

René Zavaleta Mercado: marxismos latinoamericanos, historias nacionales, formaciones sociales abigarradas

Diego Giller

René Zavaleta Mercado: Latin American Marxisms, National Stories, Abigarradas Social Formations

Abstract: The present work seeks to replenish the problem of the temporalities superimposed in the work of the Bolivian René Zavaleta Mercado (1937-1984). To do this, you work on three combined planes. First, the conditions of possibility of Marxism in Latin America from its possible conjugation with the national stories and the struggles that those stories suppose, that is, the complex link between the universal and the local, between Europe and Latin America, between the class struggle and the national struggle. Secondly, the conflict between Latin America as a whole and its national parts. Finally, the debate on the concept of mode of production and that of economic-social training, in which Zavaleta intervenes with a category of his own kind: *abigarradas* social formations. In doing so, it risks a hypothesis with great theoretical and political potential: is it possible that there are societies in which there is no overlap of temporalities typical of capitalism?

Keywords: René Zavaleta Mercado; Latin American Marxisms; National Stories; Abigarradas Social Formations; Temporalities Superimposed.

La década del ochenta comienza a clarear. René Zavaleta Mercado está en México, donde reside exiliado desde hace unos diez años y donde algunos meses después va morir, pero eso, como es de suponer, todavía no lo sabe. Había escapado del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, en Chile, donde también se encontraba exiliado tras huir de otro golpe: el que en su país, Bolivia, había ejecutado el General Hugo Banzer Suárez el 21 de agosto de 1971 con el fin de derrotar a la Asamblea Popular del también General Juan José Torres. Desde entonces, Zavaleta no deja de pensar en Bolivia. Aunque así escrita, así plasmada, así presentada, la frase es injusta. Y acaso falsa. Porque Zavaleta no dejó de pensar en Bolivia desde que se aventuró, ya de muy joven, en los escarpados caminos de la reflexión po-

* IDH-UNGS/CONICET (diegogiller@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7117-9608).

lítica. De la reflexión sobre *la* política, sí, pero sobre todo, de la reflexión sobre *lo* político, sobre esos momentos excepcionales, anómalos y, por lo mismo, singulares, en los que las cosas amenazan a ser distintas de lo que son, de lo que venían siendo.

Zavaleta está en México, pero piensa en Bolivia. Piensa, sobre todo, en el escenario político que se abre con las revueltas populares de noviembre de 1979, cuando una alianza obrero-campesina, tras al menos quince años de desencuentros, detiene con voluntad popular y con espíritu nacional el desarrollo de la feroz dictadura del Coronel Alberto Natusch Busch, iniciada apenas dieciséis días atrás. La tradición dictatorial en Bolivia es extensa. Desde la declaración de la independencia ha habido más de una treintena de golpes de Estado. La ola militar se había vuelto a levantar en noviembre de 1964 con el alzamiento comandado por el propio vicepresidente en ejercicio, el General René Barrientos Ortuño, dando por finalizado el que debería haber sido el cuarto gobierno consecutivo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que había tenido su primera experiencia de poder en 1952 con la llamada Revolución Nacional y que había sido revalidado en las urnas en 1956, en 1960 y en 1964, constituyendo uno de los períodos democráticos más largos de la historia. De modo que la posibilidad de un retorno del orden democrático en noviembre de 1979 ilusiona a Zavaleta. Se ilusiona por su país, pero se ilusiona también por su propia vida: quizá, ahora sí, y después de tantos años de exilio, podría volver a Bolivia de manera definitiva. Con esperanza, pero sin abandonar la sospecha del que está hecho todo acto intelectual. Por eso no se le escapa que la democracia solo es democracia cuando es el producto de una intersubjetividad que lucha por ella. No se le escapa que la democracia solo es democracia si es el resultado de un acto de autodeterminación de las masas¹, acto que debería estar hecho con retazos de diversos tiempos históricos: los de la agricultura y los de las minas, pero también los que perviven de los remotos tiempos anteriores a la conquista de América.

Pero eso que esperanza, no sucede. La revuelta popular de noviembre es derrotada en 1980 por una nueva dictadura, esta vez protagonizada por el General Luís García Meza. Es así que luego de garabatear algunos párrafos sobre los acontecimientos de noviembre y sobre lo que los acontecimientos de noviembre abren, Zavaleta escribe una frase inquietante: en Bolivia “cada valle es una patria”. Pero la mano no se detiene allí. Y justo porque no se detiene allí es que nos ahorra de cualquier intento por descifrar lo que parece ser un enigma extraño, que de tan situado amenaza

¹ Zavaleta (2013a).

con volverse geográficamente local y único, sin posibilidad alguna de ser usado como metáfora política para pensar lo no boliviano. Despejando la bruma, Zavaleta escribe que la sentencia “cada valle es una patria” alude a “un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos”². El problema de las temporalidades superpuestas pero no combinadas ha sido expuesto.

Con esa condensación precisa Zavaleta arroja los materiales que se necesitan para ingresar al fondo de una de sus más fascinantes preocupaciones: la de la pregunta por las densidades temporales y sus superposiciones, sus abigarramientos y sus modos no contemporáneos de coexistencia. Se trata de una preocupación y una pregunta por la realidad y sus maneras de abordarla, por los modos de conocer y por los efectos que esos modos de conocer tienen sobre las organizaciones políticas que buscan cambiar esa realidad. Realidad, conocimiento, transformación, he ahí las palabras que guían un programa epistemológico-político que Zavaleta transita con las armas del nacionalismo revolucionario (ideología en la que se formó y de la que se sintió parte hasta comienzos de los años setenta) y de la teoría marxista (tradicción de pensamiento sobre la que tuvo una gran escucha desde sus inicios pero que adquiere centralidad en sus análisis cuando su nacionalismo revolucionario entra en crisis), pero también con las que le brinda su paso por la política profesional (fue diputado nacional y ministro de Minas y Petróleo por el Movimiento Nacionalista Revolucionario –MNR–) y por la militancia (integró el MNR y el Partido Comunista de Bolivia –PCB– y participó de la fundación del Movimiento de Izquierdas Revolucionarias –MIR–).

Quizá sea posible adentrarse a ese universo a través de tres planos superpuestos y, ahora sí, combinados. El primero de ellos refiere a la relación entre Europa y América Latina, entre lo universal y lo particular, entre el marxismo y el conocimiento local. El segundo, al conflictivo vínculo entre América Latina y sus partes. El tercero, finalmente, a las diferencias entre el concepto de modo de producción, formación económico-social y formación social abigarrada.

² *Ibidem* (2013a, 105).

1. Europa y América Latina: las complejidades de un vínculo

El primero de esos temas es tal vez el tema fundante del marxismo en América Latina, el que inaugura una serie de debates y conversaciones sobre sus condiciones de posibilidad. ¿Cómo conjugar los términos marxismo y América Latina, cuya relación, como señala Martín Cortés³, no es autoevidente? Y si no lo es, parece decirnos Cortés, es justamente porque lo que no es autoevidente es el significado de cada uno de ellos. ¿Es América Latina la expresión de un mapa, de un pedazo de tierra, de un lugar? ¿Es una unidad indivisa, cerrada, homogénea e igual a sí misma? ¿Alcanza con invocar una historia, una lengua, una religión y acaso un destino común para pensar en la evidencia de su nombre? ¿Acaso alguien sabe todo lo que se encierra en un nombre⁴? Esos interrogantes también le caben a eso que se llama marxismo. ¿Es el marxismo una teoría cerrada sobre sí misma y, por lo tanto, una herramienta extrapolable sin más a cualquier realidad y contexto? ¿Hay un solo marxismo? ¿Es el marxismo una teoría económica sobre la sociedad?

Para pensar esos dilemas, Cortés vuelve sobre la fundamental figura del argentino José Aricó. Es que en los mismos años en los que su amigo Zavaleta vive en México pero piensa en Bolivia, Aricó, que también está exiliado en México, se abisma sobre esa insegura conjugación a partir de un desencuentro inicial: el del propio Marx con nuestra región. En *Marx y América Latina* Aricó⁵ trabaja a partir de un texto de Marx sobre Simón Bolívar – personaje que, dicho sea de paso, da nombre a la República de Bolivia, antes llamada República de Bolívar –, donde el “Libertador” es retratado como un personaje mediocre y grotesco, irracional y autoritario, arbitrario y absurdo, una suerte de reedición del bonapartismo. La hipótesis de Aricó es que Marx no lo hace tanto para retratar a Bolívar como para retratar a América Latina. ¿Pero por qué entonces Marx se refiere en esos términos a América Latina? La respuesta estaría en la doble, contradictoria e irresuelta herencia hegeliana. Contra las canónicas lecturas que argumentan que Marx habría abandonado a Hegel luego de haber sometido su dialéctica a un proceso de inversión, poniendo sobre los pies lo que Hegel había puesto sobre la cabeza, Aricó sostiene que en realidad nunca logró

³ Cortés (2015).

⁴ Un rapidísimo repaso por la historia del nombre de este continente, desde Indias hasta América Latina, pasando por Indias occidentales, Mundo Nuevo, América, América española, América del sur, Hispanoamérica, Panamérica e Indoamérica, alcanzaría para mostrar que sus cambios y desplazamientos hablan más de una querrela que de un consenso, de una disputa que de una unidad indivisa.

⁵ Aricó (1982).

desprenderse de dos legados hegelianos que, uno por vía de la aceptación y el otro por la del rechazo, se le adhirieron como la sombra al cuerpo: de un lado, la diferencia entre “pueblos históricos” y “pueblos sin historia”, del otro, la idea del Estado como productor de la sociedad civil. Por vía del primero Marx creyó que la falta de una estructura económico-social tanto como la inexistencia de una fuerza social que hegemonice el proceso de construcción de la nación y del Estado hacían de América Latina como totalidad un pueblo sin historia. Sin legalidad histórica, un pueblo no puede ser vital ni racional y, por lo mismo, no puede participar del desarrollo histórico. Por vía del segundo, Marx no podía aceptar el carácter productivo del Estado, esto es, la posibilidad de que sea el constructor de la sociedad civil y la nación. Esa razón teórica le impedía ver que el proceso latinoamericano había tomado un camino inverso al europeo, en el sentido de que en América Latina no habrían sido los pueblos nacionales los que se transformaron en Estados, sino que fueron los Estados los que tuvieron que llevar adelante las tareas nacionales. De ahí que, al decir de Aricó, la realidad latinoamericana se le apareciera a Marx como “una no-presencia, un objeto que no es tal, un mundo que rehúsa tornarse ‘visible’”⁶.

Pero cuando Aricó revista este problema lo hace menos para sepultar la posibilidad de un vínculo creativo entre América Latina y marxismo que para hacerlo emerger. Porque para Aricó ni América Latina es un dato cerrado de una vez y para siempre ni el marxismo una teoría excéntrica ya lista para ser aplicada. En todo caso, América Latina sería el resultado siempre parcial de un proceso en permanente formación y desintegración y el marxismo la forma teórica con la que las clases explotadas se piensan a sí mismas. De ahí que el problema del desencuentro entre marxismo y América Latina haya que buscarlo en unas clases explotadas que se pensaron menos bajo el universo narrativo de los marxismos que de los pensamientos nacional-populares. Pero ese desencuentro es, al mismo tiempo, la posibilidad de su confluencia. Vale decir, la construcción de ese vínculo es posible siempre y cuando el marxismo se deje afectar por una realidad nacional-popular que está nacionalmente situada pero que es nacionalmente diversa. La apuesta teórica y la apuesta política de Aricó se cifra en la conjunción del título de su libro, en la “y” que ata esos nombres. Es ella la que explica porqué no podría haberse llamado “Marx o América Latina”.

Breve digresión (o no tanto) sobre el marxismo en América Latina. En 1972 el brasileño Roberto Schwarz⁷ publica en Francia un texto que se

⁶ *Ibidem* (1982, 240).

⁷ Schwarz (2014).

hace conocido como “Las ideas fuera de lugar”, aunque su título original es “Dependencia nacional, desplazamiento de ideologías, literatura”. Volvemos sobre el título inicial para extraer de allí una palabra que no sólo es la que hegemoniza las ciencias sociales latinoamericanas de la época, sino que es también la que expone el problema que, valga la redundancia, se intenta problematizar aquí: la relación entre lo propio y lo ajeno. Esa palabra es la palabra dependencia. A Schwarz le interesa trabajar sobre la pregunta sobre los singulares efectos que se producen cuando una idea que viene de afuera se transforma en ordenadora de una realidad social que no solo le es esquiva sino que también parece negarla. Para eso vuelve Schwarz sobre el liberalismo en el Brasil esclavista del siglo XIX. ¿Cómo es posible que las ideas de libertad ante la ley, libertad de trabajo y modernización sean las ideas dominantes en un país que produce bajo formas esclavistas?

El modo en que Schwarz trabaja sobre esas preguntas evidencia más una preocupación por los efectos que produce el desajuste entre las representaciones y sus contextos que un interés por los contenidos de esas representaciones, vale decir, hay en él más una preocupación por la función que cumplen las ideas que un interés por demostrar su verdad o su falsedad. Visto así, lo que parece imposible deja de serlo. Y lo que tiene destino de explosión, colisión o ruptura, no explota, no colisiona, no se rompe. Todo lo contrario: en el Brasil del siglo XIX la relación entre liberalismo y esclavitud funciona. Porque las ideas liberales no están allí para motorizar un proceso de modernización sino para esconder y disfrazar prácticas esclavistas. Y si esconden y disfrazan es porque lo que buscan no es eliminar el esclavismo sino perpetuarlo tanto como sea posible. Pensado así, el liberalismo ya no es solo un conjunto de ideas extranjeras, ajenas y lejanas, listas para ser aplicadas en una realidad nueva donde las piezas podrían encajar como en un rompecabezas. Pero tampoco es la expresión de una idea que alguna vez sí pudo expresar una realidad de manera cristalina. No se le escapa a Schwarz que el liberalismo en Europa tampoco se correspondía con la realidad, sino más bien con las apariencias de esa realidad. Y que esas apariencias también encubrían algo esencial, eso que Marx encontró secretado en el fetichismo de la mercancía: la explotación del trabajo. De modo que en su contexto “original” las ideas liberales también son una “comedia ideológica” que viene a cumplir una función encubridora. Interesa lo que anuncia Schwarz porque lo que viene a exponer es que las ideas *siempre* cumplen una función y que, por extensión, *siempre* están *fuera de lugar*. Así, no hay ni puede haber un origen impoluto e intocado en el que sus ecos en tierras lejanas serían solo una deformación del original. El caso del liberalismo en el Brasil viene a mostrar que la idea “original” se trans-

forma en idea nueva cuando cumple una función distinta, desvaneciendo, a su vez, la dicotomía entre el “original” y la “copia”.

¿No es dable conjeturar la posibilidad de elaborar con el marxismo en América Latina una operación similar a la que hiciera Schwarz con el liberalismo en el Brasil? ¿No es cierto, como conjetura Aricó⁸, que el marxismo al encontrarse con América Latina comienza a ser ya una teoría que forma parte de nuestra realidad como cualquier otra tradición de pensamiento, todavía más cuando se recuerda que la tradición latinoamericana tuvo siempre como primera referencia a Europa? Si la respuesta es afirmativa, entonces debería dejar de pensarse a la tradición fundada por Marx como una teoría lista para ser *aplicada* o copiada, y comenzar a cavilarla como una teoría que sufre transformaciones cuando se encuentra con realidades nuevas para cumplir funciones igualmente novedosas. Y si además tiene razón el Bourdieu que alguna vez sugirió que las ideas viajan, pero que al hacerlo dejan detrás de sí a sus contextos, entonces estaríamos ante el pasaje de la copia a la invención. Aceptado todo aquello, quizá podría aceptarse esto otro: el marxismo latinoamericano ya no puede ser leído como un capítulo menor y marginal del llamado “marxismo occidental”, acaso sinónimo eurocentrado del *verdadero* marxismo, porque lo que se ha transformado es el marxismo *in toto*. De modo que la conjunción entre marxismo y América Latina podría reformular los términos de la relación entre el todo y sus partes, entre el marxismo occidental como teoría universal y el marxismo latinoamericano como teoría particular. ¿Acaso no es verdad que toda forma de universalidad siempre encuentra una particularidad que viene a negarla? ¿No es esa la forma en que se desenvuelve infinitamente la dialéctica hegeliana a pesar de las lecturas que colocan la bandera de llegada en el espíritu absoluto?

La obra de Zavaleta trabaja con esas preguntas. Desde sus tiempos como nacionalista revolucionario, donde la contradicción principal es pensada a través del clivaje nación-antinación –sin que ello signifique una desatención a los clásicos del marxismo–, hasta el desplazamiento de esa tradición por el marxismo, que es cuando coloca a la lucha de clases como el centro del análisis –sin que ello signifique una desatención de los problemas nacionales–, Zavaleta analiza *lo* político a partir de la dialéctica relación entre lo local y lo universal, entre el pensamiento nacional y el marxismo, entre lucha nacional y lucha de clases. Es que la escuela del nacionalismo revolucionario, que tuvo sus primeras aulas bolivianas en los años postreros a la Guerra del Chaco (1932-1935), su construcción edilicia con la Revolución

⁸ Aricó (1985).

Nacional de 1952 y sus maestros en los nombres de Carlos Montenegro y Augusto Céspedes, le había proveído los anticuerpos necesarios para hacer frente al “marxismo de cocina” de un Walter Guevara Arze –la expresión Zavaleta⁹ la toma del propio Montenegro–, al de los estalinistas del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), que “no llegan al marxismo sino que arrancan de él, como las polillas que salen de los libros guardados”¹⁰ y al del PCB, que podía tener “una opinión muy cuidadosa e informada sobre el conflicto Moscú-Pekín, por ejemplo, y no tener opinión alguna sobre hornos de fundición de estaño en Oruro”¹¹. Zavaleta advierte que ninguna de esas variantes del marxismo en Bolivia podía aceptar siquiera la posibilidad de concebirse en tanto particularidad que negase al universal abstracto.

Pero quizá no haya una intervención de Zavaleta que refiera de manera más explícita al problema de las constitutivamente conflictivas relaciones entre el todo y las partes desde una perspectiva marxista que su conferencia sobre la obra del peruano José Carlos Mariátegui, dictada en México en 1980 en ocasión del cincuenta aniversario de su muerte. Mariátegui había sido figura señera del marxismo en la región y había combatido las posiciones de los Partidos Comunistas latinoamericanos que, bajo la sombra de Vittorio Codovilla, no aceptaban ni podían aceptar casi ninguno de los términos que componen el título de su más célebre libro: *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. En nombre del internacionalismo, no había nada que pudiera rubricarse bajo el rótulo de “realidad peruana” –término que, según refiere Alberto Flores Galindo, a Codovilla le resultaba “insoportable”. Y en nombre del cientificismo, quien perdía su razón de ser era el ensayo, que además de estar asociado a ciertos “escritos de autores burgueses y reaccionarios” implicaban “un cierto tanteo, un carácter provisional en las afirmaciones”¹². No había nada allí que pudiera ser interpretado con esa perspectiva teórica desde el punto de vista comunista.

Contra eso, Zavaleta vuelve a Mariátegui para leerlo como el pensador de las tensiones entre lo universal y sus partes. Y lo hace ponderando fundamentalmente su ser latinoamericano. Dice Zavaleta:

Entre los problemas con que nos encontramos nosotros, los hombres latinoamericanos en general –pero quizá, sobre todo, los hijos de aquellos países que han quedado más atrás en la constitución de sus Estados nacionales y de sus naciones en un sentido capitalista moderno– está la cuestión que se puede llamar de la relación contradictoria entre lo universal y lo local. Aquí, continuamente,

⁹ Zavaleta (2011a).

¹⁰ Zavaleta (2011b, 162).

¹¹ *Ibidem* (2011b, 108).

¹² Flores Galindo (1980, 27-28).

cuando tratamos de ser universales perdemos nuestro modo de ser local, que se traduce en una pérdida de identidad, o cuando insistimos en nuestra identidad, perdemos lo que debe tener de universal el pensamiento. Es un equilibrio extraordinariamente difícil.¹³

Enseña Mariátegui que cuando tratamos de ser universales bajo el manto del marxismo y las temporalidades propias del capitalismo de los llamados países centrales, “perdemos nuestro modo de ser locales”. Y que cuando persistimos en un nacionalismo revolucionario que piensa en términos localistas, leyendo allí una singularidad irreductible, lo que se extravía en medio de los valles del excepcionalismo es la universalidad. Zavaleta lee en Mariátegui una advertencia: esa lectura no dialéctica entre el todo y las partes corre el riesgo de no comprender el sujeto político de la transformación en América Latina. Porque si bien es incontestable que existe una “sumisión racional del mundo como algo que está ocurriendo a manera de historia universal”, no menos cierto es que esa lógica se expresa al interior de historias nacionales diferenciadas, cuyos sujetos políticos tienen una historia propia, una morfología particular y una cultura. Habría entonces “una contradicción entre dos hechos tan verdaderos uno como el otro: lo universal y lo local, lo colectivo y lo individual [...] Si lo nacional se refiere a países como Perú o Bolivia, es claro que hay una contradicción entre el proletario y el ser evidentemente universal”. De no verlo se perdería lo indígena como dato local¹⁴.

También es posible reconstruir una pequeña historia de ese conflicto marxista entre lo local y lo universal a través de algunos autores que lo sustentaron en personajes soviéticos. Gramsci, Mariátegui y Zavaleta escriben esa trama con los nombres de Lenin, Trotsky y Stalin. En el cuaderno 7 de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* preparada por Valentino Gerratana, en la célebre entrada de noviembre/diciembre de 1930 sobre la guerra de posiciones y la guerra de maniobras, Gramsci describe a Trotsky, a quien llama Bronstein, como un “cosmopolita”, como alguien “superficialmente nacional y superficialmente occidentalista o europeo”¹⁵, y a Lenin, a quien llama Ilich, como un pensador “profundamente nacional y profundamente europeo”, alguien que ha comprendido que “la misión fundamental era nacional, o sea que exigía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de trinchera y de fortaleza representados

¹³ Zavaleta (2018, 96).

¹⁴ Zavaleta (2018, 96-97).

¹⁵ Gramsci (1984, 156).

por los elementos de la sociedad civil”¹⁶. Si Trotsky es un cosmopolita y no un occidentalista es justamente porque su perspectiva epistemológico-política no le ha permitido leer las específicas condiciones generales, económicas, culturales y sociales de un país. Y es por eso que persistió en la estrategia de la guerra de maniobras. Lenin, aún cuando no ha podido realizar demasiadas precisiones teóricas sobre la guerra de posiciones como estrategia revolucionaria, sí alcanzó a advertir que era necesario leer las características de la sociedad civil y del Estado en Occidente, las cuales se presentaban de un modo antagónico a las de Oriente: “En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad era civil primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía una robusta estructura de la sociedad”¹⁷.

Lo de Mariátegui no sólo es menos conocido. También es anterior. En febrero de 1929 publica en la revista *Varietades* un breve texto titulado “El exilio de Trotsky”, donde el espejo invertido de Trotsky no es Lenin sino Stalin. Trotsky representa, “si se quiere definirla en dos palabras, la ortodoxia marxista, frente a la fluencia desbordada e indócil de la realidad rusa”¹⁸. Trotsky, “un hombre de cosmópolis” cuyo “sentido internacional de la revolución” le saca “fuerza momentáneamente en la práctica de la política rusa”¹⁹ que está en un momento de organización nacional. Trotsky, quien “ha pasado la mayor parte de su vida en el destierro”, deviene “una figura excesiva en un plano de realizaciones nacionales”²⁰. Pero para Mariátegui no son tiempos en los que lo que está en juego es el establecimiento del socialismo en el mundo, sino más bien su realización en una sola nación. Por eso la época precisa de un hombre que sienta “su carácter y sus problemas nacionales”. ¿Quién es ese hombre? “Stalin, eslavo puro”, miembro de “una falange que se mantuvo siempre arraigada al suelo ruso”²¹. Stalin, el hombre “con mayor capacidad objetiva de realización del programa marxista”²².

Zavaleta vuelve sobre esos mismos nombres para pensar el mismo problema. Pero lo hace cuarenta años después. Y cuarenta años después, el contexto ya es otro. Es que si Gramsci y Mariátegui habían contrapuesto a las principales figuras de la experiencia soviética para pensar en las po-

¹⁶ *Ibidem* (1984, 157).

¹⁷ *Ibidem* (1984, 157).

¹⁸ Mariátegui (1986, 27).

¹⁹ *Ibidem* (1986, 30).

²⁰ *Ibidem* (1986, 31).

²¹ *Ibidem* (1986, 31).

²² *Ibidem* (1986, 28).

sibilidades revolucionarias que se habían abierto con la finalización de la “Gran Guerra”, la emergencia del fascismo y lo que muchos veían, entre ellos el propio Mariátegui, como una crisis civilizatoria, Zavaleta lo hace para reflexionar sobre la suerte de tres procesos revolucionarios surgidos en la segunda posguerra: la Revolución Nacional boliviana de 1952, la Asamblea Popular de Juan José Torres en 1971 en ese mismo país, y la llamada “vía democrática al socialismo” de los años setenta en Chile. En su libro *El poder dual en América Latina*, Trotsky y Lenin son ahora confrontados con el telón de fondo de la teoría de la dualidad de poderes, introducida en Bolivia por los trotskistas en el comienzo de la Revolución Nacional y a propósito del cogobierno entre la Central Obrera Boliviana (COB) y el MNR.

Al igual que Gramsci y Mariátegui, Zavaleta sustantiva en Lenin y Trotsky dos modos distintos de acceso a los problemas políticos periféricos: el cosmopolitismo y el localismo. Son esos los términos que permiten comprender la diferente concepción que Lenin y Trotsky tenían sobre la dualidad de poderes. Puesto que Trotsky “no inserta la noción de dualidad de poderes ni en un tiempo determinado ni en un solo lugar histórico, [y que] tampoco la vincula a un tipo específico de revolución”²³, termina (o empieza) teniendo un pensamiento transtemporal, general, universalista y alocalista. Lenin, en cambio, al pensar la dualidad de poderes como singularidad, esto es, como una peculiaridad esencial de la Revolución Rusa que no habría tenido precedentes históricos—el entrelazamiento entre dos dictaduras: la de febrero y la de octubre, la burguesa y la proletaria—, es dueño de un pensamiento situado, específico, nacional y localista. Si Trotsky veía bien los aspectos de la unidad y la lógica del mundo, “lo que después de todo es el dato esencial de nuestro tiempo”²⁴, Lenin, pero también Stalin y Gramsci, “podían comprender más fácil y exhaustivamente la diferencia o peculiaridad de la historia del mundo, actitud sin la cual un movimiento revolucionario no puede vencer ahora ni nunca”²⁵.

Cuarenta años después, Zavaleta puede advertir que no hay contradicción irresoluble entre ambos modos de concebir el problema de la revolución y, por extensión, del conocimiento. Incluso, aun cuando haya aspectos de uno que excluyan a los del otro, ambos se enriquecen. En definitiva, lo que interesa no es ni el cosmopolitismo ni el localismo sino la relación que los liga, la que los hace ser lo que son. De ahí la necesidad de entender la “unidad de la historia del mundo” junto con la “peculiaridad de la his-

²³ Zavaleta (2011c, 388).

²⁴ *Ibidem* (2011c, 389).

²⁵ *Ibidem* (2011c, 389).

toria del mundo”, pero sin olvidar que “La lógica del lugar, ciertamente, suele derrocar a la lógica del mundo”²⁶. Es como si Zavaleta dijese: con la lógica del lugar no alcanza, pero sin ella no se puede vencer.

Se expresa aquí un problema de método que recorre casi todas sus preocupaciones: cuando no se confronta la lógica del mundo con la lógica del lugar (con sus tiempos, su cultura y su historia, en suma, con su complejidad concreta en permanente movimiento), la “gramática universal”²⁷ se vuelve dogma, “generalidad pedantesca e inutilizable”²⁸. Y la revolución y el cambio social, a la postre las razones de ser de la teoría marxista, devienen una quimera.

2. América Latina y sus partes: otro vínculo complejo

El problema de la relación entre América Latina y sus partes se deriva del anterior. Si en la exposición que venimos desarrollando el marxismo asumía el lugar de la universalidad europea y el conocimiento local el de la particularidad latinoamericana, ahora será América Latina el que ocupe el lugar de la universalidad y las diversas realidades nacionales el de la particularidad. El texto “El Che en el Churo”, escrito y publicado por Zavaleta en 1969 cuando se cumplió el segundo aniversario de la caída de Ernesto “Che” Guevara en La Higuera, puede iluminar, y bien, este problema.

Comencemos por una breve digresión (que, en rigor, no es tal). La noche del 4 de noviembre de 1964, que es cuando el General Barrientos hace efectivo el golpe de Estado que derroca al presidente Víctor Paz Estenssoro, Zavaleta, entonces ministro de Minas y Petróleo, está de cuerpo presente en el “Palacio Quemado”, donde vive las intrigas del golpe y participa de las discusiones y negociaciones sobre las condiciones de salida del gobierno. Al día siguiente Zavaleta abandona el gobierno y semanas después el país. Ese día Barrientos se sienta en el sillón presidencial como dictador, aunque dos años después lo hará como presidente constitucional: convoca a elecciones y gana. Además de las masacres en los campamentos mineros de Siglo XX y Catavi en septiembre de 1965 y en junio de 1967, esta última conocida como la “Masacre de San Juan”, durante su gobierno se lleva adelante el operativo que en octubre de ese año termina con el asesinato del “Che”. Y es también durante su gobierno cuando Zavaleta retorna de

²⁶ *Ibidem* (2011c, 389).

²⁷ Zavaleta (2013b, 107).

²⁸ Zavaleta (2011c, 409).

manera clandestina a Bolivia luego de haberse exiliado casi tres años en Uruguay. Pero la incursión boliviana dura poco. A finales de 1968 su participación en un foro sobre el petróleo y el gas en Cochabamba, donde brinda una conferencia pronunciándose a favor de su nacionalización, le vale unas semanas de confinamiento en Alto Madidi, una inhóspita zona de la selva boliviana de la cual consigue salir gracias a una amnistía navideña. La difícil coyuntura política y su compleja situación personal y familiar lo deciden a aceptar una beca para realizar una estancia investigación en el St. Anthony's College de Oxford. Ni siquiera cambiaría sus planes cuando en abril de 1969 Barrientos muera en un extraño accidente mientras viaja en el mismo helicóptero que había trasladado triunfal el cuerpo inerte del "Che". De modo que a mediados de 1969 parte a Inglaterra. Pero antes pasa por Montevideo, donde es detenido y pasa una noche en la comisaría. Al salir es entrevistado por sus amigos uruguayos del semanario *Marcha* donde discurre sobre la actualidad política de Bolivia, arriesga algunas hipótesis sobre las razones de la derrota del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en la quebrada del Churo y se compromete con el envío de un escrito en el que profundizará la argumentación de esas hipótesis. Apenas unos meses después, esa promesa toma la forma de "El Che en el churo", texto que viene a cerrar el arco narrativo que une de manera dramática los nombres de Barrientos, Guevara y Zavaleta.

La de Zavaleta no representa la posición de quien busca explicar el fracaso del ELN apelando solo a la delación de los desertores, la falta de seguridad de la guerrilla o un pasaje a la acción demasiado apresurado. Tampoco la de quien analiza la derrota solo a partir del poder represor de Barrientos, de las pretensiones de la CIA o de la evasión política del PCB. A esas "explicaciones sencillas" Zavaleta opone una argumentación basada en el conocimiento local. O mejor: en la falta de conocimiento local por parte de la guerrilla, sea de los factores estructurales de la geografía, sea del dato demográfico, sea, en definitiva, de la historia de Bolivia. La hipótesis de Zavaleta es que en su última incursión revolucionaria el "Che boliviano" desestima los cánones del "Che como teórico general". Porque, paradójicamente, el "Che boliviano" es la expresión de "una visión exacerbada de la historia del continente y de una visión abreviada de la historia de Bolivia"²⁹. Por ese exceso y por ese defecto, el "Che boliviano" desconoce al país que había nacido de la derrota con Paraguay en la Guerra del Chaco, pero sobre todo, al que había emergido con la Revolución Nacional de

²⁹ Zavaleta (2011d, 624).

1952, cuyo sujeto político central es el proletariado minero organizado en torno de la poderosa COB que dirige Juan Lechín.

En sus primeros dos años la Revolución Nacional había sancionado la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el sufragio universal obligatorio. Mientras la primera de esas medidas impacta sobre el poder organizativo de la clase obrera minera, la segunda hace lo propio con la organización campesina. Pero si la nacionalización de las minas tiene efectos positivos sobre el actor políticamente más definido de Bolivia, puesto que ahora pasa a administrar el sector que hasta entonces era propiedad de los “barones del estaño” (Simón Patiño, Carlos Víctor Aramayo y Mauricio Hochschild), la reforma agraria produce efectos negativos sobre el campesinado. En algún pasaje de *El poder dual en América Latina*, Zavaleta sostiene que el reparto de tierras y la organización campesina a través de sindicatos y centrales produjo en el campesinado una

relación de dependencia no con la clase obrera, que lo liberó *realmente* desde el Estado del 52, sino con el aparato estatal como tal, es decir, con la máquina estatal desde la que *formalmente* se hizo la liberación. Se dice por eso que es una *clase funcionaria*: cree en cualquier poder que le respalde la posesión de la tierra, que ha sido su objetivo político secular, su programa único y su identificación.³⁰

Pero eso Guevara parece no saberlo. La desconexión real entre el proletariado minero y el campesinado no está en su radar teórico. Pero sí lo está en el de Barrientos, que acaso lea mejor la coyuntura. Porque Barrientos entiende que el país que hay que ocupar es el de los recursos minerales y no el de la tierra. Y por eso, a la tierra no la toca. Y porque no la toca, los campesinos no están en su contra. Y aunque tampoco están a su favor, porque no es él quien se las ha dado, ese respeto por la posesión de la tierra es suficiente como para sellar el “Pacto militar-campesino” en los días posteriores a noviembre de 1964.

Alguna vez Ricardo Piglia contrapuso a Guevara y a Gramsci como ejemplos antagónicos y simétricos de la figura del lector. Uno sería el lector en movimiento permanente, el que lee en el interior de la experiencia, en medio de la acción y del peligro. El otro, el lector inmóvil, aislado, encerrado. Uno construye la teoría del foco. El otro, la de la hegemonía³¹. Pero quizá también pueda contraponerse a Guevara con el Gramsci que lee a Lenin como aquel que ha comprendido que hay que hacer un reconocimiento previo del terreno porque la misión fundamental es

³⁰ Zavaleta (2011c, 498, cursivas originales)

³¹ Piglia (2010).

nacional. Es justamente eso lo que Zavaleta entiende que Guevara no hace. Y porque no lo hace imagina a la selva como geografía de lucha y al campesinado como potencial aliado, ignorando que Bolivia es un país tropical solo en términos de extensión, pero no en términos históricos. Porque Bolivia, escribe Zavaleta, es un “país en el que la historia de los hombres no ha sucedido allá donde está la selva”³². A Bolivia le sobra tierra y le faltan campesinos. O al menos, le falta el campesino como sujeto político colectivo. En ese escenario, Guevara “no tenía nada que ofrecer a los campesinos sino la perturbación de su vida”³³. En *El Diario del Che en Bolivia* se puede rastrear en Guevara el desplazamiento de una esperanza a una desazón cada vez más pronunciada, producida al advertir eso que Zavaleta advierte: que los campesinos no solo no se unen a la guerrilla, sino que también les temen y los delatan³⁴. No sabe Guevara que el territorio histórico son las minas, que “lo que ocurre generalmente en Bolivia

³² Zavaleta (2011d, 627).

³³ *Ibidem* (2011d, 628).

³⁴ En la entrada del “Análisis del mes” de enero de 1967, a casi tres meses del arribo a la selva, el “Che” escribe: “De todo lo previsto, lo que más lentamente anduvo fue la incorporación de combatientes bolivianos” (Guevara 1968, 71). El 16 de febrero empieza a advertir de qué se trata el campesino individualista de esos años en Bolivia: “Se le prestará \$1000 al campesino para que compre y engorde puercos; tiene ambiciones capitalistas” (Guevara 1968, 80). En el “Análisis del mes” de marzo reconoce entre las características de la contraofensiva enemiga a la “movilización campesina” (Guevara 1968, 108). El 17 de abril escribe: “De todos los campesinos que vimos, hay uno, Simón, que se muestra cooperativo aunque con miedo y otro, Vides, que puede ser peligroso; es el ‘rico’ de la zona” (Guevara 1968, 121). En el “Resumen del mes” de abril anota que “el aislamiento sigue siendo total (...) la base campesina sigue sin desarrollarse; aunque parece que mediante el terror planificado, lograremos la neutralidad de los más, el apoyo vendrá después. No se ha producido una sola incorporación...” (Guevara 1968, 131). En el “Resumen del mes” de mayo se lee “Falta completa de incorporación campesina, aunque nos van perdiendo el miedo y se logra la admiración de los campesinos. Es una tarea lenta y paciente” (Guevara 1968, 152). En el “Análisis del mes” de junio: “El ejército sigue nulo en su tarea militar, pero está haciendo un trabajo campesino que no debemos descuidar, pues transforma en chivatos a todos los miembros de la comunidad, ya sea por miedos o por engaños sobre nuestros fines” (Guevara 1968, 170). En el “Resumen del mes de agosto”: “Seguimos sin incorporación campesina, cosa lógica además si se tiene en cuenta el poco trato que hemos tenido con estos en los últimos tiempos” (Guevara 1968, 209). En la entrada del 21 de septiembre la sospecha se transforma en confirmación: “La gente tiene mucho miedo y trata de desaparecer de nuestra presencia” (Guevara 1968, 225). En el “Resumen del mes” de septiembre, ya no quedan dudas: “...la masa campesina no nos ayuda y se convierten en delatores” (Guevara 1968, 232). Esa es la última mención al campesinado antes de la caída.

ocurre intensamente en las minas³⁵. Y que, por extensión, allí no es posible triunfar sin el proletariado minero.

Zavaleta lee a Guevara desde la perspectiva de un nacionalista revolucionario. O con eso que queda de él, que no es poco y que jamás lo abandona: el problema de la nación como mirador epistemológico y político. Al marxista Guevara parece faltarle esa dosis de nacionalismo revolucionario boliviano que tiene un Zavaleta que escribe que la guerrilla, “Alucinada por la grandeza de su misión”³⁶, considerándose a sí mismos en tanto revolucionarios como “el escalón más alto de la especie humana”³⁷, no consiguió lo que un partido “heterogéneo al máximo y de una gran hibridez ideológica”³⁸ como el MNR sí: explotar de manera efectista la historia del país. Lo que equivale a decir que el Che y la guerrilla de Ñancahuazú ignoraron sus temporalidades diversas, sus cruces y los modos de abordarla como método de conocimiento. Que lo que pareció faltarle es entender los mitos y leyendas profundas de la nación inveterada. Y cuando se dice profundas se lo hace en sentido literal, porque los mitos mineros nacen del fondo de la tierra, de sus socavones, pero también de sus fondos históricos. A Guevara, entonces, pareció faltarle interpretar sus hazañas y sus fracasos, sus denuedos y sus costumbres. Como si al Guevara que leía subido a los árboles de la selva boliviana en los descansos de las persecuciones militares, le hubiera faltado, por decir lo menos, leer *Metal del diablo*, de Céspedes o el *Macizo boliviano*, de Jaime Mendoza. Y por eso no pudo capturar el dato del sujeto político minero tanto como el del espacio andino como territorio histórico y mitológico ni comprender, en definitiva, que en Bolivia es el espacio el que construye al pueblo, el que le da su identidad³⁹. O para decirlo con jerga zavaletiana: le faltó entender el abigarramiento de la formación social boliviana. Sobre esa palabra, entonces, tendremos que decir algo.

³⁵ Zavaleta 2011d, 632).

³⁶ *Ibidem* (2011d, 630).

³⁷ Guevara (1968, 196).

³⁸ Zavaleta (2011d, 623).

³⁹ La tematización del espacio físico y el medio geográfico siempre alucinó a la imaginación nacional boliviana. Desde Alcides Arguedas y *Pueblo enfermo* (1909), Franz Tamayo y *Creación de la pedagogía nacional* (1910) o Jaime Mendoza y *El factor geográfico en la nacionalidad boliviana* (1925), la posibilidad de realización de la nación siempre estuvo atada al problema del espacio andino como principio explicativo. Zavaleta no fue ajeno a esta perspectiva, cuestión que puede rastrearse en algunos significativos pasajes de *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986).

3. Modo de producción, formación económico-social, formación social abigarrada

El problema de las historias locales o nacionales en tanto rasgo único y peculiar de cada sociedad parece conducirnos a la tercera de las dimensiones: la distinción entre modo de producción y formación económico-social. La diferencia teórica que el marxismo imaginó para esas dos categorías se revela fundamental a la hora de pensar las temporalidades superpuestas tanto como el tema que desvela a Guevara, a Zavaleta y a toda una época: la revolución en América Latina.

Tras el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, en América Latina se desatan un conjunto de debates sobre el carácter productivo de la región. ¿Es América Latina feudal o capitalista? La respuesta a este interrogante buscaba menos derivar de allí una exactitud economicista que una estrategia revolucionaria. Si América Latina es feudal, siendo esa la hipótesis central de los partidos comunistas de la región, entonces lo que hay que hacer es propiciar una alianza entre el campesinado, el proletariado, la pequeña burguesía y las burguesías nacionales –la llamada estrategia del Frente Popular surgida del VII Congreso de la Internacional Comunista en 1935, estrategia que venía a reemplazar la consigna de “lucha de clase contra clase” aprobada en el Congreso anterior de 1928– con la finalidad de promover una revolución democrático-burguesa que pueda construir el capitalismo en la región y, a partir del aprovechamiento del desarrollo de sus contradicciones internas, luchar por la sociedad comunista. Esta hipótesis tomó el nombre de “teoría de las etapas”, según la cual las formaciones económicas de cada sociedad pasan necesariamente, y de manera progresiva, por el modo de producción asiático, por el antiguo, por el feudal y por el burgués, para finalmente arribar al comunismo. Pero si en cambio América Latina ya es capitalista, en el sentido de estar vinculada a la mundialización de la ley del valor, aun cuando su capitalismo sea atrasado, periférico y dependiente, entonces la revolución socialista está a la orden del día.

Para quien quisiera verlo, la querella venía a mostrar que el concepto de modo de producción, largamente teorizado por Marx, da lugar a disimiles interpretaciones que producen no pocas y profundas confusiones, las cuales casi siempre parecen remitir al “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” de 1859⁴⁰. En su sentido más directo y concreto, Marx define al modo de producción como la estructura económica de la sociedad, caracterizada por el vínculo conflictivo entre las relaciones socia-

⁴⁰ Marx (1984).

les de producción y las fuerzas productivas materiales, cuya expresión es la contradicción entre explotadores y explotados. Sobre esa base real, escribía Marx en una de las metáforas más polémicas de su obra, “se alza un edificio jurídico y político” que garantiza un determinado régimen de propiedad de los medios de producción.

El asunto problemático de la cuestión estriba en que Marx acuña el concepto de modo de producción menos para hacer una teoría general de los modos de producción que para analizar el modo de producción capitalista. Marx explora entonces la especificidad propia del modo de producción capitalista, esa que Zavaleta define a partir de “la existencia de trabajadores que tienen la capacidad jurídica y practica de vender libremente su fuerza de trabajo”⁴¹, siendo la doble libertad del trabajador –libre de sujeción a un amo y libre de la propiedad de los medios de producción– la “fuerza productiva fundamental del capitalismo”. En ese sentido, Zavaleta define al concepto de modo de producción capitalista como un “modelo de regularidad” que se reitera en diferentes escenarios, convirtiéndose, por lo mismo, en elemento teórico comparable⁴², vale decir, en instrumento categorial aproximado a eso que Max Weber llamó “tipo ideal”.

Pero como decía Weber, el “tipo ideal” nunca aparece en estado puro. Es así que el modo de producción capitalista, ya sea en sociedades centrales o periféricas, convive, coexiste, se combina y se articula con otros modos de producción residuales, sea el esclavista, el feudal o el mercantil. El concepto de formación social o formación económico-social, que aparece apenas insinuado por Marx en obras como *La ideología alemana*, el ya mencionado “Prólogo...” de 1859 o en la tercera sección del segundo tomo de *El capital*, viene a dar cuenta de la impureza *real* del concepto para pasar a prestarle atención a los efectos que produce la articulación. Pero no es Marx sino Lenin quien se encarga de elaborar con mayor profundidad una categoría que intenta capturar la siempre singular combinatoria entre el modo de producción capitalista y los modos de producción pretéritos, a los que el modo de producción capitalista, en tanto que modo de producción dominante, subsume y somete dentro de su propia lógica de acumulación pero sin dejar nunca de estar condicionado por ellos.

En ¿Quiénes son los “amigos del pueblo”?, uno de sus textos más tempranos, Lenin sostiene que el punto de partida de todo análisis de la sociedad capitalista son las relaciones de producción, entendidas no en su acepción meramente técnica o como equivalente al modo de producción, sino

⁴¹ Zavaleta (2011e, 729).

⁴² Zavaleta (2011c, 407).

como el conjunto de las relaciones sociales de una sociedad. En un gesto organicista que parece propio de su época, Lenin metaforiza a la formación económico-social como un organismo vivo y único, hecho de esqueleto, carne y sangre, donde el “esqueleto” de la sociedad son las relaciones de producción y la carne y la sangre las formas político-jurídicas. Lenin busca eludir una mirada economicista para asumir otra que observe la totalidad de la vida social, entendida como un licuado compuesto

con los diversos aspectos de la vida cotidiana, con las manifestaciones sociales reales del antagonismo de clases propio de las relaciones de producción, con su superestructura política burguesa destinada a salvaguardar el dominio de la clase de los capitalistas, con sus ideas burguesas de libertad, igualdad, etc., con sus relaciones familiares burguesas.⁴³

La ventaja del concepto de formación económico-social frente al de modo de producción capitalista es que logra expresar de una manera más apropiada las contradicciones de clase *reales* que se producen al interior de la sociedad, las cuales no se reducen, aun cuando partan de ahí, a la lucha entre capital y trabajo, entre capitalistas y proletarios, sino que se extienden a “las relaciones y tensiones que existen entre el conjunto de las clases sociales y el Estado”⁴⁴. Con este concepto es posible advertir que cada sociedad produce historias y culturas particulares que hacen que las clases sociales sean distintas. Para Lenin es justamente allí donde el marxismo deja de ser una teoría subjetiva para convertirse en ciencia. Dice Aricó que dice Lenin que el marxismo es científico cuando es capaz de realizar un “estudio particularizado y minucioso de la realidad; es decir, el marxismo podía ser científico en la medida en que se mostrara capaz de descubrir toda la multiplicidad contradictoria de las formas de antagonismo social que se generaban en el interior de la sociedad capitalista”⁴⁵. La condición científica del marxismo se reduce entonces a la posibilidad de captar esa “multiplicidad contradictoria” que, como decía Lenin, aparece “embrollada” y “encubierta”. Es el marxismo como ciencia el que viene a develarle a las clases explotadas una realidad que no pueden descubrir de manera espontánea.

A su modo, Zavaleta continúa la línea teórica planteada por Lenin cuestionando él también la distancia, y con ello las consecuencias políticas que de esa distancia se derivan, que existe entre el concepto de modo de producción capitalista y la realidad al momento de analizar sociedades con-

⁴³ Lenin (1978, 18).

⁴⁴ Aricó (2011, 165).

⁴⁵ *Ibidem* (2011, 155).

cretas. Porque “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”⁴⁶. Pero a Zavaleta la metáfora edilicia no lo convence. Y quizá, por extensión, tampoco la del esqueleto y la carne y la sangre. Es que para Zavaleta las relaciones entre el modo de producción y sus formas superestructurales políticas y jurídicas nunca se producen de manera mecánica. Y mucho menos transparente. Puede suceder – y de hecho, es lo que sucede – que modos de producción idénticos tengan formas superestructurales distintas, aun cuando esa función superestructural siga siendo la de garantizar la reproducción de las relaciones de producción capitalistas. No solo no habría una correspondencia lineal entre base y superestructura (vale decir, entre el “aislamiento del acto primario” y su “fenómeno o aparición”), sino que esa relación se define mejor por la idea de simultaneidad, aunque advierte que la simultaneidad también puede devenir dogma si no se la enfrenta a realidades concretas. Y advierte también que su enunciación corre el riesgo de suprimir la autonomía de lo político, en el sentido de que la relación entre estructura y superestructura puede ser exitosa o “frustránea”.

Es ahí cuando es preciso recurrir al concepto de formación económico-social, articulándolo con las formas superestructurales, cuya morfología, emanaciones ideológicas y resultados político-jurídicos son siempre singulares. En Zavaleta la formación económico-social sería la totalidad particular que expresa tanto el despliegue “de un desarrollo desigual, combinado, híbrido o mixto de la base económica”⁴⁷ como una mezcla de diferentes fases históricas que están en el presente, pero que vienen del pasado y que incluyen modos de producción futuros. No habría entonces uniformidad entre las relaciones de producción y su lucha de clases, sino diversidad, la cual viene dada por las relaciones con sus formas estatales. En suma: si en Zavaleta el concepto de modo de producción expresa un modelo de regularidad y la unidad de la historia del mundo, el de formación económico-social alude a lo real en movimiento y a la diversidad de esa historia⁴⁸. Cada formación económico-social tendría así una historia siempre propia.

Con todo, Zavaleta advierte que no alcanza con enunciar que una sociedad es desigual y combinada, porque en última instancia todas lo son, incluso las socialistas. Antes bien, de lo que se trata es de analizar las formas que asume esa desigualdad y esos modos de combinación, las cuales

⁴⁶ Zavaleta (2013c, 427).

⁴⁷ Zavaleta (2011c, 407).

⁴⁸ Zavaleta (2013c).

dependen del desarrollo interno de la lucha de clases y de las relaciones de esa lucha con las formas estatales⁴⁹. Es que como enseñaba Lenin, no puede haber ciencia marxista si no se parte del “análisis concreto de las realidades concretas”. De ahí que el conocimiento científico-crítico sea siempre “una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas”, por lo que es la “naturaleza de la materia” la que define “la línea de conocimiento”. Es así que “Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a sí misma”⁵⁰.

Es justo en este punto cuando Zavaleta comienza distanciarse de Marx y de Lenin, pero también del propio Zavaleta. Vale decir: es justo cuando se dedica al análisis del problema del Estado, de los modos de producción y de las clases sociales en sede latinoamericana que se produce el desplazamiento al interior de su obra, desplazamiento por el cual comienza a cuestionar el desdén científico hacia lo abigarrado en Marx y en Lenin⁵¹. La realidad concreta latinoamericana, pero también la de Bolivia, habría tenido un proceso distinto al del paradigma teórico clásico. A diferencia del caso Europeo –aunque habría que decir que ese caso es casi siempre el caso inglés–, en América Latina el capitalismo no se fundó *contra*, sino *junto a*, los sectores precapitalistas existentes. Esos sectores habrían actuado como elementos obturadores de su propio desarrollo. De modo que, a diferencia del planteo leniniano, en América Latina los modos de producción “resaca” ocupan un lugar todavía más preponderante que el del modo de producción que se ubica como centro articulador:

lo decisivo no es el modo de producción que se sitúa en la cúspide o punta, lo que en cualquier forma tenía que ocurrir en un mundo que se ha hecho mundial, sino cuál es el resabio o resaca o supervivencia que impide la plenitud o generalización del desarrollo de ese modo de producción dominante pero no generalizado.⁵²

América Latina sería el caso en el que el modo de producción capitalista no se ha generalizado. Y no lo ha hecho porque aunque “el excedente producido por los esclavos puede ser llevado al mercado capitalista (...) la presencia del esclavo impide aquí que la producción sea realmente capitalista y, a la larga, esto es una imposibilidad u obstrucción del desarrollo de este modo de producción”⁵³. En un mundo decididamente capitalista que ha

⁴⁹ Zavaleta, (2011f).

⁵⁰ Zavaleta (2013b, 107).

⁵¹ Zavaleta (2013d).

⁵² Zavaleta (2011f, 718).

⁵³ Zavaleta (2015, 739).

unificado a todas las formaciones económico-sociales en una misma historia mundial, todavía existirían zonas en las que el modo de producción capitalista no se ha propalado como modo principal, esto es, casos en los que el “foco” o “enclave” capitalista –las palabras son de Zavaleta y exhiben, con demasiada elocuencia, la jerga guevarista y dependentista de la época– no logra articularse a los demás modos de producción correspondientes a la formación económico-social.

Como es de suponerse, esto tiene importantes consecuencias teóricas, las cuales llevan a Zavaleta a cuestionar al concepto mismo de formación económico-social:

Quando se habla de formación social con un modo de producción dominante dentro de ella, parecería que se está describiendo una forma redonda y ya lograda de unidad interna de la sociedad. Es una descripción estática, pedagógica. En la articulación como es lógico, tanto el modo de producción dominante influye sobre los demás como los demás sobre el modo de producción dominante. De otra manera, si el modo de producción dominante lo fuera absolutamente, entonces la unidad ya se habría producido. Influyen unos en otros pero también luchan entre sí y se interparalizan.⁵⁴

Incluso cuando las ventajas que ofrece la categoría de formación económico-social frente al concepto de modo de producción capitalista –conceptos que, en rigor, no son excluyentes sino mutuamente incluyentes– le parecen indudables, Zavaleta no se convence. Porque cuando mira América Latina, pero sobre todo a Bolivia, se encuentra con el ejemplo histórico de una sociedad que hace con la categoría de formación económico-social lo que Lenin, pero también el propio Zavaleta, había hecho con la de modo de producción: cuestionar la pretensión conclusiva y “universalizante” del concepto.

Será esa vía la que le permita producir, ahora sí, su particular aporte al problema de las temporalidades superpuestas. O mejor: al problema de unas temporalidades que no atinan a superponerse. Y lo hace a través de una noción ya aludida pero todavía no explicada: la noción de abigarramiento. A diferencia de la formación económico-social, las formaciones sociales abigarradas refieren a esas sociedades en las que se verifica una superposición inarticulada y no combinada de modos de producción, hecho que supone la presencia de varias formas de diferenciación social, visiones alternativas del mundo y estructuras locales de autoridad que compiten con la forma estatal. En el nombre del nuevo concepto parece habitar una sospecha del sesgo economicista que no se habría logrado desprender del

⁵⁴ Zavaleta (2011c: 454).

todo durante el pasaje del análisis del modo de producción al de la formación económico-social. Es así que en virtud de una mirada que incluye a elementos políticos, sociales y culturales, el vocablo “económica” resulta elidido. Y quizá por ello es que Zavaleta presta especial atención al problema de las formas estatales en tanto que elemento fundamental de la articulación de los modos de producción y de los tiempos históricos. Es en ese sentido que lee a Lenin como el teórico que señaló al Estado nacional como escenario ideal para el desarrollo del capitalismo. ¿Y si existieran sociedades dónde el Estado apenas ha cumplido la función de articular el acto político – y a veces ni siquiera – sin hacer lo propio con el acto productivo? ¿Cuál sería la pertinencia del concepto de formación económico-social allí? ¿Y cuál la del Estado moderno, que solo surge donde el modo de producción capitalista se ha impuesto con plenitud? Esas sociedades existen: son las latinoamericanas. Allí el Estado es un “Estado aparente”, una forma estatal que produce la unidad de lo no unificado, vale decir, que produce unificación territorial y política, pero no de la base económica. De ese modo, Zavaleta cuestiona la idea de una articulación que se produciría *per se* para pasar a pensar en la desarticulación, en la no superposición de temporalidades. Las formaciones sociales abigarradas serían aquellas en las que la superestructura no puede producir la unidad que es propia de las formaciones económico-sociales capitalistas. Y es por eso allí las cosas suceden “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”⁵⁵.

Si Bolivia es una formación social abigarrada es porque las distintas épocas económicas no se han superpuesto ni se han combinado demasiado, esto es, una sociedad donde la agricultura andina y la producción minera, verdaderas densidades temporales, siguen teniendo el particularismo de cada región. Si allí “cada valle es una patria” es porque no hay articulación ni unidad, porque hay un alto grado de desconexión temporal y porque la forma aparente del Estado no logra articular orgánicamente a la sociedad civil, haciendo de ella una mera enumeración aritmética. En Bolivia hay muchas tierras de los padres porque es una sociedad que, en definitiva, no se ha convertido en nación. Para que haya nación, entendida como unos cantos y una vestimenta comunes, unos libros y una lengua universal, una bandera y una historia gastronómica, una psicología común

⁵⁵ Zavaleta (2013b, 105).

y una unidad territorial consciente es necesario el acto articulario clasista de la clase dominante.

Quizá ahora sí, luego de este largo recorrido, pueda empezar a desatarse el nudo que se había enredado a la frase que dice que en Bolivia “cada valle es una patria”. Y si desatarlo tal vez sea un acto constitutivamente imposible, al menos hemos podido acceder al hilo que lo cuece. A través del concepto de formación social abigarrada ese acceso podría estar anunciando la nada despreciable posibilidad de construir una teoría de la nación en jerga marxista y latinoamericana como un modo de conjurar ese tema siempre esquivo y problemático de la teoría fundada por un cerebro alemán en el siglo XIX.

Bibliografía

- Aricó J. (1978), “Introducción”, in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México: Pasado y Presente.
- (1985), “La producción de un marxismo latinoamericano”, in *Punto de Vista*, 7, 25: 7-12.
- (2011), *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, Ciudad de México: El Colegio de México.
- (1982), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Catálogos.
- Cortés M. (2015), *José Aricó. Editor, traductor, intelectual*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Flores Galindo A. (1980), *La agonía de Mariátegui. La polémica con la kominintern*, Lima: DESCO.
- Gramsci A. ([1975] 1984), “Guerra de posiciones y guerra de maniobras o frontal”, in *Cuadernos de la cárcel* (Tomo 3), Ciudad de México: ERA.
- Guevara Ernesto (1968), *El diario del Che en Bolivia*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lenin V.I. ([1894] 1978), *Quiénes son los “amigos del pueblo” y como luchan contra los socialdemócratas*, Pekin: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Mariátegui J.C. ([1929] 1986), “El exilio de Trotsky”, in *Figuras y aspectos de la vida mundial III*, Lima: Amauta.
- Marx K. ([1859] 1984), “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, in *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Piglia R. ([2005] 2010), *El último lector*, Buenos Aires: Anagrama.
- Schwarz J. ([1972] 2014), “Las ideas fuera de lugar”, in *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos*, 3: 183-199.

- Zavaleta Mercado R. ([1964] 2011a), “La Revolución Boliviana y la cuestión del poder”, en *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 97-120.
- ([1967] 2011b), “Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 121-210.
- ([1973] 2011c), “El poder dual en América Latina”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 367-513.
- ([1969] 2011d), “El Che en el Churo”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 621-632.
- ([1974] 2011e), “Notas sobre la democracia burguesa, la crisis nacional y la guerra civil en Chile”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 727-743.
- ([1974] 2011f), “Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 en Bolivia y las tendencias sociológicas emergentes”, in *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural, 691-726.
- ([1981] 2013a), “Cuatro conceptos de la democracia”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 513-530.
- ([1983] 2013b), “Las masas en noviembre”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 97-142.
- ([1978] 2013c), “Las formaciones aparentes en Marx”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 425-458.
- ([1986] 2013d), “Lo nacional-popular en Bolivia”, in *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural, 143-379.
- ([1976] 2015), “La dictadura de Banzer: desacato de los obreros”, in *Obra Completa. Tomo III. Volumen I: Notas de prensa 1954-1984*, La Paz: Plural, 736-740.
- ([1980] 2018), “Mariátegui: ideólogo de la cuestión nacional”, in D. Giller (comp.), *7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)*, Buenos Aires: Caterva, 95-118.

