno que en *Lo nacional-popular en Bolivia* denomina “paradoja señorial”.²⁵ Pues bien, uno de los aspectos más sobresalientes de la evaluación política de los textos finales de Zavaleta es la denuncia de la “paradoja señorial” en la conformación de la UDP misma, dejando como tarea de la izquierda la superación de esta marca histórica que viene del momento constitutivo de la Conquista.²⁶

25 “¿Qué es lo que postulamos bajo el concepto de la paradoja? La clase o casta secular boliviana resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna, quizá porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de grado precapitalista. La paradoja consiste en que es a la vez capaz de una insólita capacidad de ratificación *qua* clase dominante a través de las diversas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción. De esta manera, así como la Revolución Nacional es algo así como una revolución burguesa hecha contra la burguesía, el desarrollo de la misma es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-señorial. La carga señorial resulta así una verdadera constante del desenvolvimiento de la historia de Bolivia” (1984a: 153).

26 “El decurso posterior de las cosas demostraría, por lo demás, que la izquierda (llamemos así a esta protesta) estaba muy lejos de haber superado la pauta de su inconsciente, sellado con hierro por el *espíritu* del Estado del 52. La propia composición de sus listas electorales enseña de una manera

Pero a la vez, Zavaleta planteaba el señorialismo como un límite de la propia sociedad boliviana.

El hecho está dado de la manera siguiente. Por varias razones, algunas más correctas que otras, en el 78, esto que podemos llamar *la plebe en acción*, o la multitud en acto, consiente todavía una expresión *no plebeya* del poder porque el instinto de lo servil dice que lo plebeyo debe adquirir una expresión señorial. Conviene, por tanto, en que puede determinar en cierto grado y repercutir en el poder señorial (aquí nadie se engañaba en que el propio Estado del 52 no había roto en nada la lógica señorialista del país), pero no apoderarse de él. Es el mismo complejo de inferioridad de masa de 1952 y de tantos otros casos (1983d: 120).²⁷

El otro tema, vinculado a éste, es el de las dos facetas de la autodeterminación. En “Cuatro conceptos de la democracia”, Zavaleta ya había dejado en claro que

el acto de la autodeterminación como momento constitutivo lleva en su seno al menos dos tareas. Hay, en efecto, una fundación del poder, que es la irresistibilidad convertida en *pavor* incorporado; hay, de otro lado, la fundación de la libertad, es decir, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana. Es aquí donde la masa enseña el aspecto crítico de su propia grandeza (1981b: 529).

Es decir, el aspecto de gravedad, de ambivalencia y de riesgo que comporta la autodeterminación de masa, razón por la cual

implacable la prevalencia continua de la extracción señorial en ellas tal si se diera por sentado, como los atónitos obreros victoriosos del 52, que quienes debían gobernar lo que resultara debían ser los que siempre habían ordenado en el país, así fueran los más jacobinos entre los integrantes de la casta señorial secular. Ni siquiera la más radical de las retóricas, como la de Quiroga Santa Cruz, podía desmentir tales nefastos datos centrales con los que asomaba su cabeza la historia ancestral del país” (1983d: 134)

27 En una de sus últimas entrevistas, Zavaleta caracterizó la situación como la de un “triumfo clasista” con un “gobierno de caballeros”, un “mate ahogado” (1983f: 121, 125).

“no conlleva una tendencia progresista por sí misma”, al punto que “pueden haber *grandes actos reaccionarios de masas*”, como en la Alemania de los años 30.

La sociedad civil, por tanto, es portadora tanto de tradiciones democráticas como de tradiciones no democráticas y a veces es portadora de tradiciones no democráticas incluso [en] un acto de autodeterminación, es decir, en un instante democrático. En su “carga” está lo racional de su hábito y sus irracionalidades, su juicio y su prejuicio. ¿Cómo podría, por ejemplo, un pueblo como el peruano o el boliviano llegar a su autodeterminación sin considerar que la servidumbre está en medio de la tradición popular? El antisemitismo, de otro lado, era una auténtica tradición popular alemana. En la crisis de los 30, el pueblo alemán se autodeterminó eligiendo su lado reaccionario. Es, pues, la lucha política [...] lo que define la forma de explotación del momento constitutivo (Íbid.).

Como se puede ver, lejos está del determinismo o del teleologismo esta comprensión, más bien trágica, de la “grandeza de la especie”, que postula la lucha política como el campo de la decisión, pero a la vez considera “el conocimiento del mundo y la visión sin ilusiones de uno mismo” como “requisito absoluto para la autodeterminación” (1984a: 197). El *conocimiento del mundo* y la *visión sin ilusiones de uno mismo* no son cosas, por supuesto, que se logren de manera plena –ni mucho menos–. Lo único absoluto, entonces, es la relación de requisito del conocimiento, pero sólo como condición necesaria, no suficiente, de la autodeterminación.

Bibliografía

Hemos dividido la bibliografía en dos secciones. En el caso de la bibliografía específica de Zavaleta Mercado, presentamos los ensayos y los artículos en forma desglosada; si bien esto multiplica las referencias, tiene la ventaja de permitir al lector seguir con más cuidado –cronológicamente y por sus títulos– los textos que se van citando. Hemos usado la edición de la *Obra Completa* de Plural Editores, que es de lejos la mejor. En algún caso hemos corregido la datación de un texto, justificando el motivo. Existen unos pocos escritos no incluidos en la *Obra Completa*, tanto publicados como inéditos, cuyas referencias damos según la fuente original.

Bibliografía primaria: René Zavaleta Mercado

Obra completa. Plural editores

Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974. La Paz, Plural Editores, 2011, edición de Mauricio Souza Crespo

Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984. La Paz, Plural Editores, 2013, edición de Mauricio Souza Crespo

Obra Completa. Tomo III: Volumen 1. Notas de prensa 1954-1984. La Paz, Plural Editores, 2015, edición de Mauricio Souza Crespo

Obra Completa. Tomo III: Volumen 2. Otros escritos 1954-1984. La Paz, Plural Editores, 2015, edición de Mauricio Souza Crespo

Textos utilizados

- 1954a “Los ciclos históricos y la aptitud creadora del individuo”, en OC III, Vol. 1, pp. 33-35
- 1954b “El porvenir de América y su papel en la elaboración de una nueva humanidad”, en OC III, Vol. 1, pp. 36-39
- 1955a “Enfermedad y sino del señor Goliadkin”, en oc iii, Vol. 1, pp. 40-43
- 1955b “Piedras para una cruz de leña” (poema), en OC III, Vol. 2, pp. 133-135
- 1955c “Encuentro” (poema), en OC III, Vol. 2, pp. 137-138
- 1955d “Esbozo de Laxness, premio nobel de literatura”, en OC III, Vol. 1, pp. 44-45
- 1956a “Poema de la tierra paceña”, en OC III, Vol. 2, pp. 139-143
- 1956b “Las realizaciones de la poesía joven en Bolivia”, en OC III, Vol. 1, pp. 48-50
- 1956c “Augusto Céspedes y una historia chola”. en OC III, Vol. 1, pp. 135-138
- 1957a “Cinco años de revolución en Bolivia”, en OC I, pp. 529-534
- 1957b “Ocho poetas bolivianos”, en OC III, Vol. 1, pp. 139-141
- 1957c “Raiz perdida” (poema), en OC III, Vol. 2, pp. 145-148
- 1959 *El asalto porista*, en OC I, pp. 33-56
- 1961 “Notas para una historia natural de Bolivia”. En: 1963a
- 1962a “Cuadro histórico de las elecciones de Oruro”. En: 1963a
- 1962b “Soberanía significa industria pesada”. En: 1963a
- 1962c “El escritor y su responsabilidad” (entrevista), en OC III, Vol. 2, pp. 17-18
- 1963a *Estado nacional o pueblo de pastores*, en OC I, pp. 57-95
- 1963b “Hablan los escritores: René Zavaleta Mercado” (entrevista), en OC III, vol. 2, pp. 19-21
- 1963c “Los mitos ávidos de *Sangre de mestizos*”, en OC III, vol. 1, pp. 167-170

- 1964a *La revolución boliviana y la cuestión del poder*, en OC I, pp. 97-120
- 1964b “Respuesta a una encuesta de *Sísifo*” (encuesta), en OC III, Vol. 2, p. 23
- 1967a *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional*, en OC I, pp. 33-56
- 1967b “¿Existe una izquierda en Bolivia” (entrevista), en OC III, Vol. 2, pp. 25-28
- 1967c “Debemos organizar la resistencia armada” (entrevista), en OC III, vol. 2, pp. 29-32
- 1967d “El gas: promesa económica o riesgo para la independencia”. En: A. Céspedes et al., *Foro Nacional sobre el Petróleo y el Gas* (Cbba.: Editorial Universitaria, 1968) (otra versión en OC I, pp. 597-620)
- 1969a “El Che en el Churo”, en OC I, pp. 621-632
- 1969b “Diálogo entre dos etapas. René Zavaleta Mercado: Bolivia y América Latina”, en OC III, Vol. 2, pp. 33-39
- 1970a *La caída del MNR y la conjuración de noviembre*, en OC I, pp. 211-332
- 1970b “Recordación y apología de Sergio Almaraz”, en OC I, pp. 633-648
- 1970c “Ovando el bonapartista”, en OC I, pp. 649-657
- 1970d “Bonapartismo”, en OC III, Vol. 2, pp. 211-227
- 1971a “El MNR: el fracaso de la revolución burguesa. (Algunas observaciones de René Zavaleta)” (entrevista), en OC III, Vol. 2, pp. 41-43
- 1971b “Sector progresista del MNR se integró al MIR”, en OC III, Vol. 2, pp. 497-499
- 1972 “Bolivia será socialista o nunca será un país moderno” (entrevista), en OC III, Vol.2, pp. 45-50
- 1973 *El poder dual*, en OC I, pp. 367-526
- 1974a “Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes”, en OC I, pp. 691-726
- 1974b “El proletariado minero en Bolivia”, en OC I, pp. 745-788

- 1974c “René Zavaleta Mercado a *O Seculo*: ‘Bolivia se dirige a una crisis inevitable’ (entrevista), en OC III, Vol.2, pp. 51-54
- 1975a “Clase y conocimiento”, en OC II, pp. 383-389
- 1975b “Clase obrera y marxismo en Bolivia” (entrevista), en OC III, Vol.2, pp. 55-60
- 1975c “Bases sociales del Estado en América Latina. (Líneas generales para un proyecto de investigación)”, en OC III, Vol. 2, pp. 309-315
- 1976a “Las luchas antiimperialistas en América Latina”, en OC II, pp. 391-411
- 1976b “El fascismo y la América Latina”, en OC II, pp. 413-419
- 1976c “La burguesía incompleta”, en OC II, pp. 421-424
- 1976d “El asesinato de Juan José Torres, plan imperialista en la región: René Zavaleta” (entrevista), OC III, Vol. 2, pp. 61-64
- 1977 “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)”, en OC II, pp. 35-96
- 1978a “Las formaciones aparentes en Marx”, en OC II, pp. 425-457
- 1978b “Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución”, en OC II, pp. 459-469
- 1978c “René Zavaleta Mercado: ‘Todo lo que es Bolivia hoy no es sino el despliegamiento de 1952’ (entrevista), en OC III, Vol. 2, pp. 65-75
- 1978d “La universidad en América Latina: Entrevista con René Zavaleta Mercado”, en OC III, Vol. 2, pp. 77-84
- 1979a “De Banzer a Guevara Arze: la fuerza de la masa”, en OC II, pp. 471-493
- 1979b “Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales”, en OC II, pp. 641-654¹

1 Corregimos la datación de este texto, que en OC aparece como de 1984. En la Biblioteca de FLACSO-México se encuentra una versión mecanografiada en forma de separata de The United Nations University, Japan, 1981, Project on Socio-Cultural Development Alternatives in a Changing World, Subproject on Endogenous Intellectual Creativity, que en la contracarátula

- 1979c “Bolivia ‘La fuerza obrera se está volviendo peligrosa’: Zavaleta” (entrevista), en OC III, Vol. 2, pp. 85-87
- 1980a “Bolivia: algunos problemas acerca de la democracia, el movimiento popular y la crisis revolucionaria”, en OC II, pp. 495-507
- 1980b “Comentario de René Zavaleta” [a una ponencia de Tomás Moullian, “Crítica a la crítica marxista de las democracias burguesas”], en Henry Pease García et al., *América Latina 80: democracia y movimiento popular* (Lima: DESCO, 1981)
- 1980c “René Zavaleta: ‘El éxito militar radica en el grado de convicción de la gente’” (entrevista), en OC II, Vol. 2, pp. 89-91
- 1980d “Bolivia: Crisis de Estado. Una entrevista inédita con René Zavaleta Mercado”, en OC III, Vol. 2, pp. 93-102
- 1980e “[En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte]”, en OC III, Vol. 2, pp. 167-182
- 1980f “[Dependencia]”, en OC III, Vol. 2, pp. 241-243
- 1980g “[Nacionalizaciones]”, OC III, Vol. 2, pp. 245-246
- 1980h “[La multitud. Apuntes]”, en OC III, Vol. 2, pp. 247-250
- 1980i “Curso de actualización sobre: Problemas actuales de la teoría marxista del Estado”, en OC III, Vol. 2, pp. 329-330
- 1981a “Editorial [de la revista *Bases*]”, en OC II, pp. 509-512
- 1981b “Cuatro conceptos de la democracia”, OC II, pp. 513-529
- 1981c “El largo viaje de Arce a Banzer”, en OC II, pp. 531-535
- 1981d “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”, en OC II, pp. 537-547
- 1981e “[Comentario a ‘El movimiento campesino en América Latina: Elementos para discutir una política de movilización’ de Hugo Zemelman]”, en OC III, Vol. 2, pp. 161-166

lleva impresa la aclaración siguiente: “This paper was prepared for the Symposium on Cultural and Intellectual Creativity in Latin America, held in México City, 23-28 April 1979, under the sponsorship of the United Nations University in association with the Institute of Social Research, National Autonomous University of Mexico”.

- 1981f “[Democracia y excedente]”, OC III, Vol. 2, pp. 251-253
- 1981g “[Notas para cinco clases]”, en OC III, Vol. 2, pp. 333-339
- 1981h “Notas sobre la teoría marxista del Estado y las clases sociales y el problema de la subsunción en situaciones concretas” (manuscrito inédito, no incluido en OC)
- 1982a “Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial”, en OC II, pp. 549-571
- 1982b “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”, en OC II, pp. 573-591
- 1982c “Algunos problemas ideológicos actuales del movimiento obrero”, en OC II, pp. 593-604
- 1982d “[A 30 años de la revolución de abril]” (carta a Josep Barnadas), en OC III, Vol. 2, pp. 103-105
- 1983a “Acercamientos a Marx. Ni piedra filosofal ni summa feliz”, en OC II, pp. 605-609
- 1983b “El Estado en América Latina”, en OC II, pp. 611-636
- 1983c “Introducción [a *Bolivia, hoy*]”, en OC II, pp. 637-640
- 1983d “Las masas en noviembre”, en OC II, pp. 97-142
- 1983e “*De Cerca* con René Zavaleta Mercado”, en OC III, Vol. 2, pp. 107-118
- 1983f “Triunfo clasista con gobierno de caballeros. Bolivia: Mate ahogado” (entrevista), OC III, Vol.2, pp. 119-126
- 1983g “Formas de operación del Estado en América Latina. (Bonapartismo, populismo, autoritarismo)”, en OC III, Vol. 2, pp. 255-274
- 1983h “Problemas preliminares en torno a la organización de un doctorado en ciencias sociales en la UAM-Xochimilco”, en OC III, Vol. 2, pp. 275-284
- 1983i “Vargas Llosa en Uchucaray”, en OC III, Vol. 2, pp. 287-290
- 1983j “Maximalismo y milenarismo en el Perú”, en OC III, Vol. 2, pp. 291-293
- 1983i “Poema del domingo del ciervo” (poema), en OC III, Vol. 2, pp. 149-150
- 1984a *Lo nacional-popular en Bolivia*, en OC II, pp. 143-379

- 1984b “El problema de la participación con relación al *Plan de rehabilitación y desarrollo*”, en OC II, pp. 655-669
- 1984c “[Sobre el legado de Sergio Almaraz]” (entrevista), en OC III, Vol.2, pp. 127-129
- 1984d “La reforma del Estado en la Bolivia postdictatorial”, en OC II, pp. 671-680

Bibliografía secundaria

AA. VV.

1980 *Poder y oposición en las sociedades post-revolucionarias*. Barcelona: Editorial Laia

1982 *Discutir el estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. México: Folios Ediciones

ABECIA L., Valentín

1986 *Siete políticos bolivianos*. La Paz: Juventud

AGUILUZ, Maya/De los Ríos, Norma (coords.)

2006 *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: Miño y Dávila/UNAM/FLACSO/CIDES-UMSA/CESU-UMSS

ALMARAZ, Sergio

1979 *Para abrir el diálogo*. La Paz-Cbba.: Los Amigos del Libro

1988 *Requiem para una República*. La Paz-Cbba.: Los Amigos del Libro

ALTHUSSER, Louis

1978 *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI

1986 “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México: Pasado y Presente

1987 *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI

1993 *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI

2002 *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros

2003 *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal

2008 *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal

Anderson, Perry

1979 *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI

- 1988 *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI
- 2012 *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. Madrid: Siglo XXI
- ANTEZANA J., Luis H.
- 1983 “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: Zavaleta Mercado (comp.), 1987
- 1989 “Sobre el conocimiento social en Zavaleta Mercado”. En: CISO, 1989
- 1991 *La diversidad social en Zavaleta Mercado*. La Paz: CEBEM
- 2006 “Zavaleta leyendo Felipe Delgado”, en Aguiluz/De los Ríos (coords.), 2006
- 2009 “La crisis como método en René Zavaleta Mercado”. En *Decursos. Revista de Ciencias Social*, año 12, núm. 20, pp. 160-184
- 2011 “Posdatas”. En: *Ensayos escogidos 1976-2010*. La Paz: Plural
- ARAOS U., Juan
- 1993 “Hacia (desde) una lectura de los fragmentos de Heráclito”. En: *Yachay Cbba.:UCB*, año 10, n° 17
- ARICÓ, José
- 1985 “Prólogo”, en Labastida coord. 1985
- 2005 *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos aires: Siglo XXI
- 2010 *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (1ra ed. 1980)
- 2011 *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*. México: El Colegio de México
- 2014 *Marx and Latin America*. Leiden: Brill
- BLOCH, Ernst
- 1977 “Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics”, en *New German Critique*, No. 11, Spring, 1977, pp. 22-38
- 2004 *El principio esperanza. Vol. 1*. Madrid: Trotta
- BOBBIO, Norberto
- 1977 “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”. En: F.Fernandez Buey (ed.): *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona: Grijalbo, 1977

- BOBBIO, Norberto *et al.*
1978 *¿Existe una teoría marxista del Estado?* México: Universidad Autónoma de Puebla
- BORGES, Jorge Luis
1977 *El Aleph*. Madrid: Alianza/Emecé
- BOTTOMORE, Tom (ed.)
2001 *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell
- BUJARIN, Nicolai
1985 *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. México: Pasado y Presente
- BUNGE, Mario
1993 *Epistemología*. Barcelona: Ariel
- BURGOS, Raúl
2004 *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI
- BYRES, Terence J.
2001 “Agrarian question”. En Bottomore (ed.) 2001
- CALLA, Ricardo
1989 “Zavaleta y el indio”. En: CISO, 1989
CISO (Centro de Investigaciones de Sociología)
1989 *El pensamiento de Zavaleta Mercado*. Cochabamba: FUD-FACES-Portales
- CORRADI, Cristina
2005 *Storia dei marxismi in Italia*. Roma: manifestolibri
- CORTÉS, Martín
2015 *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. México: Siglo XXI
- DE GIOVANNI, Biagio
1981 “Crisis orgánica y estado en Gramsci”, en Marramao *et al.* 1981
1982 “Para una teoría marxista de la transformación”, en AA.VV. 1982
1984 *La teoría política de las clases en “El Capital”*. México: Siglo XXI
- DERRIDA, Jacques
1989 *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos
2010 *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra

- DOSTOYEVSKI, Fiodor M.
1982 “El doble”. En: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, T. 1
- DUNKERLEY, James
2003 *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural
- 2013 “Bolivia en ese entonces: *Bolivia, hoy* revisitado treinta años después”, en *Revista boliviana de invesigación*, Vol. 10, No. 1, agosto 2013
- ECO, Umberto
2000 *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen
- ENGELS, Freidrich
1983 “El problema campesino en Francia y Alemania”. En: C.Marx-F.Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1983
- FREELAND, Anne
2014 “The Gramscian Turn: Readings from Brazil, Argentina and Bolivia”, en *A Contracorriente. A Journal on Social History and Literature in Latin America*, Vol. 11, No. 2, Winter 2014, 278-201
- FREUD, Sigmund
1992 “Psicología de las masas y análisis del yo”. En: *Obras completas*, vol. 18 (1920-1922). Buenos Aires: Amorrortu
- GOUGH, Ian
1972 “Marx’s Theory of Productive and Unproductive Labour”. En: *New Left Review*, núm. 76, nov.-dec. 1972
- GRAMSCI, Antonio
1972 *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península
1981 *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Cuadernos de Pasado y Presente 54
1985 “Notas críticas sobre una tentativa de *Ensayo popular de sociología*”. En: Bujarin, 1985
2013 *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid: Akal
- GREBE, Horst
1985 “La autonomía de la política. Notas sobre las contribuciones teóricas de René Zavaleta Mercado”. En: *Historia Boliviana*, Cbba.: V/1-2/1985

- 1987 “Prólogo a la tercera edición”. En: Zavaleta Mercado, *El poder dual*, La Paz, Los Amigos del Libro
- HABERMAS, Jürgen
- 1973 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu
- 1982 *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos
- HARVEY, David
- 2005 “All labour produces value for capital and we all struggle against value”. En: *The Commoner*, Spring/Summer 2005, no. 10, pp. 132-171, <https://lra.le.ac.uk/handle/2381/3289>
- HEGEL, G.W.F.
- 1971 *Fenomenología del espíritu*. México : Fondo de Cultura Económica
- HYPPOLITE, Jean
- 1970 *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Calden
- 1974 *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones 62
- INGRAO, Pietro
- 1978 “¿Democracia burguesa o stalinismo? No: democracia de masas”, en Bobbio *et al.* 1978
- JAY, Martin
- 1984 *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press
- KEBIR, Sabine
- 1991 “Gramsci y la sociedad civil. Génesis y contenido conceptual”. En: *Nueva Sociedad*, Caracas, n° 155, 1991
- KIERKEGAARD, Soren
- 1973 “Estética y ética en la formación de la personalidad”. En: Cl. Fernández, *Los filósofos modernos (selección de textos)*. Madrid: BAC, 1973
- 1984 *La enfermedad mortal*. Madrid: Sarpe
- 1987 *Temor y Temblor*. Madrid: Tecnos
- KORSCH, Karl
- 1971 *Marxismo y filosofía*. Barcelona: Ariel
- 1975 *Karl Marx*. Barcelona: Ariel
- KOSIK, Karel
- 1988 *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo

- KRISTEVA, Julia
2001 *Semiótica 1*. Madrid: Fundamentos
- LABASTIDA, Julio (coord.)
1985 *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI
1986 *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. México: Siglo XXI/UNAM
- LABICA, Georges; Bensussan, Gérard
1985 *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF
- LACAN, Jacques
2012 *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós
- LACLAU, Ernesto
1980 *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI
1981 “Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas”. En: Norbert Lechner (comp.), *Estado y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1981
1985 “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”, en Labastida (coord.) 1985
1986 “Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo”. En: Labastida (coord.) 1986
- LAKATOS, Imre
2010 *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza
- LAZARTE, Jorge
1988 “Presentación”. En: Zavaleta Mercado, 1988
1989 “La clase obrera en el pensamiento de Zavaleta Mercado”. En: CISO, 1989
1990 “Presentación”. En: Zavaleta Mercado, 1990
- LUKÁCS, Georg
1963 *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo
1969 “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo
- MANSILLA, H.C.F.
2015 *Una mirada crítica sobre la obra de René Zavaleta Mercado*. La Paz: Rincón Ediciones

MARITAIN, Jaques

1966 *Humanismo integral*. Buenos Aires: Carlos Lohlé

MARRAMAIO, Giacomo *et al.*

1981 *Teoría marxista de la política*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, No. 89

MARRAMAIO, Giacomo

1981 “Marx y el marxismo: el nexo economía-política”, en Marramaio *et al.* 1981

1982a “Sistema político, racionalización, ‘cerebro social’”, en AA.VV. 1982

1982b *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años veinte y treinta*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, No. 95

MARX, Karl

1970 *Manuscritos. Economía y filosofía*. Madrid: Alianza

1974 “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”. En: C.Marx-F.Engels, *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo

1981 “Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política (1859)”. En: C.Marx-F.Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1981

1987 *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Cuadernos de Pasado y Presente

1989 *El Capital*. México: Siglo XXI, t.I, vol.1-3

2009 *El Capital. Libro I, Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI

MAYORGA, Fernando

1985 *El discurso del nacionalismo revolucionario*. Cochabamba: CIDRE

1989 “Presentación”. En: CISO, 1989

MAYORGA, René A.

1990 *Teoría como reflexión crítica*. La Paz: CEBEM/HISBOL

MEDINACELI, Carlos

1969 *Estudios críticos*. La Paz-Cbba.: Los Amigos del Libro

1975 *La reivindicación de la cultura americana*. La Paz-Cbba.: Los Amigos del Libro

- 1978 *Chaupi p'unchaipi tutayarka*. La Paz-Cbba.: Los Amigos del Libro
- MOLINA, Fernando
- 2011 *René Zavaleta 1. La etapa nacionalista*. La Paz: Gente Común
- MONTENEGRO, Carlos
- 1952 "Nacionalismo revolucionario". En: Guillermo Lora, *Documentos políticos de Bolivia*. La Paz: Futuro, 1987
- MOORE, Winston
- 1982 "El amor, el poder y la guerra: en torno a un ensayo histórico de René Zavaleta Mercado". En: *Historia Boliviana*, II/1/1982
- MOULIAN, Tomás
- 1980 "Crítica a la crítica marxista de las democracias burguesas", en Henry Pease García *et al.*, *América Latina 80: Democracia y movimiento popular*; Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1981
- PALMIER, Jean-Michel
- 1977 *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*. México: Fondo de Cultura Económica
- PEÑARANDA, Susana; Chávez, Omar
- 1992 *El MIR entre el pasado y el presente*. La Paz: Artes Gráficas Latina
- PEREYRA, Carlos
- 1986 "Gramsci: Estado y sociedad civil". En: *Autodeterminación*, La Paz, n° 1, Septiembre, 1986
- PLACK, Noelle
- 2013 "The Peasantry, Feudalism, and the Environment, 1789-93". En: Peter McPhee (ed.), *A companion to the French Revolution*, Oxford, Wiley-Blackwell
- PLATT, T./Bouysse-Cassagne, Th./Harris, O.
- 2011 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz: Plural Editores/IFEA/University of Saint Andrews/University of London
- PORTELLI, Hughes
- 1984 *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI

POULANTZAS, Nicos

1969 *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. México: Cuadernos de Pasado y Presente

1979 “Is there a crisis in marxism?”, en *The Poulantzas Reader. Marxism, Law and the State*. London: Verso, 2008

1986 *Estado, poder y socialismo*. México. Siglo XXI

QUIRÓS, Juan

1991 “Recuerdo de René Zavaleta”. En: *Signo*, La Paz: Don Bosco, nos. 32-33, enero-agosto, 1991

RODAS M., Hugo

2010 *Marcelo Quiroga Santa Cruz. El socialismo vivido*. La Paz, Plural, 3 tomos

RODRÍGUEZ, Gustavo

1989 “Zavaleta Mercado: el valor de la historia”. En: CISO, 1989

ROSSANDA, Rossana

1980a “Poder y oposición en las sociedades post-revolucionarias”, en AA.VV. 1980

1980b “Para concluir y para continuar”, en AA.VV. 1980

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo

1983 *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México: Grijalbo

SCHMITTER, Philippe C./Karl, T.L

1996 “Qué es... y qué no es la democracia”, en Larry Diamond y Marc F. Plattner (comps.), *El resurgimiento global de la democracia*. México: UNAM-IIS, 1996

SERREAU, René

1972 *Hegel y el hegelianismo*. Buenos Aires: Eudeba

SERULNIKOV, Sergio

2006 *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

SOLER, Colette

2011 *Incidencias políticas del psicoanálisis. 45 textos, ensayos y conferencias*. S/L: Ediciones S&P

SOUZA C., Mauricio

2011 “Apuntes sobre la obra de René Zavaleta Mercado, 1957-1974: Ahora sé por qué hubo quienes pensaban que

- conocer es recordar”, en René Zavaleta Mercado, *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz, Plural Editores, 2011
- 2013 “Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado”, en René Zavaleta Mercado, *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural Editores, 2013
- STRENGERS, Jeroen
1992 *La Asamblea Popular. Bolivia '71*. La Paz: Ediciones Gráficas
- TAMAYO, Franz
1981 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Puerta del Sol
- TAPIA, Luis
1987 “La pasión histórica del conocimiento y la política”. En: *Autodeterminación*, La Paz, n°2, Enero, 1987
- 1989 “Estado y democracia”. En: CISO, 1989
- 2002 *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del diablo/CIDES-UMSA
- THOMPSON, E.P.
1981 *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica
- 2002 *Obras esenciales*. Barcelona: Crítica
- THOMSON, Sinclair
2006 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo Editores/Aruwiyiri
- TORANZO Roca, Carlos
1989 “Marxista y radicalmente boliviano”. En: CISO, 1989
- TOSEL, André
2008 “The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms-France-Italy, 1975-2005”, en Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill, 2008
- VACCA, Giuseppe
1978 “Discurriendo sobre socialismo y democracia”, en Bobbio *et al.* 1978
- 1982 “Forma-estado y forma-valor”, en AA.VV. 1982

VALLEJO, César

1988 *Obra poética completa*. Lima: Mosca Azul Editores

VARGAS-MACHUCA, Ramón

1982 *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*. Madrid: Tecnos

ZAVALETA MERCADO, René (comp.)

1987 *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI

ZEMELMAN, Hugo

1989 *De la historia a la política*. México: Siglo XXI

