

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **Marxismo y Nación en la obra de René Zavaleta Mercado.**

Diego Giller.

Cita:

Diego Giller (2011). *Marxismo y Nación en la obra de René Zavaleta Mercado. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/757>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**Marxismo y nación en la obra de René Zavaleta Mercado**  
*Apuntes para una latinoamericanización del marxismo*

Diego Martín Giller<sup>1</sup>

**Palabras introductorias**

La relación entre América latina y marxismo siempre ha resultado conflictiva. O bien, porque desde estas latitudes se ha intentado deducir y aplicar mecánicamente la realidad europea a la nuestra bajo una mirada fija y cerrada, adscribiendo al postulado que profesaba que nuestros países debían pasar por una revolución democrático-burguesa para luego llegar al socialismo. O bien, porque se pretendió absolutizar la singularidad latinoamericana rechazando cualquier teoría proveniente desde otras latitudes, pero sobre todo de Europa. En el contexto de esta problemática relación emerge la figura de José Carlos Mariátegui. El *amauta* ocupa un lugar de privilegio en la historia de *Nuestra América* –al menos, en esa “otra” historia, la historia de los oprimidos de siempre- por ser el primero en echar por tierra esos dos obstáculos que hacían de América latina y el marxismo una relación irresuelta; vale decir, que impedían producir un marxismo propiamente latinoamericano. A contrapelo de esa falsa dicotomía, posará su mirada sobre la existencia y singularidad de las tareas nacionales sin desvincularlas de las tareas específicamente socialistas (Kohan, 2000).

La constante búsqueda mariateguiana por *latinoamericanizar* al marxismo es tan intensa que aun hoy nos interpela. Búsqueda que se convierte en la brújula que guía los esfuerzos por hacer inteligibles una serie de problemas que son bien nuestros. Las preguntas formuladas por el *amauta* –interrogantes de carácter abierto e inacabado-, y no tanto sus respuestas, nos exhortan a seguir batallando en el plano de las ideas –aunque no sólo allí, nunca es sólo allí, pues, como solía decir Marx, “también la teoría se convierte en una fuerza material ni bien prende en las masas”-. El camino –imperfecto e inconcluso- iniciado por el autor de *7 ensayos de interpretación de la realidad* será continuado por muchos otros sujetos que, al igual que él, también supieron conjugar pensamiento y acción. Uno de ellos es el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado, a quién le dedicaremos este escrito.

El propósito de las palabras que siguen es intentar rescatar del olvido al cual fuese confinado por el mundo académico y sus modas el espíritu de toda una tradición de pensamiento refractaria a los dogmas ideológicos impuestos por los centros de poder. Para ello, nos centraremos en parte de la sugerente obra de René Zavaleta Mercado, poniendo especial atención en los siguientes ejes:

1. La inédita y original relación que estableció con el marxismo en Nuestra América, en tanto supuso un esfuerzo de *traducción* -no en sentido literal- que es en sí misma una producción.
2. El creativo análisis que impulsó sobre el problema de la Nación en estas latitudes.

---

<sup>1</sup> Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y El Caribe (IEALC), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## Volver a Mariátegui, otra vez

Cualquier genealogía del marxismo latinoamericano tiene que comenzar por José Carlos Mariátegui. De eso no deben quedar dudas. El *amauta* fue –como lo definiese Antonio Melis (1980)- el primer marxista de América. Si bien es cierto que hubieron otros personajes que lo precedieron en la difusión del marxismo en estas latitudes, en rigor de la verdad, no fueron más que eso: divulgadores y propagandistas de esta corriente revolucionaria en *Nuestra América* (Kohan, 2000). Hasta el *amauta*, la relación con esa tradición se estableció en términos de una *recepción* que no supuso en sí misma una *producción*. Con razón, José Aricó (1980) sostiene que *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* es la única obra significativa del marxismo latinoamericano. Tal vez, podría objetársele a esta provocadora sentencia el considerar a esta obra como la “única”, sobre todo si atendemos al año en que Aricó la formula. Pero no es esto lo que viene al caso. Lo realmente importante es el reconocimiento de Mariátegui como aquel sujeto que ha sabido enfrentar al marxismo con su realidad, alejándose, de esta forma, de aquellas entelequias abstractas que se encontraban –y aun se encuentran- a años luz de sus pueblos. En la ya célebre frase en la que enuncia que el socialismo no debe ser “ni calco ni copia” sino “creación heroica”, se pone de manifiesto el proyecto de *traducción* –no en sentido literal, sino una *traducción* constitutivamente imperfecta que supone en sí misma una *producción*- del corpus teórico marxista en esta “otra realidad”, en tanto construcción de una herramienta útil para realizar, como reza otra célebre fórmula, un “análisis concreto de una situación concreta”.

Como fundador de toda una tradición de pensamiento crítico latinoamericano que tiene en el marxismo, como gustaba decir Sartre, al “horizonte insuperable de nuestro tiempo”, el *amauta* realiza un estudio a fondo de su país, el Perú. Análisis que representa la punta de lanza de esta corriente revolucionaria en nuestras tierras, permitiendo que otros coterráneos prosigan ese camino recreándolo a cada paso. Después de él, y sólo después de él podremos hablar de un marxismo propiamente latinoamericano. En tal sentido, Pancho Aricó (1980) sostenía que con Mariátegui el marxismo deja de ser un marxismo *en* América latina para constituirse como marxismo *de* América latina; vale decir, como un marxismo específicamente latinoamericano.

El marxismo activo y viviente que nos propone el *amauta* es de carácter constitutivamente abierto, pues está en permanente cambio y redefinición. Tangencialmente opuesto a cualquier tipo de interpretación en la que aquella tradición revolucionaria deviene totalidad “cerrada”, conocimiento *muerto* (Grüner, 2005), Mariátegui sostiene que la teoría debe enfrentarse con su

realidad antes de caer en la condena del mundo de las abstracciones<sup>2</sup>. En tal sentido, enunciará que

El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un medio fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio sin descuidar ninguna de sus modalidades. (Mariátegui, 1991: 168-169)

La obra de Mariátegui puede ser leída como un verdadero esfuerzo por *traducir* –no en sentido literal- el marxismo a su realidad en términos de *peruanización*; vale decir, constituye una apuesta por *nacionalizar* al marxismo –siempre en tensión con el *internacionalismo*<sup>3</sup>-. De ahí que la comprensión de la centralidad del problema del indio en la historia del Perú se constituya en una particularidad saliente en ese acto de *traducción* imperfecta. Estimulado por el pensamiento de su coterráneo Manuel González Prada<sup>4</sup>, tomará nota de dos cuestiones primordiales: por un lado, la comprensión de que la cuestión del indio no es un problema racial factible de ser resuelto en términos pedagógicos, sino que supone una transformación social y económica; por otro, la idea de que el Perú sólo se puede constituir en nación a condición de asegurar la libertad de los indios.

Observaba el *Amauta*, al adentrarse en la historia de su país, que no habría existido allí una verdadera clase burguesa –según Mariátegui jamás llegó a conformarse una clase de estas características- que fuera capaz, por un lado, de organizar un pujante mercado interno, y por el otro, de construir un Estado fuerte. Esto supuso la imposibilidad de constituir una nación. En tal sentido, una clase burguesa que conforme un fuerte mercado interno se convertiría en el prerequisite para toda aspiración *nacional*. Para el caso peruano, el principal obstáculo para llevar adelante esta tarea estaba dado por el régimen de propiedad imperante. Régimen de propiedad que se encontraba íntimamente ligado al problema del indio. La cuestión indígena, nos dice Mariátegui, arranca con el problema de la tierra, y el problema de la tierra –su régimen de propiedad- no es otro que el problema de las relaciones de producción. Es en la estructura agraria donde deben encontrarse las razones del atraso de la nación, y de la exclusión del indio de esa (falsa) realidad nacional. En suma, el autor de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* encuentra una

---

<sup>2</sup> La lucha por la creación del socialismo es una práctica política, pero no es sólo eso. Es también una teoría. Una teoría –siempre presta a recrearse- que sirve para hacer inteligible una realidad que se nos presenta como *ya* dada. Ambos registros, teoría y práctica, están –no pueden no estarlo- indisolublemente ligados. No son dos entidades autónomas y escindidas, sino, por el contrario, constituyen una *praxis*. La acción es la condición del conocimiento y viceversa. Ambos están constitutivamente co-implicados (Grüner, 2005). Siguiendo esta línea, podemos decir que mucha razón tenía Lenin cuando afirmaba que “sin teoría no hay práctica revolucionaria”.

<sup>3</sup> El pensamiento mariateguiano se instala en el punto de vista de una *tensión* –que es propia de la relación constitutivamente contradictoria entre lo particular y lo universal-, poniendo de manifiesto el carácter irresoluble de la *contradicción*. Ahí se posiciona frente a una de las clásicas antinomias de la izquierda: lo local vs. lo internacional,

<sup>4</sup> Las figuras de Castro Pozo, Uriel García y Luís Valcárcel también fueron decisivas para el conocimiento del mundo rural peruano por parte de Mariátegui.

conexión profunda entre el fracaso nacional, el régimen de propiedad y la situación del indio.

El original y creativo análisis que nos lega Mariátegui tiene profundas consecuencias en su estrategia para el cambio social. El diagnóstico del fracaso de la burguesía peruana de convertirse en una verdadera clase burguesa, deja a esta fuera de la carrera por llevar adelante las tareas nacionales. La creación de un nacionalismo revolucionario –en el sentido de crear una “nación”, que hasta el momento sólo fue una tarea inconclusa-, no ha de ser posible sino es por la vía del socialismo. De este modo, el trunco proyecto de producir una “nación” verdaderamente peruana será retomado, pero esta vez unido indisolublemente al socialismo<sup>5</sup>. La articulación entre socialismo e indigenismo –alianza obrero-campesina- se convertirá en núcleo esencial de toda la obra madura de Mariátegui. De ahí que nos diga: “La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina” (Mariátegui, 2004: 44). La solución del problema del indio ha de ser realizado por los propios indios. Por ello, deberán luchar para dejar de ser una masa inorgánica y tomar conciencia de la necesidad de vincularse nacionalmente, conquistando para sí la capacidad de decidir su rumbo histórico. En suma, constituirse en el sujeto de la revolución socialista para de una vez por todas *peruanizar al Perú*.

### **René Zavaleta Mercado: 3 momentos de su derrotero político-intelectual**

René Zavaleta Mercado nace el 3 de Junio de 1937, en Oruro, Bolivia. Ubicada a 3700 metros sobre el nivel del mar, esta ciudad se caracteriza por tener una actividad económica muy ligada a los principales centros mineros del país. Este dato no es menor si se tiene en cuenta que la producción minera era por esos tiempos la principal actividad económica, y que a partir de ello se organizaba y ejercía el poder y el gobierno político del país.

Cuando aun no había cumplido los 17 años de edad, el joven Zavaleta comienza su vida de escritor en el rol periodístico. Sus preocupaciones primeras posan su mirada en asuntos culturales, que al decir de Luis Tapia Mealla (2002) podrían ser definidos como un *existencialismo cultural telúrico*, debido al rol protagónico que le asigna a la cultura –sobre todo la indígena en tanto cultura autóctona- a la hora de la emancipación de las naciones oprimidas. Sus primeros escritos, tributarios de aquella corriente ideológica conocida como *nacionalismo revolucionario*, serán publicados dos años después de la Revolución Nacional de Abril de 1952.

En los años 1956 y 1957 estudia derecho en el Uruguay. Allí escribe para el semanario *Marcha* y el periódico *La Mañana*. Durante su estancia en ese país llegaría a ser Agregado Cultural de la Embajada de Bolivia, representando al

---

<sup>5</sup> Vemos aquí como Mariátegui se despega de los lineamientos de la III Internacional que propiciaba como estrategia para América Latina una revolución democrático-burguesa, siguiendo la teoría de las etapas, según la cual la historia mundial se hallaba inscripta en el devenir de un curso histórico-evolutivo.

Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). A su vez, entre 1959 y 1960 escribe para *La Nación*, órgano oficial de prensa dicho partido. En 1962, ya de regreso en Bolivia, es elegido como diputado nacional por el MNR. En 1964 ocurrirán dos hechos trascendentes para su vida: por un lado, obtiene el título de abogado, por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA); por otro, deja la diputación para convertirse en Ministro de Minas y Petróleo. Sin embargo, el llamado “pacto militar-campesino” -acontecido también en 1964- supondrá el derrocamiento del MNR, forzando el exilio de Zavaleta en el Uruguay. En 1967 publica *El desarrollo de la conciencia nacional*, libro que caracteriza a todo este primer momento de su trayectoria, que podríamos denominar como *Nacionalismo revolucionario*.

El segundo momento de su derrotero político-intelectual podría fecharse a fines de la década del `60, época en que comienza a salirse del espectro del espacio nacionalista. Al considerar que ésta ideología resulta insuficiente para explicar la historia de su país, Zavaleta inicia el pasaje hacia un análisis caracterizado por la centralidad proletaria. De este modo, el nuevo recorrido lo mueve de la categoría de nación a la categoría de clase. Aquella ya no constituye el punto de partida de la explicación histórica. Sin embargo, esto no supondrá que nuestro autor pierda de vista la categoría de nación, sino, por el contrario, implica una complejización de la misma. El abandono del *nacionalismo* significa su ingreso al marxismo, en compañía de Karl Marx y Georg Lukács. Con dos libros, *El poder dual* y *Movimiento obrero y ciencia social* –ambos escritos en 1974- culmina este período que estaría representado por la concepción de un *marxismo ortodoxo*.

La tercera y última etapa, en la cual condensa toda su maduración teórico-política, estaría caracterizada por una ampliación del marxismo, bajo una producción sumamente crítica y *heterodoxa*. Definitivamente radicado en México, en 1976 se convierte en Director de la sede mexicana de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). En 1978 escribe *Las formaciones aparentes en Marx*. En el año 1983 publica *Las masas en noviembre*. También son parte de éste último período *Forma masa y forma multitud en el proletariado moderno en Bolivia; Cuatro conceptos de democracia* y *El estado en América Latina*. En este último momento de su vida formula las categorías –permítannos la redundancia- más zavaletianas: *forma primordial*<sup>6</sup>, *momento constitutivo*, *sociedades abigarradas*, *estado aparente* y *democracia como autodeterminación*. En el año 1984, preparando lo que a la postre sería su obra última -*Lo nacional-popular en Bolivia*, texto inconcluso y de publicación póstuma- alcanza la muerte en México. Tenía tan sólo 47 años de edad.

## **El marxismo de Zavaleta**

Tal como mencionamos unas líneas más arriba, es a partir de fines de la década del setenta el momento en que Zavaleta comienza con la producción de un marxismo original y propiamente latinoamericano que, como solía decir

---

<sup>6</sup> Para profundizar este concepto recomendamos Zavaleta Mercado, R. (1990): En *El estado en América latina*. La Paz, Los Amigos del Libro.  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/tapia2/04forma.pdf>

Mariátegui, no es -ni pretende ser- “calco ni copia”. A partir de su ruptura con la etapa que hemos definido como un *marxismo ortodoxo* de centralidad proletaria, Zavaleta empieza a delinear una creativa mirada sobre su sociedad -la boliviana- y sobre el marxismo imperante en estas latitudes. Refractario a toda lectura vulgar que se hiciese sobre la obra de Marx, dedicará sus horas a producir conceptos y categorías aplicables a la peculiar realidad *Nuestra América*, evitando tropezar con los nichos de pensamiento enfundados bajo el prisma eurocéntrista<sup>7</sup>.

En la obra de madurez de Zavaleta el problema del conocimiento en tanto *producción* que supone una *transformación* deviene central. A contrapelo de las interpretaciones que se han hecho de la célebre tesis XI sobre Feuerbach que escribiese Marx –“Hasta ahora los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo, de lo que se trata ahora es de *transformarlo*”-, frecuentemente leída desde un materialismo vulgar que desecha todo trabajo de interpretación a favor de la pura transformación social y política, el *sociólogo boliviano* se inscribirá dentro de una tradición de pensamiento que realiza una lectura mucho más radical: sin una *interpretación* correcta y “objetiva” no hay transformación del mundo posible. Llevando el argumento un poco más allá, podríamos agregar que la *interpretación* es ya una transformación de la realidad que implica un acto político que no es meramente teórico (Grüner, 2006).

“Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables”. De este modo, Althusser (1976) pasaba revista de su posición frente al conocimiento, vale decir, no habría conocimiento que no esté políticamente situado. De un modo similar, el propio Mariátegui asumía su *culpa*: “Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple, consciente o inconscientemente, una misión” (Mariátegui, 2004: 177). Haciéndose eco de las palabras del estructuralista francés, Zavaleta va a dirigir todos sus esfuerzos hacia la constitución de un marxismo *culpable* que se asuma como tal. Sostendrá que los instrumentos que escojamos para hacer inteligible nuestra realidad supondrán en sí mismos una auténtica toma de partido; o mejor, que todo análisis científico implica sentar posición política frente al mundo. De ahí su afirmación: “Conocer, en todo caso, no es una mera composición de conceptos: es un acto vital, un desgaste y, en consecuencia, un asunto peligroso, un acto organizativo” (Zavaleta, 2009: 103-104). Por esa razón, no podemos hacer la vista gorda al hecho de que se conoce desde una determinada época y desde un determinado horizonte de visibilidad, y que “...el método tiene consecuencias sobre el análisis social como globalidad” (Zavaleta, 2009 :80). Por ello, “...es el papel del hombre hacerse dueño de la necesidad por la vía del conocimiento de la necesidad” (Zavaleta, 2009: 79). Si, como venimos diciendo, conocer es transformar, y esa transformación es, a la vez, apropiación del mundo, una sociedad que no se conoce es una sociedad que no se transforma, y por ende, una sociedad que

---

<sup>7</sup> Entendemos por eurocentrismo al relato que se afirma en una visión universal de la historia asociada a la idea del *progreso*, excluyendo de la misma a todos los pueblos y continentes; vale decir a toda experiencia histórica que no sea la europea. Este relato postula una superioridad de los saberes que produce esa sociedad sobre todo otro saber –saber *otro* que ha sido caracterizado como “bárbaro”, “primitivo”, “incivilizado”, o cualquier otro epíteto que queramos asignarle-.

no se apropia –en el buen sentido del término- de *su* mundo. De ahí, la reveladora sentencia: “...conocerse es ya casi vencer” (Zavaleta, 1986: 22).

Desde una “*conmemoración militante*”, Zavaleta reclama recomponer la obra de Marx al lugar que se merece, lejos de las lecturas panfletarias que no representan más que un abuso vulgar de la misma. A pesar de que en Marx “... la densidad de sus ideas y el tipo de exposición de ellas permiten varias lecturas que no se prestan a una visión unívoca...” (Zavaleta, 1990: 153), el *sociólogo boliviano* nos advierte sobre el peligro de caer en equívocos e impurezas producto de citas mal comprendidas –ó “cómo arruinar el marxismo, aunque citando a Marx” (Zavaleta, 2009: 85-86). Entre las desviaciones que pulularon por estas regiones, Zavaleta encuentra en el mito de que para el propio Marx la economía existiría antes y la superestructura después –o que existen por separado, aunque la una determinada por la otra- a una de los principales. Contra ello, sostiene que debemos diferenciar el momento analítico del movimiento constante que se produce en la realidad misma<sup>8</sup>. De ahí que afirme que

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 por sí mismos), o sea que la sociedad existe aquí como una totalidad orgánica (Zavaleta, 2009: 80).

Otro de los equívocos en los que habría caído “cierto” marxismo -siempre según Zavaleta- sería el de no haber podido vislumbrar que lo que hizo Marx en *El Capital* es obtener un caso histórico y no un *modelo de regularidad* presto a ser aplicado a cada *formación económico-social*<sup>9</sup>. Si concebimos a *El Capital* sólo como un *modelo de regularidad* no se entendería “por qué no hay una sola ideología, una sola forma de Estado en todos los países que tienen un sólo modo de producción como dominante” (Zavaleta, 2009: 87).

Siguiendo el camino que fuese iniciado por Mariátegui, Zavaleta nos propone situarnos en la especificidad de nuestro continente, para, de este modo, continuar con la tradición de un marxismo latinoamericano que se conciba como una brújula que guía el sendero de la producción de conocimiento. Oponiéndose a toda interpretación que reclama un método de conocimiento general a todas las sociedades, sostiene que cada modo de ser convoca a una forma de conocimiento particular; vale decir, cada sociedad debe reconocer el método que a ella pueda referirse. De la misma forma en que no es posible importar modelos de acumulación, tampoco se puede hacer lo propio con los modelos de interpretación. Ambos registros son siempre locales. De ahí la

<sup>8</sup> Adjetivos como *típico, normal, medio* pueden referir a un *modelo de regularidad*, pero no a la propia dinámica de la realidad de una sociedad, puesto que esta se mueve en la diversidad; no caben para ella leyes herméticas, cerradas, acabadas. En todo caso, los *modelos de regularidad* y los análisis específicamente situados conviven en *permanente tensión*.

<sup>9</sup> Conviene diferenciar el concepto de *modo de producción* del de *formación económico-social*. Mientras éste responde a una articulación de diversos modos de producción, entendiéndolo a las sociedades en tanto movimiento, esto es, en cuanto realidad histórico-concreta, aquel refiere a un tipo ideal que se mueve en el plano de lo universal en tanto abstracción del pensamiento, teniendo como límite legítimo el momento del modelo de regularidad; vale decir, el *modo de producción* debe ser tomado como un tipo ideal y no como un *modelo de regularidad*. Con todo, no queremos decir que no exista relación entre ambas categorías, por el contrario, ambos son mutuamente incluyentes, sólo que se mueven en diferentes registros de lo real (Grüner, 2006).



importancia del análisis de *las sociedades en su historia*, análisis que expresa otro de los aristas del ejercicio de *traducción* –nuevamente, no en sentido literal- del marxismo.

El marxismo zavaletiano parte de una convicción: denunciar la injusticia de “... trasladar nuestras propias imposibilidades a supuestos vacíos en la exposición de Marx” (Zavaleta, 1990: 153-154). Esta denuncia nos arroja al menos dos cuestiones que merecen ser analizadas. En primer lugar, Zavaleta nos reclama la realización de aquello que Althusser llamaba “lectura *sintomática*” de la obra de Marx; vale decir, una lectura que descubra lo no descubierto por el texto mismo, puesto que dentro del discurso no habría solamente palabras sino también silencios. En tal sentido, el *sociólogo boliviano* nos exhorta a habitar los lugares inexplorados, abandonando todo manual, que no sólo es obsoleto sino imposible. En segundo lugar, aparece la intención por hacer del marxismo –bajo la idea de lo inacabado<sup>10</sup> como una *herencia* que nos guía para continuar desandando la senda que iniciaron nuestros antepasados- una corriente de pensamiento creativa y abierta. Esta forma de concebir el *legado* no tiene que ver con clausurar y rematar inquietudes pretéritas, sino con continuar una tradición que escapa a los dogmas, a las lecturas teleológicas, en fin, a todo aquello que se pretende verdad revelada de una vez y para siempre<sup>11</sup>. Esa fue su lucha, esa es su lucha y es la nuestra: defender una alternativa revolucionaria, socialista y democrática que ponga el foco en los sujetos populares de nuestras tierras para terminar con la idea del esclavo, como dijese Sartre alguna vez, mirándose aún con los ojos del amo.

Por su parte, la lucha por un marxismo *vivo* que pueda *nacionalizarse* –en el sentido de *traducción*, que es sí misma una *producción*- supone el abandono de dos presupuestos en los que ha caído esta corriente revolucionaria en nuestra región: por un lado, la creencia de que aquel constituye en sí mismo la *piedra filosofal* para desentrañar las *formaciones económico-sociales*, cualesquiera que estas sean; por el otro, que la revolución es *summa felix* –“una suerte de ciudad de Dios”-, un punto de llegada, el fin de la historia; en suma, la conclusión de todos los males sociales. Es por ello que afirma –con un dejo de socarrona provocación- que “...el marxismo como tal no ha producido nunca una revolución. Ello ha ocurrido, en cambio, cuando el marxismo ha leído en la historia nacional la formación subterránea de la revolución” (Zavaleta, 1990: 159). Lejos de todo marxismo vulgar que convierte a éste en un esquema universalista haciendo –en palabras de Zavaleta- del *modelo de*

---

<sup>10</sup> Para apuntalar esta idea volvamos a Mariátegui, una vez más. El *amauta* bien claro tenía que ninguno de sus ensayos estaba acabado, ni lo estaría ninguno mientras viviese, pensase y tuviese algo que añadir. Y ello partía de la firme convicción de que todo en el mundo cambia y se renueva, de que nada permanece. Quizá por eso, como anota Flores Galindo, “En vida, Mariátegui publicó dos libros. Dejó proyectados algunos otros. Pero ninguno fue escrito premeditadamente como tal”. Flores Galindo, A. (2005): Introducción. En Flores Galindo, A. y Portocarrero Grados, R. *Invitación a la vida heroica. José Carlos Mariátegui. Textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del congreso del Perú.

<sup>11</sup> Tal vez esa sea la razón por la cual tanto Mariátegui como Zavaleta jamás hayan producido una obra sistemática, una unidad orgánica cristalizada en un libro, sino conjuntos de ensayos, artículos periodísticos, fragmentos, trozos, hipótesis que se nos ofrecen a ser buceados entre los ríos de tinta viviente que son el resultado de sus producciones. A lo mejor, y esto es una conjetura un tanto provocativa, el propio Zavaleta nos haya dejado inconclusa –de modo inconsciente, claro está-, su última obra –*Lo nacional-popular en Bolivia*- con el propósito de que sea tomada como un legado a ser continuado por las generaciones futuras.

*regularidad* una ley inalterable, nuestro autor nos exhorta a dar cuenta de las especificidades nacionales; vale decir, leer lo que está en la realidad sin caer en cualquier tipo de mesianismo. Sólo así podremos realizar un verdadero aporte, que sea, a la vez, un acto creador y transformador de nuestra realidad, la latinoamericana.

### **Nación, ese proyecto inconcluso**

Retomando la ya clásica pregunta de Renán -¿*Qué es una nación?*- Zavaleta se pregunta por las condiciones para la conformación de la misma<sup>12</sup>. Partiendo de la premisa marxiana que considera a la nación como fuerza productiva –“la primera fuerza productiva es la colectividad misma”-, el *sociólogo boliviano* afirmará: el mercado nacional es la base y sustento de la nación<sup>13</sup>; vale decir: sin mercado no hay nación posible. Hasta ahí todo pareciera ser correcto. Ahora, ¿cómo se conforma el mercado? Para que haya mercado -nos dice- debe existir, en principio, el anhelo de la concurrencia al mismo. Puesto que son las clases nacionales las que preceden a la existencia de la nación, dicho anhelo debe ser llevado adelante por una clase social particular. Dependiendo de cuál sea la clase que lleve adelante esta tarea, nos hablará de un nivel u otro de desarrollo del capitalismo, pues la viabilidad de éste será muy diferente según el término en que se haya constituido la nación. Según Zavaleta, “El carácter mismo de una nación queda sellado para siempre según quien sea el que concluya por dar cuerpo nacional a sus elementos regados e invertebrados” (Zavaleta, 2009: 100). Para que ella exista, “se requiere que se dé un acontecimiento que contenga la disolución de las ‘rígidas relaciones de dependencia personales’ y la aparición de un nexo transpersonal o, al menos, un acontecimiento que equivalga a ello en sus pretensiones de validez” (Zavaleta, 1986: 162). En otras palabras, la nación debe estar compuesta por hombres que estén, al menos por un instante, libres de sí mismos “... y por consiguiente, ahora sí, hombres libres a secas enfrentándose a una suerte de interpelación o llamado, hombres que se supeditan (*supeditación real*)” (Zavaleta, 1986: 162).

El momento económico de la formación nacional –nos dice Zavaleta- y su momento ideológico –el de la *interpelación*- se fundan en paralelo en el *momento constitutivo*. Esta categoría de sello zavaletiano refiere “...a la causa última de cada sociedad, a su genealogía profunda, como decía Hegel, a su esencialidad originaria” (Zavaleta, 1986: 46). Remite al acto originario en el que se articulan y definen, en términos generales, las estructuras y la forma que van a servir para procesar la producción y reproducción del orden social, político y cultural por un tiempo relativamente prolongado. En la sociedad de clases, los sujetos no hacen sino reproducir las condiciones de su actuación en aquel momento decisivo<sup>14</sup>. En suma, el *momento constitutivo* representa un acontecimiento profundo que logra interpelar con una nueva *concepción de*

<sup>12</sup> Desde esta óptica, entenderemos por nación al reconocimiento que tiene un pueblo de sentirse parte de un mismo hábitat; hombres homogéneos que forman parte de una misma identidad. Concebimos la nación en tanto *yo colectivo*; vale decir, como la construcción compleja de cierto grado de centralización y homogeneidad en torno al mercado interno. Con todo, conviene tener en cuenta que “... aunque la cuestión nacional sea como universalidad una sola, cada país latinoamericano vive una parte de ella como su núcleo problemático” (Zavaleta, 1990: 45).

<sup>13</sup> Al mismo tiempo, la nación es la base y la unidad del mercado mundial.

*mundo* a una gran porción del pueblo, fundando, de esta manera, el modo de ser de una sociedad por un largo período<sup>15</sup>. En ese sentido, podemos afirmar que la forma en que se interpele a la masa durante esos acontecimientos sobrevivirá en el inconsciente de una sociedad. Por tal razón, nuestro autor sostiene que "... es incorrecto definir a la nación por el momento en que concluye o sea su paradigma; en cambio es fundamental el momento originario del proceso de lo nacional" (Zavaleta, 1990: 54).

A diferencia de lo ocurrido en la mayor parte de Europa, donde la nación es el asiento material del estado –su prerequisite–, en América, el estado asume el rol de constructor de la nación. En su generalidad, podríamos decir que en América latina la nación sería la culminación (inconclusa) del estado. Sin embargo, en estas latitudes el estado se habría constituido de un modo *aparente*. Esta particular forma de lo estatal se produce allí donde hallamos elementos formales del estado moderno pero no los fundamentos de su entidad sustantiva; donde "...la cantidad cartográfica no corresponde al espacio estatal efectivo ni el ámbito demográfico a la validez humana sancionable" (Zavaleta, 1986: 203). En el estado *aparente* el territorio, la población y el poder político se poseen pero de manera ilusoria. Dos cuestiones primordiales instituyen al estado de tal forma: por un lado, porque constituiría la unidad de lo que no está unificado realmente porque no se han dado procesos de igualación; por el otro, porque no puede garantizar las condiciones de equilibrio entre las fuerzas sociales que cohabitan en su espacio de influencia geográfica.

Ahora bien, ¿cuál sería la forma de la sociedad allí donde el estado se configura de un modo *aparente*? Zavaleta sostiene que los *estados aparentes* se establecen allí donde las sociedades tienen una forma social *abigarrada*. Una *sociedad abigarrada* es aquella sociedad compleja y atrasada en la que no se dio una separación total de lo político y lo social, donde se produce una superposición de diversos modos de producción y varias formas de diferenciación social, como así también, de visiones alternativas del mundo y estructuras locales de autoridad que compiten con la forma estatal. Allí, las clases nacionales, la nación y las grandes unidades sociales propias del capitalismo no habrían terminado de constituirse.

Siguiendo la hipótesis general que guía este escrito, esto es, que la *nacionalización* del marxismo propuesta por René Zavaleta se encuentra profundamente inspirada por el espíritu crítico que fue inaugurado por José Carlos Mariátegui, no debería extrañarnos que el *sociólogo boliviano* se formule similares preguntas –aunque ello no implique necesariamente iguales respuestas– a la hora de intentar comprender las especificidades de la compleja *formación económico-social* boliviana. Estos interrogantes se pondrán en movimiento al momento de analizar tanto el problema de la nación como el de la inexistencia de una verdadera burguesía nacional y el de la cuestión indígena.

---

<sup>14</sup> Es necesario anotar que la preponderancia que tienen los *momentos constitutivos* en la historia de las sociedades no supone una hegemonía absoluta de ese pasado sobre el presente.

<sup>15</sup> Suele haber más de un *momento constitutivo* en la historia de los países. Por ejemplo, Zavaleta identifica para la *formación económico-social* boliviana los siguientes: la guerra del pacífico, la revolución federal, la guerra del chaco y revolución nacional del '52.

## ***Bolivianicemos a Bolivia***

El proyecto *amaútico* de *peruanización* del Perú bien le cabe a René Zavaleta. En su caso, se trata de *nacionalizar* al marxismo *bolivianizando* a Bolivia. Veamos de qué se trata.

Para el caso de Bolivia, Zavaleta identifica dos factores que imposibilitaron el surgimiento de la nación:

1. La inexistencia de una clase social que se asuma en el rol de constructora de un mercado interno
2. La revelación de la nación en el estado bajo la forma de una no-constitución del *yo colectivo*.

Vayamos al primero de los factores recientemente enunciados. *Nuestro autor* sostiene que en muchas ocasiones las formas de vida en común premercantiles se convierten –al conservar a la nación precapitalista- en el principal obstáculo para la nacionalización de tipo capitalista (Zavaleta, 1990)<sup>16</sup>. Esto supone, a su vez, una traba para el desarrollo económico. Al mismo tiempo, el escaso desarrollo económico boliviano respondería a la incapacidad de sus clases dominantes –que tenían depositadas sus ilusiones no en los valores burgueses sino en los símbolos señoriales- por captar el excedente económico producido –primero con la plata y luego con el estaño-. La falta de capacidad de un uso burgués de la riqueza impidió la gestación de un ambiente capitalista, pues lo que se obtenía de un modo capitalista se desperdiciaba de un modo señorial<sup>17</sup>. La imposibilidad en la conformación de una burguesía local que se de a sí misma la tarea de construcción de un pujante mercado interno se convertirá en un factor invariante en la historia de Bolivia. Zavaleta define a este componente bajo el nombre de *paradoja señorial*<sup>18</sup>, refiere al hecho de que

La clase o casta secular boliviana resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas 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 (Zavaleta, 1986: 15).

Con todo, el *sociólogo boliviano* nos recuerda que el excedente económico por sí mismo no alcanza para construir una nación. Lo que importa es quién lo capta y para qué. No sólo su producción, sino sobre todo el carácter de su apropiación es lo que deviene *necesario* para articular un mercado *verdaderamente* nacional.

Lo antedicho se encuentra firmemente ligado al segundo de los factores mencionados: la no-constitución de un Estado que exprese a ese *yo colectivo* que es la nación. Veamos. Zavaleta afirma que el excedente no tiene una

<sup>16</sup> De hecho, el minifundismo de las comunidades representa un verdadero acto de rebelión contra el estado porque le niega el excedente. En tal sentido, encarna, en tanto forma de vida económica premercantil, el más grande obstáculo para la formación de una nación de corte capitalista puesto que conserva y reproduce a la nación no capitalista.

<sup>17</sup> Zavaleta sostiene que lo que había de capitalista estaba determinado por lo que había de no capitalista.

<sup>18</sup> En Zavaleta lo señorial no refiere al sentido feudal europeo. En este caso, aquello es algo que se construye en relación al encuentro con el 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” (Zavaleta, 1986: 131)

función autónoma, sino que está fuertemente enlazado a la disponibilidad estatal<sup>19</sup>. Sin embargo, el excedente por sí mismo no deviene en materia estatal. Para que ello suceda es necesario que se constituya un estado que lo produzca, distribuya y aplique, puesto que "...la historia del estado capitalista es la de la producción, distribución y aplicación del excedente" (Zavaleta, 1986: 47). Ambos -excedente y disponibilidad estatal- establecen la *ecuación u óptimo social*, esto es, "...la relación exitosa o frustránea, baja o alta entre el estado como *súmmum* de todas las cuestiones del poder y la sociedad civil como el conjunto de las condiciones materiales en las que se gesta ese poder" (Zavaleta, 1986: 58). No sería otra cosa que la *hegemonía*, entendida ésta en un sentido *gramsciano*. El *óptimo social* de una sociedad –su *momento hegemónico*- es superior cuando se produce una fuerte relación de correspondencia entre estado y sociedad. En los hechos,

El estado nacional es lo que ocurre cuando la sociedad se ha convertido en una nación o sea cuando el estado quiere en nombre de la nación lo que ésta quiere que se quiera por ella. El estado puede ser la condición de la nación, su previdencia y es lo que ha ocurrido casi siempre pero también la inversa, que la nación pre-exista al estado (Zavaleta, 1986: 164).

Para el caso de Bolivia, la *ecuación social* siempre ha sido asimétrica. El estado nunca pudo formular una política estatal, manifestando la falta de voluntad de sí mismo que mostraba. De este modo, la constitución estatalista de la nación se produjo en el andino país bajo la ausencia de una burguesía hegemónica que convoque a su pueblo a sentirse parte del *yo colectivo*. El *momento hegemónico* nunca llegó a manifestarse; o mejor, lo hizo pero a la manera de una *hegemonía "negativa"*<sup>20</sup> (Zavaleta, 1986).

Otra de las principales desviaciones que encuentra Zavaleta para el fracaso en la conformación nacional por parte del estado boliviano fue la *espacial*. *Nuestro autor* considera al territorio como lo profundo del pueblo, aquello que representa una de las medidas que indica hasta que punto se ha ingresado al *ethos* final de una nación. Sin embargo, para la oligarquía boliviana el interés por la tierra no representaba más que un fetiche. Ésta no quiso –ni pudo- producir jamás un territorio *verdaderamente* nacional. Su falta de interés en la obtención de la ganancia por medio de la práctica productiva –que le hubiese permitido integrar el territorio nacionalmente a través de la conformación de un mercado interno- se expresó en la forma en que el aparato estatal obtenía la mayor parte de sus recursos: el llamado tributo indígena<sup>21</sup>. El desdén por el

<sup>19</sup> La disponibilidad es la que otorga autodeterminación a los pueblos. Para autodeterminarse un pueblo debe conocer las condiciones de su dependencia. La autodeterminación "...no puede significar la desaparición de las condiciones externas; significa en cambio la elaboración del propio objetivo o voluntad de uno mismo en el seno de las determinaciones externas o sea que se las soslaya porque se las conoce" (Zavaleta, 1986: 68)

<sup>20</sup> Zavaleta entiende por hegemonía negativa al hecho de que la dominación no llegue a convertirse en parte del interés del dominado.

<sup>21</sup> En los hechos, el único negocio estable eran los indios. No obstante, para la clase dominante estos no encarnaban el alma de la nación sino su obstáculo. Constituían el único enemigo legalmente reconocido por el estado. En Bolivia, al igual que en el Perú, el miedo más profundo por parte de sus clases dominantes es el que promueve cualquier multitud indiana presta a hacerse escuchar. Temor que es una consecuencia de los levantamientos iniciados por Tupak Amaru, Tomas Katari y Tupak Katari allá por 1780. Es por ello que han dedicado sus esfuerzos -en una sociedad que se construyó sobre sus hombros- a impedir que esa multitud se constituya definitivamente. De esa aprensión proviene la contribución

territorio<sup>22</sup> tornará imposible cualquier atisbo de proyecto de nación, pues “... el rol del territorio resulta en general subordinado al acto articulador, que es la esencia de la nación” (Zavaleta, 1990: 48). Dicho sucintamente: sin mercado interno y sin un territorio orgánicamente articulado no puede existir una nación en el sentido moderno capitalista del término<sup>23</sup>.

Hay un factor más que explica la ausencia en la conformación nacional: el bajo nivel de autoconocimiento de su historia efectiva que tenían los agentes que llevaron adelante dicho proceso. Esto se expresó en la negación del *abigarramiento* social, teniendo por efecto una imputación en la representación bajo la forma de un estado *aparente*. Si acordamos con el *sociólogo boliviano* que “...el conocimiento del mundo y la visión sin ilusiones de uno mismo es el requisito absoluto para la autodeterminación” (Zavaleta 1986: 68), podremos afirmar que una sociedad que ha constituido su estado de forma *aparente*, y que por ende no se ha convertido en nación, no sólo tiene una incapacidad para autorrepresentarse sino también tiene su autodeterminación como pueblo en un nivel incompleto. De este modo, la certeza de sí mismo y la identidad se tornan difusas. Siguiendo al jovencísimo Marx en sus escritos periodísticos publicados en la *Gaceta Renana*, podríamos decir que el estado –que es lo universal- al negar una de sus particularidades se amputa a sí mismo, deviniendo en mal estado. Si el estado no presenta unidad entre lo *particular* y lo *universal* no es un estado efectivamente real; meramente existe pero no tiene una realidad verdadera. Al no tener conciencia y certeza de sí entonces no es en verdad un estado; o mejor, sólo es un estado *incierto*.

En otro orden, Zavaleta sostiene que habría dos modos de construir autodeterminación: o bien por vía democrática –que en su acepción más radical la concibe como un acto revolucionario- o bien por vía autoritaria de *hegemonía negativa*. El proyecto de la oligarquía boliviana respondería a esta segunda forma, en tanto el de Tupak Amaru haría lo propio con la primera.

La oligarquía boliviana tenía una inapetencia hacia la autodeterminación. El concepto señorial de vida, que tiene por fin la salvación de la estirpe y no la reproducción del capital, tuvo por efecto que todos sus esfuerzos se volvieran contra sí mismos. No pudieron construir un estado que emitiese materia estatal, esto es, ideas estatalmente validas. Y eso supuso un estado de ajenitud

---

indigenal, que no era más que un tributo –que implicaba una situación de guerra permanente con su propia población- que pesaba sobre los sujetos indígenas en cuanto condición racial.

<sup>22</sup> Para el caso es necesario distinguir entre un territorio socialmente incorporado de uno que no lo es.

<sup>23</sup> Como ejemplo de ello, Zavaleta dice que donde no existe una nación no se puede pedir a los hombres que asistan de forma nacional a una guerra, ni que tengan una sensibilidad por su propio territorio. Según Zavaleta la guerra del Pacífico -acontecimiento que enfrentó a Chile con Perú y Bolivia entre los años 1879 y 1884- significó una pugna entre *ecuaciones sociales*. La sociedad chilena tenía un *óptimo social* superior al de Bolivia y el Perú. Al comprender mejor que sus adversarios la importancia que tiene para una nación tanto el territorio como la apropiación del excedente, es que pudo movilizar a su pueblo. Para Bolivia, en cambio, la guerra implicó –producto de la incapacidad manifiesta de sus clases dominantes por formular una política estatal- una movilización “...en un país que carecía de hechos realmente nacionales” (Zavaleta, 1986: 12). De este modo, la derrota estaba sellada desde el comienzo. Derrota, insistimos, que significaba no sólo la pérdida del territorio, sino también la pérdida de la nación, puesto que se dilapidaba un espacio incorporado a su lógica innata. En suma, revelaba la constante incapacidad de formular un estado nacional en acto.

respecto de su sociedad, pues no logró que la dominación sea parte del interés del dominado. La oligarquía boliviana renunció en todo momento a la producción de una voluntad general –la universalidad-; y como la producción de una voluntad general es la fuerza específica del estado, resignó, al mismo tiempo, la posibilidad de construir un *verdadero* estado. El estado *aparente* boliviano asumió los intereses inmediatos de sus clases dominantes sin inscribir en su seno a los sectores subalternos; vale decir, forjó su estado bajo la representación –ni los estados ni los individuos pueden vivir las cosas sin representarlas- del indio como sujeto inferior<sup>24</sup>. La pretensión de construir una sociedad mononacional con base en la etnificación de la sociedad se convirtió en el eje articulador de la cohesión estatal. De este modo, podríamos afirmar que gran parte del fracaso, en lo que a las tareas nacionales refiere, consistió en haber negado el *abigarramiento* característico de la *formación social* boliviana<sup>25</sup>. Esta negación tiene por efecto el “olvido” de que allí donde hay asimetrías producidas por la explotación, la dominación ilegítima y el racismo, no hay “equilibrio” posible. Es por ello, entonces, que la legitimidad del estado se encuentra en permanente acecho por las otras entidades culturales y étnicas excluidas de los espacios públicos.

Las rebeliones indígenas contra la corona borbónica<sup>26</sup> iniciadas en 1780 pueden ser leídas –siempre bajo la óptica zavaletiana- como un efecto de lo recién enunciado: una respuesta al sojuzgamiento indígena por parte de los sectores dominantes. Este ciclo insurreccional representa para Zavaleta el más grande proyecto de recomposición del espacio andino post conquista. El movimiento político liderado por Tupak Amaru<sup>27</sup> llegó a confeccionar un programa unificador que no sólo contenía la disolución del sistema señorial del modo en que éste había existido, sino que incluía a toda la sociedad. Se trataba de una interpelación incaica a la sociedad toda –teniendo por centro al indio-. Los aymaras concebían al territorio como parte fundante de su alma colectiva, el espacio formaba parte de su horizonte intelectual. El medio social era la tierra, y la tierra hace al hombre. Esta confluencia compone una *concepción del mundo*. Aunque las rebeliones indígenas de 1780 no lograron constituir de un modo dominante y perseverante una reforma intelectual<sup>28</sup> –que resulta fundamental para la edificación de autodeterminación por vía democrática– que se disemine por todo el tejido social, al menos consiguieron dejar en estado de temor latente –miedo que a la fecha continua- a los sectores dominantes.

---

<sup>24</sup> Con todo, conviene tener en cuenta aquello que señalaba Marx: “las ideas de las clases dominantes son las ideas dominantes en cada época”. Y las ideas dominantes –en este caso el *darwinismo social*-, es decir, lo que la colectividad piensa, es el resultado de la lucha de clases.

<sup>25</sup> Aunque también, el grado de dispersión cultural y simbólica de su clase dominante es un factor clave a tener en cuenta al momento de pensar en los obstáculos de la nacionalización.

<sup>26</sup> Estos levantamientos son una respuesta a las políticas borbónicas implantadas desde mediados de siglo, donde lo que se buscaba era reforzar el control de la Corona sobre la sociedad y la economía coloniales.

<sup>27</sup> En verdad se trata de un ciclo de rebeliones que empieza con el levantamiento de Tomás Katari en la provincia de Chayanta –perteneciente al departamento de Potosí-, en julio de 1780. Dicho ciclo finaliza con el cerco a la ciudad de La Paz en octubre de 1781.

<sup>28</sup> Con esto nos referimos a la construcción de un nuevo sentido común anclado, como diría Gramsci, en los núcleos de buen sentido

Siguiendo los planteos de Zavaleta, podemos decir que todo proyecto nacional -sea éste capitalista o socialista- no logrará desarrollarse hasta que promueva la adquisición de su historia colectiva. Y la historia boliviana lleva inscrita en su ADN social la cuestión indígena. Lo real es que allí -ya sea por negación o afirmación- nada ocurre sin la participación de los indios. Las tareas nacionales no podrán ser llevadas a cabo sin una participación central por parte de los pueblos originarios. La futura nación boliviana sólo podrá forjarse otorgándole a los indios un *status* indiscutible y preponderante dentro de la misma.

### ¿Por qué Zavaleta hoy?

Por ser éste un lugar que suele estar reservado para que el autor de turno exponga sus conclusiones, nos encontramos en la extraña paradoja de concluir algo que carece de final. Puesto que no es eso lo que está en el origen de nuestra propuesta, este escrito estará falto de cierre. Por el contrario, lo que intentamos abordar hasta aquí tiene más que ver con la recuperación de un espíritu común que atraviesa al marxismo latinoamericano desde sus comienzos, con la figura de Mariátegui como guía. Como dijese el *amauta* a propósito de González Prada, es el espíritu lo que representa un valor duradero. Y el pensamiento de René Zavaleta Mercado, estamos convencidos de ello, habita ese lugar. Porque pensamos que sus análisis sobre la compleja *formación social* boliviana nos siguen interpelando, creímos necesario rescatarlo del olvido y el silencio -ignoramos si hemos logrado atravesar tamaña aventura- al cual fue confinado por el mundo académico, al menos en nuestro país. Si nos situamos en los actuales procesos democratizadores que vive *Nuestra América* esta tarea se vuelve más urgente, pues sus inquietudes se constituyen en el faro de los oprimidos de siempre en el camino hacia la liberación.

El problema de la nación como proceso inconcluso define a muchos de los pueblos de nuestro continente. A lo largo y a lo ancho. La disputa por la interpelación de los pueblos sigue reavivándose. Una y otra vez. Quien ocupe el centro hegemónico definirá su suerte por un largo período. El pueblo boliviano -del cual René Zavaleta, a pesar de los avatares de su historia personal, siempre se sintió parte- viene dando esa batalla desde abril de 2000, momento en que se inaugura un ciclo de rebeliones que tiene en la llamada "guerra del agua" y el cerco indígena a la Ciudad de La Paz a sus acontecimientos fundantes. El triunfo de los sectores populares -en su mayoría indígenas- en las intensas jornadas acontecidas entre 2000 y 2005; la victoria en las presidenciales de diciembre de 2005 de Evo Morales -el primer presidente indígena de dicho país-; el proceso constituyente acontecido entre agosto de 2006 y febrero de 2009 -en el cual se redactó una nueva Constitución Política del Estado que reconoce a éste en su carácter plurinacional-, así lo testimonian. El tiempo -y los actores que protagonizan y hacen la historia- dirá si no estamos en presencia de un nuevo *momento constitutivo* para la historia del vecino país. Veremos si es posible lograr una unificación del mercado, reconociendo y respetando el carácter *abigarrado* de su *formación social*, que permita vehiculizar una definitiva nacionalización. Pero esta vez, con los indígenas como sujeto protagonista de la historia. Sin excluidos. De una vez por todas.



## Bibliografía

- Antezana, L. (1991): *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación*. Latin American Studies Center, Universidad de Maryland.
- Althusser, L. (1976): *Para leer El capital*. México, Siglo XXI editores.
- Aricó, J. (1980): Introducción. En Aricó, J. (comp.): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Siglo XXI editores.
- Basadre, J. (1980): Introducción a Los "7 Ensayos". En Aricó, J. (comp.): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Siglo XXI editores.
- Flores Galindo, A. y Portocarrero Grados, R. (2005): *Invitación a la vida heroica. José Carlos Mariátegui. Textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del congreso del Perú.
- Grüner, E. (2006): Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En Borón, A., Amadeo, J., y González, s. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO Libros.
- Kohan, N. (2000): *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires, Biblos.
- Löwy, M. (1989): Notas sobre la recepción del marxismo en América Latina. En *Cuadernos del Sur* N°10. Buenos Aires, Editorial Tierra del Fuego
- Mariátegui, J.C. (1959): *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, Empresa editora Amauta.
- Mariátegui, J.C. (1991): *Textos básicos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J.C. (2004): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires, Editorial Gorla.
- Marx, K. (2007): *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Melis, A. (1980): Mariátegui, el primer marxista de América. En Aricó, J. (comp.): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Siglo XXI editores.
- Tapia, L. (2002): *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Muela del Diablo editores.
- Zavaleta Mercado, R. (1986): *Lo nacional-popular en Bolivia*. México, Siglo XXI editores.
- Zavaleta Mercado, R. (1988): La burguesía incompleta. En *Clases sociales y conocimiento*. La Paz, Los Amigos del Libro.
- Zavaleta Mercado, R. (1990). Ni piedra filosofal ni *summa* feliz. En *El Estado en América Latina*. La Paz, Los Amigos del Libro.
- Zavaleta Mercado, R. (2009): Las formaciones aparentes en Marx. En *La autodeterminación de las masas*. Bogota, Siglo del Hombre editores y Clacso.