

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**ABIGARRAMIENTO Y HEGEMONÍA**

**Historia y política en el pensamiento andino**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**GUSTAVO DAVID CARDOZO SANTIAGO**

DIRECTORES

**RODRIGO CASTRO ORELLANA**

**MAURO CASTELO BRANCO DE MOURA**





UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
MADRID

## DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D./Dña. GUSTAVO DAVID CARDOZO SANTIAGO,  
estudiante en el Programa de Doctorado EN FILOSOFÍA,  
de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de  
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y  
titulada:

ABIGARRAMIENTO Y HEGEMONÍA. HISTORIA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO ANDINO

y dirigida por: RODRIGO CASTRO ORELLANA Y MAURO CASTELO BRANCO DE MOURA

### DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 16 de julio de 2021

Firmado por 05461517Y  
GUSTAVO DAVID CARDOZO  
Fecha: 16/07/2021 11:36:38  
CEST

Fdo.: \_\_\_\_\_



*No busca más que la verdad, por consiguiente, es injusto.*

***El idiota, Fiódor Dostoievski***

*Pero quizá la caballería y los encantos destos nuestros tiempos deben de seguir otro camino que siguieron los antiguos. Y también podría ser que, como yo soy nuevo caballero en el mundo, y el primero que ha resucitado el ya olvidado ejercicio de la caballería aventurera, también nuevamente se hayan inventado otros géneros de encantamientos y otros modos de llevar a los encantados.*

***Don Quijote de la Mancha, Miguel de Cervantes***

# Índice

ÍNDICE	6
AGRADECIMIENTOS	10
RESUMEN	12
RESUMO	14
ABSTRACT	16
INTRODUCCIÓN	18
ORIGEN HIPOTÉTICO DE LA INVESTIGACIÓN	18
EL OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN	22
METODOLOGÍA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	26
LA ESTRUCTURA DEL TEXTO	28

## **PRIMERA PARTE**

---

### **DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN. LA MULTILINEALIDAD HISTÓRICA DE LAS FORMAS PRECAPITALISTAS 35**

<b>1. LA HISTORIA Y SUS ESPEJOS. EL LUGAR DE INGLATERRA, INDIA Y RUSIA EN EL PENSAMIENTO DE MARX</b>	<b>37</b>
1.1. EL ESPEJO INGLÉS: ¿LA VERACE VIA HACIA UNA HISTORIA UNIVERSAL CAPITALISTA?	39
1.2. EL ESPEJO INDIO ¿LA COLONIZACIÓN COMO PURGATORIO A LA EMANCIPACIÓN?	46
1.3. EL ESPEJO RUSO ¿LA COMUNA RURAL COMO VÍA AL COMUNISMO?	51
<b>2. MÁS ALLÁ DE TODA TELEOLOGÍA. LOS MODOS DE PRODUCCIÓN PRECAPITALISTAS Y LA EVOLUCIÓN DE LAS SOCIEDADES</b>	<b>57</b>
2.1. LA ENUMERACIÓN DE LOS MODOS DE PRODUCCIÓN Y LAS FUENTES HISTÓRICAS DE MARX	59
2.2. LA COMUNIDAD PRIMITIVA	62
2.3. EL MODO DE PRODUCCIÓN ANTIGUO	66
2.4. EL MODO DE PRODUCCIÓN GERMÁNICO	70
2.5. EL MODO DE PRODUCCIÓN FEUDAL	72
<b>3. EL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO. UNA VÍA ABIERTA</b>	<b>81</b>
3.1. ENTRE LA COMUNIDAD Y EL ESTADO	86
3.2. PROPIEDAD ESTATAL – POSESIÓN COMUNITARIA	90
3.3. LA POLÉMICA EN TORNO AL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO	95
<b>4. PENSAR LA TRANSICIÓN. EL ABIGARRAMIENTO COMO PARADIGMA ANDINO</b>	<b>113</b>
4.1. LA INFLACIÓN DE LA CATEGORÍA «FEUDALISMO»	119
4.2. EL CAPITALISMO COMERCIAL Y LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA: UNA PREHISTORIA	122
4.3. NOTAS SOBRE UN EQUÍVOCO: CAPITALISMO, COLONIALISMO, SUBDESARROLLO	126
4.4. UNA DISTINCIÓN DECISIVA: MODO DE PRODUCCIÓN Y SISTEMA ECONÓMICO	129
4.5. TRANSICIÓN Y COEXISTENCIA DE LO DIVERSO: DE MARX A MARIÁTEGUI	133
4.6. FORMACIÓN SOCIAL ABIGARRADA: UN CONCEPTO PARA UNA HISTÓRICA INTUICIÓN	138

## **SEGUNDA PARTE**

---

### **ELEMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA DEL ABIGARRAMIENTO ANDINO. DEL SISTEMA COMUNAL A LAS REPÚBLICAS INDEPENDIENTES**

---

**147**

<b>5. LA DIFERENCIA ESPECÍFICA ANDINA. COMPLEMENTARIEDAD ECOLÓGICA Y RECIPROCIDAD</b>	<b>152</b>
5.1. HERRAMIENTAS MARXIANAS PARA PENSAR LO ANDINO	154
5.2. LA COMPLEMENTARIEDAD ECOLÓGICA COMO GOBIERNO DEL ESPACIO	159
5.3. ENTRE EL AYLLU Y EL ESTADO: POLÍTICA E IDEOLOGÍA EN EL TAWANTINSUYU	167
5.4. ENTRE <i>MITIMAES</i> Y <i>YANAS</i> : LA DUALIDAD DE LA FUERZA DE TRABAJO EN UN MODO DE PRODUCCIÓN EN TRANSICIÓN	178
5.5. NOTAS PARA UNA ONTOLOGÍA POLÍTICA ANDINA	183
<b>6. EL ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS. DEL TAWANTINSUYU AL VIRREINATO DEL PERÚ</b>	<b>191</b>
6.1. NOTAS PRELIMINARES SOBRE LA COLONIZACIÓN AMERICANA	192
6.2. LA NUEVA ECONOMÍA ANDINA: DEL SISTEMA COMUNAL AL SISTEMA COLONIAL	198
6.3. POLÍTICA E IDEOLOGÍA COLONIAL: FRAGMENTACIÓN Y PACTISMO	223
<b>7. LA COMUNIDAD (IN)IMAGINADA O EL ABIGARRAMIENTO COMO PROYECTO. FRAGMENTOS DE UN DISCURSO NACIONAL</b>	<b>244</b>
7.1. EL PROBLEMA NACIONAL: UNA ANOMALÍA INCÓMODA PARA LA TEORÍA MARXISTA	244
7.2. DE LA «COMUNIDAD ESTABLE» A LA «COMUNIDAD IMAGINADA»	248
7.3. NOTAS SOBRE LA NACIÓN LATINOAMERICANA A PARTIR DE UN DEBATE DIFERIDO ENTRE JOSÉ ARICÓ Y ÁLVARO GARCÍA LINERA	256
7.4. LA QUERRELLA DEL SIGNIFICANTE: ENTRE LA NACIÓN Y LA PATRIA	267
7.5. EL NACIONALISMO OFICIAL Y LA REVOLUCIÓN PASIVA ANDINA	273
7.6. LA POLÍTICA (IN)IMAGINADA: EL ABIGARRAMIENTO COMO PROYECTO	282

## **TERCERA PARTE**

---

### **LO NACIONAL-COMUNITARIO. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LA REELABORACIÓN SOCIALISTA DE LA PERUANIDAD**

---

**291**

<b>8. EL MARXISMO DE MARIÁTEGUI. ELEMENTOS PARA UNA RECOMPOSICIÓN</b>	<b>293</b>
8.1. UN «PAPA LAICO» PARA EL PERÚ: HACIA UNA REDEFINICIÓN MATERIALISTA DEL INTELLECTUAL	293
8.2. COMO EVANGELIO Y MÉTODO DE MOVIMIENTO DE MASAS: EL MARXISMO MÁS ALLÁ DEL DETERMINISMO ECONOMICISTA	304
8.3. EL ESPÍRITU, EL MITO, EL SUEÑO. SOREL Y LENIN COMO CONTINUADORES DE MARX	315
<b>9. EL PROBLEMA DEL INDIÓ. ENTRE LA TIERRA Y LA MINA</b>	<b>332</b>
9.1. MARIÁTEGUI Y SUS PRECURSORES. REVALORIZACIÓN DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y MANUEL GONZÁLEZ PRADA	332
9.2. <i>DE LA TIERRA A LA MINA</i> . CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES: DEL CAMPESINO AL PROLETARIO	344
9.3. EL ENCUENTRO DE LOS CAMINOS: INDIGENISMO SOCIALISTA – SOCIALISMO INDIGENISTA	357
<b>10. LO NACIONAL-COMUNITARIO. ORIGEN Y DESTINO DEL SOCIALISMO PERUANO</b>	<b>365</b>
10.1. “UNA VERSIÓN ESPECIAL DE POPULISMO ADAPTADA AL PERÚ”. NOTAS SOBRE UNA POLÉMICA	365
10.2. MARIÁTEGUI FRENTE AL ESPEJO RUSO: EL LUGAR DE LA COMUNIDAD EN EL SOCIALISMO	373

**CUARTA PARTE****LO NACIONAL-POPULAR. RENÉ ZAVALA MERCADO Y LA REFUNDACIÓN POPULAR DE LA NACIÓN****BOLIVIANA 397**

<b>11. EL MARXISMO DE ZAVALA MERCADO. CONSIDERACIONES EN TORNO AL AUTOCONOCIMIENTO Y LA PRAXIS</b>	<b>399</b>
11.1. UN HORIZONTE DE VISIBILIDAD PARA EL CONOCIMIENTO DE UNA SOCIEDAD ATRASADA	399
11.2. CORRESPONDENCIA DIFERIDA Y ÓPTIMO SOCIAL: EL LUGAR DE LA POLÍTICA	409
11.3. CRISIS Y MOMENTO CONSTITUTIVO: LOS OTROS ROSTROS DE LA HEGEMONÍA	420
<b>12. EL PROLETARIADO BOLIVIANO. ENTRE LA MINA Y EL ESTADO</b>	<b>436</b>
12.1. NOTAS SOBRE INTERNIDAD/EXTERNIDAD: DE LA MINA AL ESTADO Y DEL ESTADO A LA MINA	436
12.2. ZAVALA FRENTE AL ESPEJO RUSO: PROBLEMAS DEL PROLETARIADO EN UN PAÍS ATRASADO	445
12.3. ACUMULACIÓN EN EL SENO DE LA CLASE E IRRADIACIÓN. CUESTIONES DE HEGEMONÍA	458
<b>13. LO NACIONAL-POPULAR. UNA POLÍTICA A LA ALTURA DE LA HISTORIA</b>	<b>468</b>
13.1. LA PARADOJA SEÑORIAL Y LA PARADOJA POPULAR: NOTAS SOBRE IDEOLOGÍA Y POLÍTICA DEL ESTADO OLIGÁRQUICO AL ESTADO DEL 52'	468
13.2. DE LAS CLASES NACIONALES AL PUEBLO. LAS MASAS BOLIVIANAS ENTRE LA GUERRA DEL CHACO Y EL NOVIEMBRE DEL 79'	488
13.3. ¿QUÉ DEMOCRACIA? NOTAS SOBRE SUJECIÓN Y AUTODETERMINACIÓN DE LAS MASAS	510
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>533</b>
<b>CONCLUSÕES (EM PORTUGUÊS)</b>	<b>547</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>571</b>

Esta Investigación ha sido financiada por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), fundación del Ministério da Educação (MEC) de la República Federativa de Brasil. Mediante el programa de *Becas Brasil PAEC OEA-GCUB*.

## Agradecimientos

La firma de un texto tiende a remarcar en exceso su carácter de producto individual y, en cambio, soslaya la pertenencia del firmante al mundo que le dio la posibilidad de llegar a ser. Esta investigación hubiese sido completamente imposible sin el apoyo, el consejo y el acompañamiento de algunas de las personas e instituciones que menciono a continuación y de muchas otras que, sin nombrarlas, han sido fundamentales a lo largo de mi trayectoria vital.

En primer lugar, me gustaría agradecer a la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) de Brasil, que a través de su programa *Becas Brasil PAEC OEA-GCUB*, confió en mi proyecto de investigación y me permitió —por primera vez en la vida— dedicarme durante cuatro años exclusivamente al estudio. Indudablemente, esta financiación no hubiera sido posible de no ser por la previa confianza que depositó en mi proyecto de investigación el Programa de Pos-graduação em Filosofia de la Universidade Federal da Bahia (UFBA), a quienes estaré por siempre agradecido. Al mismo tiempo, debo reconocer a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, lugar donde desarrollé toda mi vida académica, desde la licenciatura hasta las últimas instancias del doctorado, y que con generosidad me permitieron llevar a cabo esta tesis en régimen de cotutela, a medio camino entre Brasil y España.

Pero como las instituciones —incluso las universitarias— no serían más que carcasas sin alma sin las personas que le dan forma y vida, quiero dedicar unas breves líneas a agradecer a aquellos hombres y mujeres que, de una forma u otra, hicieron posible esta experiencia intelectual y vital del doctorado. Me gustaría agradecer muy especialmente a mis dos directores de tesis, Mauro Castelo Branco de Moura y Rodrigo Castro Orellana, quienes con su generosidad y templanza supieron sostener mi esfuerzo a lo largo de este sinuoso proceso y con sus recomendaciones me ayudaron a convertirme en un investigador en filosofía. No podría no mencionar a mis compañeros bahianos del grupo *Marx no século XXI*, Cristian, Nairis, Jordânia, Marcelo, Mario, Roberto y André, con quienes estoy en deuda por su atenta escucha de mis hipótesis germinales, por sus recomendaciones de lecturas y por su proverbial paciencia con mi deficitaria expresión en portugués. Extiendo mi agradecimiento muy especialmente a Rodrigo Barreto, pues fue la persona que de forma más decidida y entusiasta contribuyó a mi integración a la vida de Salvador de Bahía y supo hacer que todo pareciera más sencillo de lo que realmente era.

Quiero agradecer también a aquellos que en esas horas tibias en las que la amenaza del solipsismo remite y se alivian las fatigosas jornadas que toda investigación doctoral exige, me ayudaron

a recordar que el mundo seguía estando ahí afuera y, sobre todo, que no estaba tan solo como parecía cuando me enfrentaba a los textos para leerlos o a las hojas en blanco para rellenarlas con caracteres. Por su tenacidad en el afecto y por su presencia siempre perceptible a pesar de las distancias, quiero agradecer muy especialmente a mi madre, Alicia; por haberme querido incondicionalmente, apoyado en todas las elecciones que he tomado y por haberme enseñado a creer en mí, mi padre, Gustavo, ha sido un pilar fundamental en mi vida; pero también, sin Jorgito, mi segundo padre, no hubiera llegado nunca a amar las manifestaciones y el sentir populares y, naturalmente, hoy sería alguien muy distinto de quien soy... a él también quiero reconocer con estas insuficientes palabras, mi deuda impagable. También a Yanel, mujer luchadora y meritoria, que supo acompañarme en mi infancia y adolescencia, le debo un reconocimiento genuino. A mis hermanos, Victoria, Soledad, Federico, Guillermo y Vania, por persistir en el cariño a pesar de mi parquedad de palabras y hacerme sentir parte de un nosotros.

No puedo dejar de agradecer a Daniel Pastor, el quijote aragonés, por su amistad leal y por su inestimable generosidad, así como a José María, Merche y María a quienes nunca podré devolver todo lo que me han dado sin pedir nada a cambio y siempre me han hecho sentir que en ellos tenía a mi familia española. A Jesús Alonso, por su genuina amistad que ni el hollín de la severa urbe ni las noches frías han podido rebajar; a Lola Barroso, por su pasión contagiosa y por haberme enseñado a amar laboriosamente el arte. A Yeri, a Gerard y a Rubén, mis grandes amigos de la terreta a quienes debo el placentero conocimiento de una forma de alegría que creía olvidada cuando los conocí. Debo también un reconocimiento a mis dos grandes compañeros de peripecias intelectuales y vitales, Javier Gómez Chacón y Anxo Garrido, quienes supieron apoyarme y guiarme en los momentos menos lúcidos de este periplo.

Finalmente, pero no por ello menos importante, quiero mencionar a mi *leãozinha*, Nise, y a Gemma, mi amiga, mi pareja... mi compañera en este viaje. Sin ella, nada habría sido. Por esta razón, esta tesis, en forma de precaria ofrenda, está dedicada a ella.

## Resumen

El núcleo de nuestra investigación es, en sentido estricto, el del problema de la hegemonía en el mundo andino. El planteamiento que hemos escogido para abordar dicho problema teórico-político no ha consistido en el análisis de dicha categoría desde un punto de vista estrictamente filológico ni hemos optado por el trazado de un cuadro de modulaciones, usos y potencialidades de la noción de *hegemonía*, sino que hemos trazado un contorno de lo político —entendido como equivalente a los distintos esfuerzos históricos por construir relaciones de hegemonía— en dos países fuertemente marcados por la herencia colonial hispánica: Bolivia y Perú. Por tal razón esta investigación no sólo se cuestiona por la historia y la política en las naciones mencionadas, sino que lo hace desplegando, como columna vertebral del relato, un diálogo crítico con los abordajes históricos y las propuestas políticas que se desprenden de la producción intelectual de dos de los marxistas latinoamericanos más relevantes del siglo XX: el peruano José Carlos Mariátegui y el boliviano René Zavaleta Mercado.

El planteamiento de la pregunta por la *hegemonía* en el mundo andino exigía cuestionarse por la actualidad política de la herencia colonial. En efecto, para situar el marco del problema de la hegemonía se requería una previa explicación genealógica que diera cuenta del suelo abigarrado sobre el que todo proyecto político hubo de asentarse en la región andina. Podríamos decir, pues, que lo que René Zavaleta Mercado categorizó como «formación social abigarrada» —o «abigarramiento», según una formulación más extendida en los estudios recientes— y que de un modo esquemático podríamos caracterizar como la coexistencia desarticulada de diversos modos de producción, patrones ideológicos, estructuras de dominación y, en definitiva, la simultaneidad de temporalidades desincronizadas en un mismo escenario económico, político y social, marcó de manera decisiva a los diversos proyectos políticos en la región. Al mismo tiempo, el abigarramiento —en el caso concreto que nos ocupa, el del mundo andino— no podía ser entendido sino como el resultado de los sucesivos encuentros y desencuentros entre grupos humanos dispares: desde la expansión del Imperio Inca, siguiendo por la Conquista y la erección del Virreinato del Perú, intercedido por la expansión del capitalismo comercial, los procesos de Independencia latinoamericanos, la consolidación de las oligarquías nacionales, el advenimiento del modo de producción capitalista en los enclaves regionales y tantos otros factores a los que esta investigación dedica sus páginas. En definitiva, el abigarramiento no refiere exclusivamente a las tendencias centrífugas, sino también a aquellas tendencias centrípetas, de atracción hacia los centros de poder (económicos, políticos, religiosos, etc.): las tensiones irresueltas entre las tendencias centrífugas y las centrípetas ilustran lo que está en juego con la noción de *abigarramiento*.

La encrucijada es evidente: si el *abigarramiento* señala la tendencia a la desarticulación de lo diferente y, en consecuencia, ahonda la separación entre las partes; la *hegemonía*, en cambio, consiste *grosso modo* en la construcción de una unidad entre dirigentes y dirigidos. Así como el abigarramiento se constituye en la tensión entre las tendencias centrífugas y centrípetas que determinan el funcionamiento normal de las relaciones de poder, entre la ratificación separatista de la *diferencia* y la pulsión integracionista representada por la *identidad*, en la hegemonía también es perceptible la tensión que configura el vínculo metonímico entre *la parte* y *el todo*, conflicto inseparable de toda construcción con aspiraciones hegemónicas. Estas tensiones entre las nociones de *abigarramiento* y *hegemonía* aparecerán una y otra vez a lo largo de nuestra investigación y no sólo desde un prisma teórico centrado en la descripción de los elementos que conforman el campo semántico de dichas categorías, sino también —y fundamentalmente— desde el análisis de las ambigüedades históricas y la inestabilidad estratégica de las apuestas políticas de un marxismo andino que encuentra en la obra de Mariátegui y Zavaleta Mercado su elaboración más acabada.

**Palabras clave:** *abigarramiento, hegemonía, marxismo latinoamericano, Mariátegui, Zavaleta Mercado.*

## Resumo

O núcleo da nossa pesquisa é, falando estritamente, o problema da hegemonia no mundo andino. A abordagem que escolhemos para abordar este problema teórico-político não consiste na análise desta categoria do ponto de vista filológico nem optamos por desenhar um quadro de modulações, usos e potencialidades da noção de *hegemonia*, mas desenhemos um contorno da política —entendida como equivalente aos diferentes esforços históricos para construir relações de hegemonia — em dois países fortemente marcados pela herança colonial hispânica: Bolívia e Peru. Por essa razão esta pesquisa não só analisa a história e a política das nações supracitadas, mas a faz desenvolvendo, como espinha dorsal do relato, um diálogo crítico com as abordagens históricas e as propostas políticas que emergem da produção intelectual de dois dos mais importantes marxistas latino-americanos do século XX: o peruano José Carlos Mariátegui e o boliviano René Zavaleta Mercado.

A questão da *hegemonia* no mundo andino exigia que se questionasse a atualidade política da herança colonial. De fato, para estabelecer o quadro do problema da hegemonia, foi necessária uma explicação genealógica prévia que explicasse o solo *abigarrado* sobre o qual qualquer projeto político tinha de ser assentado na região andina. Poderíamos dizer, portanto, que aquilo que René Zavaleta Mercado classificou como «formação social abigarrada» — ou «abigarramiento», de acordo com uma formulação mais difundida em estudos recentes — e que de forma esquemática poderíamos caracterizar como a coexistência desarticulada de diferentes modos de produção, padrões ideológicos, estruturas de dominação e, em suma, a simultaneidade das temporalidades dessincronizadas no mesmo cenário econômico, político e social, marcou decisivamente os diversos projetos políticos na região. Ao mesmo tempo, o *abigarramiento* — no caso específico do mundo andino— deveria ser compreendido como o resultado dos sucessivos encontros e desencontros entre diferentes grupos humanos: da expansão do Império Inca, seguido pela Conquista e pelo estabelecimento do Vice-reinado do Peru, intercedido pela expansão do capitalismo comercial, pelos processos de independência latino-americanos, a consolidação das oligarquias nacionais, pelo advento do modo de produção capitalista nos enclaves regionais e por tantos outros fatores aos quais esta pesquisa dedica suas páginas. Em suma, o *abigarramiento* não se refere exclusivamente às tendências centrífugas, mas também às tendências centrípetas, de atração/repulsão aos centros de poder (econômico, político, religioso etc.): as tensões não resolvidas entre as tendências centrífugas e centrípetas ilustram o que está em jogo com a noção de *abigarramiento*.

A encruzilhada é evidente: se o *abigarramiento* sinaliza a tendência à desarticulação do diferente e, conseqüentemente, aprofundar a separação entre as partes; a *hegemonia*, por outro lado,

consiste *grosso modo* na construção de uma unidade entre dirigentes e dirigidos. Assim como o *abigarramiento* é constituído pela tensão entre as tendências centrífugas e centrípetas que determinam o funcionamento normal das relações de poder, entre a ratificação separatista da *diferença* e o impulso integracionista representado pela *identidade*, na hegemonia também é perceptível a tensão que configura a ligação metonímica entre a *parte* e *o todo*, conflito inseparável de qualquer construção política feita com aspirações hegemônicas. Essas tensões entre as noções de *abigarramiento* e *hegemonia* aparecerão repetidamente ao longo de nossa pesquisa e não apenas a partir de um prisma teórico centrado na descrição dos elementos que compõem o campo semântico dessas categorias, mas também —e fundamentalmente — a partir da análise das ambiguidades históricas e da instabilidade estratégica das apostas políticas de um marxismo andino que encontra no trabalho de Mariátegui e Zavaleta Mercado sua formulação mais brilhante.

**Palavras chaves:** *abigarramiento, hegemonia, marxismo latinoamericano, Mariátegui, Zavaleta Mercado.*

## Abstract

The core of our research is, strictly speaking, the issue of hegemony in the Andean world. The approach we have chosen to address this theoretical-political problem is not based on the analysis of this category from a firmly philological point of view nor have we chosen to draw a frame of modulations, uses and potentialities of the notion of *hegemony*, but we have drawn a political contour — understood as equivalent to the different historical efforts to build hegemony relations — in two countries strongly marked by the Hispanic colonial heritage: Bolivia and Peru. Therefore, our research is not only focused on the history and politics in those nations, but it does so by deploying, as the backbone of the narration, a critical dialogue with the historical approaches and political proposals that emerge from the intellectual production of two of the most important Latin American Marxists of the twentieth century: the Peruvian José Carlos Mariátegui and the Bolivian René Zavaleta Mercado.

The approach to the question of *hegemony* in the Andean world required questioning the effectiveness of the colonial heritage. Actually, to establish the framework of the hegemony issue, was required a prior genealogical explanation that would account for the motley condition [*abigarramiento*] on which any political project had to be based in the Andean region. Consequently, we could say that what René Zavaleta Mercado categorized as *motley society* [*formación social abigarrada*] and which in a schematic way we could characterize as the disarticulated coexistence of different modes of production, ideological patterns, domination structures and, in short, the simultaneity of temporalities out of sync in the same economic, political, and social scenario, decisively marked the various political projects in the region. Simultaneously, the motley condition —in the particular case that concerns us, the Andean world— could not be understood but as the result of the successive agreements and disagreements between uneven human groups: since the expansion of the Inca Empire, followed by the Conquest and the erection of the Viceroyalty of Peru, interceded by the expansion of commercial capitalism, the Latin American independence processes, the consolidation of the national oligarchies, the irruption of the capitalist mode of production in regional enclaves and so many other factors to which this research dedicates its pages. Ultimately, the motley condition does not refer exclusively to centrifugal tendencies, but also to those centripetal tendencies of attraction to the centers of power (economic, political, religious, etc.): the unresolved tensions between centrifugal and centripetal tendencies illustrate what is at stake with the notion of *motley society*.

The crossroad is evident: if the *motley condition* indicates the tendency to the disarticulation of the *different* and, consequently, deepens the separation between the parties; *hegemony*, on the other hand, consists basically in the construction of a unity between the ruler and the ruled. Thus, as the

motley condition is constituted by the tension between centrifugal and centripetal tendencies that determine the normal functioning of power relations, between the separatist ratification of *difference* and the integrationist drive represented by *identity*, in the hegemony is also perceptible the tension that configures the metonymic link between *the part* and *the whole*, inseparable conflict of all political construction with hegemonic aspirations. These tensions between the notions of *motley society* and *hegemony* will appear again and again throughout our research and not only from a theoretical prism centered on the description of the elements that make up the semantic field of these categories, but also —and fundamentally— from the analysis of the historical ambiguities and the strategic instability of the political commitment of an Andean Marxism that finds in the works of Mariátegui and Zavaleta Mercado its most accomplished formulation.

**Keywords:** *motley society, hegemony, Latin American Marxism, Mariátegui, Zavaleta Mercado.*

# Introducción

## Origen hipotético de la investigación

En ocasiones, rastrear el momento originario en el que una idea emergió en medio de la neblina cotidiana que compone las muchas jornadas, nos sirve para dar cuenta —frente a nosotros mismos y ante los otros— de los sinuosos caminos que dicha idea, devenida proceso, ha tenido que atravesar para transformarse en materia y —en el caso que nos ocupa— convertirse en una investigación doctoral. Sin embargo, las más de las veces, el origen funciona como el punto imaginario en el que se coloca el inicio de un tiempo nuevo —en este caso, del proceso de investigación— que habría venido a quebrar todas las creencias e ilusiones del pasado de aquel joven que aún no era, en sentido propio, un investigador. Pero el *origen* no puede ser más que la postulación arbitraria de un punto cero, la reconstrucción *a posteriori* del pasado a partir de las potencialidades que el presente encierra para el narrador. Vana es la pretensión de ser, a un tiempo, Homero y Aquiles. Y, a pesar de ello, la ficción del origen actúa como antídoto natural frente a otro mitologema no menos peligroso: aquel que postula un hilo invisible que funcionaría como articulador coherente de los distintos fragmentos del pasado y que vendría a ordenar una vida como si de un camino pleno de sentido se tratase. Entre la leyenda del origen inoriginado y el mitologema de la recta secuencia biográfica, el investigador se intenta abrir paso como puede entre las tinieblas de su propia historia. Sabe —o al menos ahora lo sé— que para avanzar a través de la selva oscura no sólo ha de despejarse la maleza, sino que también ha de inventarse la hoz con la que serán segados los obstáculos que se interpondrán en su camino.

El origen de esta investigación podría ubicarse en un curso de verano organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en julio de 2013, cuyo significativo título era *Post-hegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*. El lugar donde se celebró dicho curso, San Lorenzo de El Escorial, no podía ser pasado por alto por un observador sensible: a la majestuosidad del paisaje —aún más impactante para un uruguayo acostumbrado a la penillanura— había que agregar el vago recuerdo de aquellas palabras con las que Ortega explicaba el origen de sus *Meditaciones del Quijote*: «[...] tales fueron los pensamientos de una tarde de primavera en el bosque que ciñe el monasterio del Escorial, nuestra gran piedra lírica. Ellos me llevaron a la resolución de escribir estos ensayos sobre el “Quijote”» (1914, p. 135). Sobre ese fondo sublime —como el de una escenografía ricamente ornamentada que distrae al espectador de la contemplación de la escena—, profesores destacadísimos de algunas de las más notables universidades del mundo departaban sobre teoría política e historia en América Latina. Confieso que no pretendo realizar aquí un resumen

de las distintas exposiciones.<sup>1</sup> Me permito en esta introducción destacar solamente algunos aspectos biográficos en lugar de exponer más exhaustivamente los factores teóricos. Admito sin rubor que lo que me motivó a participar de aquel curso de verano no fue tanto el desafiante título, «Posthegemonía», pues siendo que poco o nada conocía en aquellos tiempos sobre la noción de «hegemonía», menos podía saber si nos encontrábamos ante el final del «paradigma» hegemónico en América Latina: me interesaba, sobre todo, conocer qué se decía sobre la historia y la política latinoamericana desde España.

En aquellos días, los postreros de mi trabajosa licenciatura, empezaba a despuntar en mí, como algo claro y distinto, un sentimiento que hasta entonces no se había revelado: la certeza de que no sólo no era un *bon vivant* cosmopolita habitando en una de las grandes metrópolis europeas, ni siquiera un émulo esperpéntico de Julien Sorel; tan sólo era un inmigrante latinoamericano en tierras demasiado lejanas. No sería hasta muchos años después, luego de haber ido y vuelto a mi Uruguay natal, sintiendo en mis propias carnes ese dilema incesante del inmigrante latinoamericano —ese «sur o no sur» al que le canta Kevin Johansen—, que descubriría, entre algunas páginas dedicadas a Waldo Frank, las siguientes palabras del marxista peruano José Carlos Mariátegui: «yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una *tarea americana*» (Mariátegui, 2010, III, pp. 436-437).<sup>2</sup> Nada de esto sabía en aquellos días de julio de 2013 mientras atendía las discusiones en torno a la política latinoamericana y, sin embargo, me sentía directamente interpelado por cada una de las intervenciones. Tal vez ese encuentro con pensadores provenientes de ambos lados del Atlántico haya sido el episodio disparador de mi propia *tarea americana*. Sólo un lustro después, y mediante una reconstrucción autobiográfica, recordaría/inventaría este origen hipotético para esta investigación.

Allende El Escorial, vivíamos en el tiempo de la llamada «década ganada» del progresismo latinoamericano. Con todos sus matices, con todas sus desavenencias internas, los gobiernos de Evo Morales, en Bolivia; de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner, en la Argentina; de Rafael Correa, en Ecuador; de Luis Inácio Lula da Silva y Dilma Rousseff, en Brasil; de Hugo Chávez, en Venezuela; y de Tabaré Vázquez y José “Pepe” Mujica en Uruguay, marcaban el rumbo político de una América Latina que volvía, tras los oscuros años en los que se había entregado a las consignas

---

<sup>1</sup> Remito al lector interesado al libro publicado como resultado de ese enriquecedor encuentro intelectual, editado por Rodrigo Castro Orellana y titulado *Posthegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

<sup>2</sup> En nuestro texto, cuando la obra referida contenga varios tomos, serán citados en números romanos y los volúmenes en números arábigos (v. gr. III, 8, tomo III, volumen 8), y a continuación las páginas citadas (v. gr. p. 85).

neoliberales del llamado Consenso de Washington, a ensayar por enésima vez el sueño bolivariano, sanmartiniano y artiguista de una América Latina unida en su afán autodeterminativo. La izquierda latinoamericana estaba intentando construir su propia hegemonía, habiendo renunciado, en gran medida, a los métodos foquistas y a las irrupciones catastróficas de las autopostuladas vanguardias del pueblo. Eran —confesémoslo— los tiempos del *populismo* latinoamericano, denostado por intelectuales ubicados a la derecha y a la izquierda del espectro político. Unos, los sobresalientes hombres y mujeres de la derecha, lo hacían en nombre de la «república», las «instituciones» la «integración mundial», el «siglo XXI» y otras tantas consignas diseñadas por gurús del marketing político; los otros, espantados ante la estrategia que pretendía fusionar las demandas de la *clase* trabajadora con los anhelos del siempre indefinible y postergado *pueblo*, se desgañitaban señalando las contradicciones de los gobiernos progresistas en sus relaciones con las potencias mundiales, en particular, y con el capitalismo —imaginado como un monstruo informe— en general. Acabar con la forma del valor, con el Estado como aparato al servicio de las burguesías y el imperialismo, con los bancos, con las pulsiones fetichistas que orientaban el consumo de las masas... estas y muchas otras demandas semejantes parecían ser los indicadores con los que debía valorarse si un gobierno era *verdaderamente* progresista o no. Estos puristas, de la izquierda y de la derecha, llegaban siempre a la misma conclusión: los gobiernos populistas latinoamericanos eran un fraude... las masas habían vuelto a ser engañadas. Pero América Latina nunca fue Barataria.

Los años y los olvidos; el desgaste biológico y las inercias del poder; la caída del precio de las *commodities*: los amoríos del poder político con el gran empresariado y la corrupción que las fuerzas fácticas ya no necesitaban ocultar; las esperanzas de las clases populares que, devenidas clases medias, habían aprendido a desear —y consumir— como tales; los discursos agotados y la astucia de los adversarios políticos; todos estos, algunos de estos y muchos otros, serían los factores que acabarían por horadar el suelo aún poroso que los distintos proyectos emancipatorios latinoamericanos habían intentado cimentar en los primeros lustros del siglo XXI. «*Luchar, vencer, caerse, levantarse, luchar, vencer, caerse, levantarse. Hasta que se acabe la vida, ese es nuestro destino*», defendía por aquel tiempo el gran intelectual marxista Álvaro García Linera, sabedor de que la *oleada* progresista perdía fuelle y de que estaba llegando el momento del *repliegue*.<sup>3</sup> Algunos de los líderes que habían recuperado a los jóvenes para la acción política habían muerto —Néstor Kirchner y Hugo Chávez—; otros estaban en prisión, en busca y captura o sometidos a las inexorables leyes del *lawfare*, sincronización habilísima entre aparato judicial y aparato mediático —este fue el caso de Cristina Fernández de Kirchner, Rafael Correa, Lula da Silva, Dilma Rousseff y, años más tarde y con una modalidad aún más descarnada, Evo

---

<sup>3</sup> A propósito de esto, véase la entrevista García Linera (2016). *No hay revolución verdadera sin profunda revolución cultural*, El viejo topo, <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/no-hay-revolucion-verdadera-sin-profunda-revolucion-cultural/>

Morales y Álvaro García Linera—; otros —es el caso paradigmático de José “Pepe” Mujica— fueron despojados de los componentes de una vida entera dedicada a la lucha política y convertidos en ancianos venerables, *epicuros* para una generación de desencantados, obviando —para que no descuadrara con la fábula mediática— su pasado como miembro clave del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T) y, posteriormente, como figura descollante en la reconstrucción política uruguaya de los decenios posdictatoriales.

Con sus idas y vueltas, con sus reflujos ideológicos, la izquierda latinoamericana vivía —tal vez por primera vez en su historia— en el paradigma político de la hegemonía. Si bien es cierto que influenciada en mayor medida por los trabajos del argentino Ernesto Laclau —y más por *La razón populista* [2005] que por *Hegemonía y estrategia socialista* [1985] o por *Política e ideología en la teoría marxista* [1977]— que por los del marxista italiano Antonio Gramsci, los conceptos asociados con la teoría de la hegemonía salían de los gabinetes y los cónclaves académicos y circulaban por las columnas de los presentadores radiales, los debates televisivos, las discusiones de café, las charlas entre amigos, etc. Las masas paulatinamente se habían ido percatando de que la política —sus conceptos y su funcionamiento— tenía mucho que ver con sus propias vidas cotidianas: no era posible elegir la renuncia a la acción.

Las prácticas organizativas en los barrios, en los clubes sociales, en los comités de base, recibían semana a semana nuevos interesados e interesadas en participar y, con ellos, los anquilosados debates de la izquierda parecieron liberarse de su letargo patriarcal, obrerista, Estadocéntrico. Las charlas entre los compañeros de lucha hubieron de abandonar los lugares comunes y aceptar el desafío de las tesis feministas, las consignas del buen vivir, las demandas de los movimientos LGTBI, entre otros. Parecía, entonces, que el marxismo —el del marxismo-leninismo, pero también el del viejo Moro— había pasado a la historia como una bella reliquia. La propia noción de «hegemonía» había sido *desclasada* en nombre del pueblo y las categorías acuñadas por la tradición del materialismo-histórico sonaban a sánscrito —o eso postulaban los «intelectuales» que acudían a la televisión alegremente trajeados— o al esperanto de una comunidad perdida de utopistas. La historia parecía estar dando un nuevo *mentís* a los marxistas, como aquellos de los que hablara Engels en su Prefacio a *Las luchas de clases en Francia* del año 1895: en el tiempo en que las izquierdas latinoamericanas accedían por la vía democrática a un Estado históricamente colonizado por las oligarquías—otra vez el *mentís* de Engels—, los teóricos decretaban el agotamiento del horizonte marxista.

Mientras todo esto ocurría en nuestro continente, Jon Beasley Murray —tal vez el principal instigador intelectual del curso de verano antes referido— anunciaba no sólo el fin de la era de la hegemonía en América Latina, sino también que «la hegemonía no existe, ni nunca ha existido. Vivimos

en tiempos poshegemónicos y cínicos: nadie parece estar demasiado convencido por ideologías que alguna vez parecieron fundamentales para asegurar el orden social» (Beasley-Murray, 2010, p. 11). El autor complementaba la audacia de su tesis con otro gesto teórico no menos contundente que el anterior —y no menos discutible—, consistente en hacer de la figura del *requerimiento* —texto leído por los conquistadores a los indígenas mediante el cual se sellaba el sometimiento de las poblaciones nativas a la monarquía hispánica representada en la figura de los propios conquistadores— un «germen» de la teoría de la hegemonía gramsciana: «se trata —defendía Beasley-Murray— de la hegemonía como una empresa pedagógica para legitimar el poder, respaldada por la amenaza de disciplina coercitiva: el *Requerimiento* parece contener el germen de la teoría gramsciana» (Ibid., p. 24).

Las tesis de Beasley-Murray contaban con el indudable mérito de inaugurar —o invitar a la inauguración— un novedoso proyecto de investigación destinado a la elaboración de una teoría de la poshegemonía que permitiera «releer procesos sociales en términos de afecto, hábito y multitud» e ir «más allá incluso que la tradición moderna contractualista, de la que el hoy denominado giro a la izquierda (Chávez, Morales... ¿Obama?) constituye el último grito» (Ibid., p. 19). En un primer momento, nos sentimos interpelados por las consignas de Beasley-Murray, y hasta invitados a formar parte de esa auspiciosa empresa intelectual. Sin embargo, nuestros derroteros nos conducirían hacia otros puertos: nuestra investigación ya no versaría sobre la *poshegemonía*, sino sobre las especificidades de la política en América Latina —muy especialmente, en Perú y Bolivia—, interpretada desde el paradigma abierto por la noción irrenunciable de una *hegemonía* que debía ser iluminada por la luz de la larga historia del *abigarramiento* americano.

### **El objeto de la investigación**

Cuando se intitula un texto apelando a dos conceptos —en nuestro caso, los de *abigarramiento* y *hegemonía*—, el lector podría llegar a interpretar que el autor va a analizar dos campos semánticos separados, o bien —lo que es más frecuente en nuestra disciplina filosófica— que existe una íntima correlación entre los dos conceptos unidos por el «y» que sirve de nexos, al mismo tiempo que demarca los términos de la cópula. En este sentido, podrían recordarse las palabras de Martin Heidegger en la Introducción a *Ser y tiempo* en relación con la pregunta por el sentido del *ser*: «la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “*ser*” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional» (Heidegger, 2006, p. 1). Esta relación circular entre los conceptos de *tiempo* y *ser* en la obra magna de Heidegger —relación que volvería a aparecer una y otra vez a lo largo de toda su producción teórica—

nos parece de especial importancia, no tanto porque nuestro cometido sea el de importar la arquitectura de la hermenéutica fenomenológica heideggeriana, ni siquiera porque compartamos los postulados o la forma de entender la filosofía del rector de la Universidad de Freiburg, sino porque entendemos que —con un gesto meramente analógico— podríamos hallar una afinidad estructural en la relación entre el *ser* y el *tiempo* en Heidegger, y el *abigarramiento* y la *hegemonía* en nuestra propia investigación. Nuestra hipótesis de investigación es que el *abigarramiento* actúa como el horizonte de comprensión de la *hegemonía* en el mundo andino. Pero esto es, precisamente, lo que la tesis debería demostrar.

El núcleo de nuestra investigación es, en sentido estricto, el del problema de la hegemonía en el mundo andino. Sin embargo, el planteamiento que hemos escogido para abordar dicho problema teórico y político no ha consistido en el análisis de dicha categoría desde un punto de vista estrictamente filológico —aunque esta sea una herramienta imprescindible para comprender a cabalidad las disputas abiertas por ella—; tampoco hemos optado por el trazado de un cuadro de modulaciones, usos y potencialidades de la *hegemonía* —cometido igualmente fundamental para captar el recorrido sinuoso de este productivo concepto—; antes bien, nuestra tesis ha pretendido dibujar el contorno de lo político, entendido como equivalente a los distintos esfuerzos históricos por construir relaciones de hegemonía, en dos países fuertemente marcados por la herencia colonial hispánica: Bolivia y Perú.

El planteamiento de la pregunta por la *hegemonía* en el mundo andino exigía cuestionarse por la actualidad política de la herencia colonial. O dicho en otros términos, hubiera sido imposible situar el marco del problema de la hegemonía, sin dar cuenta previa del suelo abigarrado sobre el que toda construcción política hubo de asentarse en la región andina. Podríamos decir, pues, que lo que René Zavaleta Mercado categorizó como «formación social abigarrada» —o «abigarramiento», según una formulación más extendida en los estudios recientes— y que de un modo esquemático podríamos caracterizar como la coexistencia desarticulada de diversos modos de producción, patrones ideológicos, estructuras de dominación y, en definitiva, la simultaneidad de temporalidades desincronizadas en un mismo escenario económico, político y social, condicionó por completo los diversos proyectos con aspiraciones hegemónicas en la región.

Al mismo tiempo, el *abigarramiento* —en el caso concreto que nos ocupa, el del mundo andino— no puede ser entendido sino como el resultado de los sucesivos encuentros y desencuentros entre grupos humanos dispares: desde la expansión del Imperio Inca (iniciada con la victoria frente al grupo de los chancas, pero continuada con tal suceso que, en menos de un siglo de expansión, había asimilado gran parte del territorio sudamericano), pasando por la Conquista y la erección del Virreinato del Perú, intercedido por la expansión del capitalismo comercial, los procesos de Independencia

latinoamericanos, la consolidación de las oligarquías nacionales y tantos otros factores a los que esta investigación dedica sus páginas. En definitiva, el abigarramiento no refiere exclusivamente a las tendencias centrífugas o disgregadoras, sino también a aquellas tendencias centrípetas, de atracción hacia los centros de poder (económicos, políticos, religiosos, etc.): las tensiones irresueltas entre las tendencias centrífugas y las centrípetas ilustran, aunque más no sea metafóricamente, lo que está en juego con la noción de *abigarramiento*.

De acuerdo con esto, el problema que se presenta es evidente: si el *abigarramiento* —o quizás sería mejor decir el *devenir-abigarrado*, pues explicita el carácter procesual de la condición— señala la tendencia a la desarticulación de lo diferente y, en consecuencia, ahonda la separación entre las partes; la *hegemonía*, en cambio, consiste *grosso modo* en la construcción de una unidad entre dirigentes y dirigidos, pilar fundamental de su dimensión consensual. Pero así como ocurría que el abigarramiento mentaba la tensión entre lo centrífugo y lo centrípeto, esto es, entre la ratificación separatista de la *diferencia* y la pulsión integracionista representada por la *identidad*, sucede que en la hegemonía — como ha destacado Fabio Frosini— «el nexo entre parte y todo no puede ser ni de completa identidad ni de absoluta diferencia, ya que la hegemonía consiste precisamente en la puesta en juego de una dinámica por la cual una parte ocupa el lugar de la totalidad, sin dejar de ser una parte» (2021, p. 469). Estas tensiones especulares entre las nociones de *abigarramiento* y *hegemonía* aparecerán una y otra vez a lo largo de nuestra investigación y no sólo —ni fundamentalmente— desde el prisma teórico-filosófico de los elementos que conforman el campo semántico de dichas categorías, sino también desde la ambigüedad histórica y la inestabilidad estratégica de las apuestas políticas.

Estas consideraciones sobre los conceptos que forman el título de la investigación nos introducen al problema explicitado en la elección de los conceptos del subtítulo: *historia* y *política*. Para analizar algunos de los desarrollos contenidos en este punto, parece necesario introducir uno de los grandes ejes de la tesis que, si bien funciona como la perspectiva articuladora de los conceptos de *abigarramiento* y *hegemonía* aquí trabajados, no aparece explicitado en el título ni en el subtítulo de la misma: *nuestro Marx* —como rezaba el título de aquel texto juvenil de Gramsci [4-V-1918]—, o lo que es lo mismo, el marxismo como herramienta para comprender las realidades latinoamericanas poscoloniales. Desde esta perspectiva, la intersección del problema de la *historia* y el problema de la *política*, o bien, el problema de las relaciones entre estructura económica y estrategia política se hacen presentes una y otra vez en el decurso de la investigación.

Estamos obligados a reconocer, por un gesto de delicadeza con el lector, que esta investigación no parte de una perspectiva neutral —ni le interesa «sólo la verdad» como a aquel héroe de Dostoievski— sino que produce texto reconociendo su deuda con los postulados de lo que Antonio

Gramsci denominó «filosofía de la praxis» y cuya fuente principal no es otra que las célebres *Tesis sobre Feuerbach* marxianas. Asumimos que la teoría en general —y la filosofía en particular— ha de ser confrontada en todo momento con la práctica y, a su vez, entendemos la práctica política como acción de masas. Así, pues, no hablaremos simplemente de una «historia», entendida como el compendio de ayeres agotados; pero tampoco entenderemos por «política» un supuesto arbitrio desinteresado —y deshistorizado— de unos hombres y mujeres que acuerdan libremente en un ágora más imaginada que recobrada. La historia y la política funcionan —por decirlo spinozianamente— como *natura naturans/natura naturata* del obrar humano en el mundo en el que nos ha tocado vivir. Y, si ese mundo es el latinoamericano, hemos de asumir, además que la historia sigue pesando como una losa sobre la cabeza de los vivos y que, en consecuencia, la acción política no podrá transformar el presente si no se hace cargo, en el mismo gesto, de la intensa actualidad de las herencias del pasado.

Finalmente, existe otro elemento que aparece también en el subtítulo y que merece nuestra atención: «...en el pensamiento andino». Es preciso introducir algunas aclaraciones a modo de axiomas. En primer lugar, este inciso del subtítulo recorta el ámbito de nuestra investigación a lo *andino*. En ningún caso dicho recorte espacial implica una renuncia a la confrontación con otras realidades; debe entenderse, en cambio, como una decisión de método que orienta la pesquisa hacia un objeto de estudio más acotado y, en consecuencia, más accesible a la hora de comprender las secuencias históricas, las dinámicas económicas y las disputas políticas. Lejos de postular un excepcionalismo histórico-geográfico, sostenemos —parafraseando lo afirmado por Marx respecto al vínculo entre Inglaterra y el modo de producción capitalista— que el espacio andino se presenta como una de las «sedes clásicas» del abigarramiento. Al mismo tiempo, es incuestionable que si el abigarramiento no pudiera ser un concepto útil hasta el punto de poder alcanzar la condición de criterio histórico-político con el que interpretar el presente, nuestra investigación perdería buena parte de su valor hermenéutico. Para huir de toda posible interpretación excepcionalista —hija predilecta de unas propuestas autoctonistas y folkloristas muy alejadas de nuestros propósitos intelectuales—, siempre que fue posible, procuramos enfrentar las realidades andinas con las de otras coordenadas geográficas.

En segundo lugar, hablamos del *pensamiento andino* y aquí valdría una explicación semejante a la anterior: no circunscribimos la bibliografía a la producción de saberes andina, sino que intentamos hacer dialogar esta vasta y heterogénea producción intelectual con interlocutores completamente ajenos a estas preocupaciones. Realizada esta salvedad, querríamos anticiparnos a una posible objeción ante la cual no podemos hacer más que, modestamente, confesar nuestros límites y los de nuestra investigación. Sin que sirva como excusa, al comenzar esta tesis quien escribe era tan ajeno a las realidades andinas como cualquier otro estudiante medio de filosofía de una universidad europea. Siendo latinoamericano, la realidad histórico-política de mi país, Uruguay, distaba mucho de asemejarse

a la de las naciones andinas: el espacio andino era para mí *terra incognita*. Mis primeras aproximaciones a la historia de la región fueron los trabajos del etnohistoriador John Murra, con quien esta tesis guarda una deuda absoluta y cuya influencia en las páginas que siguen es inocultable —incluso puede decirse que nuestro recorte espacial se corresponde con el «mundo andino» de sus investigaciones—; luego prosiguieron con la lectura de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], de José Carlos Mariátegui y, finalmente, con la lectura de *Lo nacional-popular en Bolivia* [1986], que fue mi puerta de entrada a la obra del pensador boliviano René Zavaleta Mercado. Estas *confesiones* sirven para evitar cualquier escamoteo al lector acerca de las fuentes de mi interpretación de la realidad andina: no son las únicas, naturalmente, pero conforman la columna vertebral de mis propias aproximaciones y explican, además —aunque no lo justifican— la desatención de esta tesis a la realidad de otras naciones que no pueden ser excluidas de la denominación «andino».

Así, pues, esta investigación no sólo aborda el problema del abigarramiento como suelo histórico de toda política hegemónica en el espacio andino, sino que lo hace tomando como referentes a dos de los autores más significativos del marxismo latinoamericano: José Carlos Mariátegui y René Zavaleta Mercado. En algún sentido, no es osado afirmar que nuestra tesis doctoral versa sobre los problemas atinentes al abigarramiento y la hegemonía *a partir de y en diálogo con* Mariátegui y Zavaleta, asumiendo como punto de partida que el factor que permitió a ambos autores enriquecer el marxismo fue el diálogo permanente con otras tradiciones de pensamiento y, sobre todo, con los movimientos de acción realmente existentes en sus propios territorios. Gracias a ello, el marxismo se resignificaba como teoría abierta a la especificidad de las luchas locales y estas, a su vez, ganaban para la causa un cuerpo doctrinal lo suficientemente sólido como para ayudar a comprender las dinámicas globales en las que ellas mismas se hallaban insertas.

### **Metodología y objetivos de la investigación**

Siendo estos los *objetos* de la investigación, la metodología empleada no podía ser ajena a su carácter eminentemente procesual ni tampoco podía escapar a las especificidades locales en las que debía ser enmarcada. Así, pues, la investigación los aborda asumiendo una metodología híbrida en la que los problemas históricos y los problemas conceptuales son tratados simultáneamente, sin detenerse en consideraciones acerca de las comparticiones tradicionales de los saberes humanísticos y sociales. Por momentos, la investigación se centra en análisis textuales que, aun teniendo como objeto la historia, pretenden demarcar conceptualmente algunas categorías fundamentales para el desarrollo de nuestras tesis —es el caso notable de los cuatro primeros capítulos dedicados al estudio de la

multilinealidad histórica en los textos de Marx y de algunos destacados marxistas—; en otros casos, la narración se apoya en los resultados ofrecidos por los estudios etnográficos —esto es especialmente notable en el capítulo 5—; en otros, la aproximación está influida de manera decisiva por las aportaciones de la historiografía —los capítulos 6 y 7 se enmarcan en esta perspectiva—; mientras que en los bloques dedicados al estudio de José Carlos Mariátegui y René Zavaleta tienden a confluir todas estas perspectivas.

Llegados a este punto, tal vez convenga justificar por qué esta es una tesis de *filosofía*. Hemos partido de una concepción de la disciplina filosófica que no postula un objeto o región específica como condición o fundamento de su práctica. No existe para nosotros —y es menester confesarlo al lector— un privilegio epistemológico de la filosofía frente a los otros saberes. La filosofía es para nosotros una inquietud: inquietud por el fundamento, pero también por la superficie; por el nervio y por la piel; una forma de estar en el mundo y una práctica de la mundanidad. No sólo la verdad, también la justicia e inclusive —y esto es, a nuestro entender, lo primordial— la verdad injusta y la justicia no-verdadera. Desde esta comprensión del quehacer filosófico se desarrolla esta tesis que no es sino el testimonio de un segmento de vida dedicado a explorar las múltiples aristas de unos objetos de investigación que no se dejaban aprehender desde el abordaje característico de una filosofía entendida en un sentido canónico. Así, pues, si se puede decir que nuestra investigación es transdisciplinar, esto no obedece a ninguna moda académica, sino más bien a la imperiosa necesidad sentida por su autor como un deber inexcusable para con su objeto.

Entendemos como *objetivo general* de nuestra investigación, la explicitación de las relaciones histórico-conceptuales entre el *abigarramiento* y la *hegemonía* en la política de las dos naciones andinas que centran nuestro trabajo, Perú y Bolivia. Para referir los *objetivos específicos* de nuestra investigación, nos limitaremos a una enumeración —tal vez demasiado esquemática— de algunas de las hipótesis que deberían ser visibles en el texto: 1) la fundamentación de una comprensión multilineal y no economicista de la historia desde una perspectiva marxista; 2) la exposición de las raíces del abigarramiento por la vía de una descripción genealógica que señale la historia de encuentros y desencuentros entre lo específicamente andino, la administración colonial hispánica y la emergencia y desarrollo del capitalismo comercial a escala planetaria; 3) la explicitación de las conexiones entre el colonialismo, el abigarramiento y el carácter incompleto de las revoluciones de Independencia —fenómeno que hemos intentado pensar, siguiendo los pasos del estimulante trabajo de Benedict Anderson (1993), mediante la noción de *comunidad (in)imaginada*—que dieron lugar a las naciones andinas; 4) la presentación del pensamiento político de José Carlos Mariátegui en aras de mostrarlo como un intelectual que honró la más alta tradición del marxismo sirviéndose de ella como instrumento para la transformación de la realidad peruana, en particular, y de la realidad latinoamericana, en

general; 5) la presentación del pensamiento de René Zavaleta Mercado como intelectual creativo que, siendo el hijo pródigo de la revolución del 52', fue capaz de integrar la tradición del nacionalismo revolucionario boliviano con la del marxismo occidental, siguiendo los pasos no sólo de Karl Marx, sino también de Antonio Gramsci.

Quizás no sea impertinente, al mencionar los objetivos de nuestra investigación, explicitar cuáles *no* son los objetivos de esta. En primer lugar, este *no* es un trabajo que aspire a presentar la *actualidad* de las tesis de Marx, de Mariátegui, de Zavaleta Mercado, ni de ninguno de los autores mencionados en la bibliografía. Creemos que la actualidad de un autor debe ser medida en función de la capacidad de este para hacer frente, a través de su propuesta teórica, a los problemas políticos, sociales y económicos planteados por su propia época. Si el autor fue *actual* en su tiempo, el intérprete de hoy podrá traducir creativamente su legado como herramienta para su propio presente. En segundo lugar —y directamente relacionado con lo anterior—, este trabajo no pretende establecer un diálogo directo con los estudios poscoloniales y decoloniales que se desarrollan en nuestros días; en todo caso, si dialoga, lo hace de forma oblicua, esto es, conduciendo la exposición por los senderos recorridos por los autores trabajados y no por las estimulantes y productivas discusiones abiertas por los estudios inscritos en estas corrientes.

### La estructura del texto

La tesis que se presenta a continuación está estructurada en cuatro partes subdivididas, a su vez, en capítulos. La primera parte —*De senderos que se bifurcan. La multilinealidad histórica de las formas precapitalistas*— pretende defender la plausibilidad de una interpretación histórica multilineal desde la perspectiva marxista. En esta dirección apunta el capítulo 1, donde se propone una interpretación del vínculo entre la expansión mundial del modo de producción capitalista, el colonialismo y el destino de las formaciones no capitalistas, siguiendo las distintas aproximaciones de Marx a las historias de Inglaterra, India y Rusia. El capítulo 2 funciona como una exposición instrumental de los distintos modos históricos de producción no capitalistas (la comunidad primitiva, el modo de producción antiguo, el germánico y el feudal); mientras que el capítulo 3 sirve como complemento del anterior, analizando en detalle las peculiaridades del llamado «modo de producción asiático», al tiempo que intenta presentar tres propuestas de interpretación de la categoría a partir de los trabajos de Karl Wittfogel (1966), Maurice Godelier (1972) y la obra conjunta de Barry Hindess y Paul Hirst (1979). El cuarto capítulo sirve de enlace entre las aproximaciones teórico-abstractas estudiadas en los capítulos anteriores y las tentativas de categorización de las distintas formaciones latinoamericanas, partiendo

del reconocimiento de un problema caro a la tradición marxista: la *transición*. El cometido de este capítulo es mostrar el vínculo entre las dificultades taxonómicas a la hora de clasificar las realidades latinoamericanas según las especificidades de cada uno de los modos de producción y la potencialidad de la noción zavaletiana de *abigarramiento* —ya intuida previamente por Mariátegui— como respuesta al problema de la transición sin *ad quem* que ha caracterizado históricamente a nuestro continente.

La segunda parte —*Elementos para una genealogía del abigarramiento andino. Del sistema comunal a las repúblicas independientes*— presenta algunos fragmentos históricos que aspiran a dotar al lector de herramientas para comprender el carácter procesual del abigarramiento en los países andinos. La exposición de estos «elementos» históricos, que sirven para ilustrar un amplio período de tiempo, en la escenografía de un vasto territorio y atravesado por circunstancias económicas, políticas, sociales y religiosas de toda índole, señala una dificultad que no podemos más que reconocer: el peligro de la sinécdoque. Asumimos, en consecuencia, la incompletitud —e, incluso, la arbitrariedad— de nuestra breve genealogía, pero también defendemos la opción escogida señalando que nos pareció absolutamente pertinente desarrollar una exposición que resguardara a la noción de *abigarramiento* y, muy especialmente, al proceso histórico que describe la categoría, de cualquier interpretación economicista y teleológica. Aceptamos, pues, que muchos de los aspectos desarrollados en esta segunda parte merecerían un tratamiento que las limitaciones temporales de la investigación y de conocimientos del investigador han impedido. Si se toleran estas limitaciones, se obtiene, en cambio, una visión panorámica de lo que está en juego cuando hablamos del *abigarramiento* de las naciones andinas.

Presentadas estas precauciones, pasemos a comentar brevemente el contenido de los capítulos. El capítulo 5 aspira a dar cuenta de algunas de las especificidades políticas, económicas, sociales y religiosas del mundo andino previo a la Conquista de Pizarro (1532). Destacan en este capítulo tres aspectos a los que se busca dar tratamiento: la apuesta andina —de origen preincaico— por la «complementariedad ecológica» como forma de gobernar el espacio; las particularidades políticas y económicas abiertas por el carácter transicional del Tawantinsuyu, entre las que resaltan, por un lado, la tensa coexistencia entre las estructuras de mando propias de la unidad comunitaria, el *ayllu*, y aquellas que emergieron con la expansión del Estado y, por el otro, la dualidad de la fuerza de trabajo representada fundamentalmente por dos figuras: los *mitimaes* y los *yanas*; y, finalmente, el breve esbozo de una propuesta de ontología política andina. El capítulo 6 aborda el conflictivo «encuentro» entre los dos mundos, el andino y el hispánico, e intenta mostrar las consecuencias políticas y económicas de la existencia simultánea de cuatro ordenaciones que confluyeron en los Andes: los principios comunitarios del *ayllu* andino, las rupturas desencadenadas por la expansión del Estado incaico, la tentativa —fallida— de trasplantar las estructuras administrativas y productivas castellanas

y, finalmente, la emergencia del capitalismo comercial que recibió, con la colonización americana, su impulso definitivo. El capítulo 7, por su parte, presenta una serie de fragmentos que pretenden, por un lado, problematizar las relaciones entre el marxismo y la cuestión nacional —de especial relevancia nos parece la exposición de la discusión (diferida) entre José Aricó y Álvaro García Linera en torno a las interpretaciones marxianas de las construcciones nacionales latinoamericanas—; y, por otro lado, presentar discusiones que tuvieron lugar en el momento mismo en el que estaba teniendo lugar el proceso de las independencias —en este marco se inscribe el inciso titulado *La querrela del significante: entre la nación y la patria*—; finalmente, ofrecemos una evaluación crítica de los procesos descritos, partiendo de las nociones de *revolución pasiva*, tal y como la concibiera Antonio Gramsci, y de *nacionalismo oficial* elaborada por Benedict Anderson, para proponer una vía interpretativa de las construcciones nacionales andinas —a partir y más allá de Zavaleta— desde la afirmación del abigarramiento como *proyecto* político de las oligarquías criollas.

La tercera parte — *Lo nacional-comunitario. José Carlos Mariátegui y la reelaboración socialista de la peruanidad*— desplaza el eje de la discusión desde los problemas derivados del abigarramiento, tal y como fueron estudiados en los capítulos anteriores, hacia los problemas derivados del programa hegemónico que los trabajos de José Carlos Mariátegui apuntalan. En líneas generales, los tres capítulos dedicados al estudio de la obra del pensador peruano intentan mostrarlo como un marxista «convicto y confeso», según sus propias palabras, pero también como un intelectual y político que se preocupó intensamente por hacer dialogar su marxismo con las corrientes intelectuales de la época, tanto las que germinaban en los foros europeos, como las que estaban germinando en la sierra peruana. Desde esta perspectiva, el capítulo 8 despliega una serie de consideraciones en torno al marxismo de Mariátegui, ocupándose especialmente por resignificar el papel del intelectual y el rol del propio marxismo entendido por el pensador peruano, además de como crítica de la economía política, como «evangelio» y como «método de movimiento de masas». Finalmente, proponemos una interpretación de este marxismo como una síntesis de teoría y praxis capaz de integrar, sin reduccionismos, la dimensión material con la dimensión espiritual de las luchas que libran los hombres y mujeres de carne y hueso.

El capítulo 9 tiene por cometido ilustrar las esperanzas depositadas por Mariátegui en el *indio* como sujeto político y, a su vez, indicar las vías trazadas por este para la construcción de un «socialismo indigenista» o un «indigenismo socialista». Creemos que en este capítulo, el texto dialoga, a través de nuestras aproximaciones a las tesis de Mariátegui, con los capítulos que conforman las dos primeras partes: así, por ejemplo, en el primer apartado, donde se expone un esquemático bosquejo del *diálogo* entablado por Mariátegui con dos de sus *precursores*, Bartolomé de Las Casas y Manuel González Prada, es evidente el contrapunto con los pasajes dedicados al período colonial y al de la emergencia de los Estados nacionales andinos; en el segundo apartado, por su parte, el texto retoma la noción de

transición sin *ad quem* —analizada en el capítulo 4— y señala las limitaciones y potencialidades que se derivan de ella; el tercer apartado, ofrece una resignificación del socialismo lo suficientemente abierta como para integrar en su seno —al menos este era el proyecto— las demandas y el horizonte de las luchas indigenistas.

El capítulo 10 se presenta como un momento en el que se encuentran el análisis textual y la dimensión proyectiva de la propuesta Mariátegui. Apenas matizando la pionera lectura de José Aricó (1988) —a quien esta tesis, por otra parte, le debe muchísimo, no sólo por sus escritos sino también por su monumental labor como editor— que veía a Mariátegui como el Gramsci latinoamericano, nosotros sugerimos que, atendiendo a su programa político, Mariátegui fue *nuestro Chernyshevski*. O dicho en otros términos, el socialismo indigenista defendido por el autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* se fundamentó en la propuesta de un desbordamiento a escala nacional de lo que García Linera (2015d) ha denominado más recientemente «forma comunidad», y ello no sólo —ni fundamentalmente— en su dimensión económico-productiva, sino también política. En buena medida, las formas comunitarias conservadas —a pesar de las repetidas embestidas coloniales y republicanas— en los *ayllus* indígenas, permitían imaginar su potencial como *ethos* alternativo capaz de hacer frente a las formas de explotación y dominación capitalistas. Esto es, en resumidas cuentas, lo que nos gustaría iluminar mediante la idea de «lo nacional-comunitario» mariateguiano.

La cuarta parte — *Lo nacional-popular. René Zavaleta Mercado y la refundación popular de la nación boliviana*— está dedicada a la exploración de algunos aspectos fundamentales de la obra del pensador boliviano René Zavaleta. Si confrontamos los trabajos de Zavaleta con los de Mariátegui, podríamos decir que los trabajos del primero reflejan una continuidad de algunas de las problemáticas planteadas por este último, pero también algunas rupturas provocadas por la emergencia de un nuevo tiempo económico y político —no sólo en la región andina, sino a nivel global— y, al mismo tiempo, por adquisiciones teóricas disponibles en la época en que vivió el boliviano y que no estuvieron al alcance del peruano. Probablemente, una de las ventajas comparativas más decisivas con la que pudo contar Zavaleta y no así Mariátegui, fue la publicación de la obra de Antonio Gramsci, que sería fundamental en el propio perfil marxista del autor de *Lo nacional-popular en Bolivia*.

Desde esta perspectiva, el capítulo 11 pretende demarcar una serie de elementos que —entendemos— configuran aspectos fundamentales de la apropiación que Zavaleta hace del marxismo. En efecto, en el primer apartado intentaremos analizar la afirmación zavaletiana de que el marxismo no es sino «la utilización científica del horizonte de visibilidad dado por el modo de producción capitalista» explotado por los trabajadores productivos (1975/2009a, p. 69), teniendo como objetivo la evaluación de cómo ha de ser la teoría allí donde el modo de producción capitalista y la forma del valor

concomitante, no se han desplegado y, por tanto, donde no se ha abierto aún ese horizonte de visibilidad conquistado científicamente por el marxismo. Este es, en definitiva, el problema gnoseológico de las «sociedades atrasadas». Los otros dos apartados del capítulo intentan presentar las tesis zavaletianas sobre el lugar específico de la política y cuál es su vínculo con la estructura económica —el estudio de las nociones de *correspondencia diferida* y *óptimo social* apuntan en esta dirección—, así como la relevancia de las *crisis* y los *momentos constitutivos* a la hora de pensar el consenso entre dirigentes y dirigidos puesto en juego en toda dominación hegemónica.

El capítulo 12 centra su atención en los problemas que la coyuntura histórica le planteó al proletariado boliviano a partir del acontecimiento decisivo de la Revolución del 52'. El primer apartado pone el foco en algunos dilemas tácticos y estratégicos suscitados a partir de la caída del histórico régimen oligárquico que había gobernado Bolivia hasta la fecha: *de la mina al Estado y del Estado a la mina* señala esa tensión de carácter económico, político e ideológico que marcaría la tensa relación de *internidad* y *externidad* del proletariado boliviano con respecto al llamado *Estado del 52'*. El segundo apartado de este capítulo se centra en el problema de la *dualidad de poderes* estudiado por Zavaleta en *El poder dual en América Latina*, en diálogo directo con las elaboraciones de Lenin y Trotsky en torno a la cuestión, pero aplicadas a las realidades políticas latinoamericanas (en el libro de Zavaleta, al caso boliviano y al chileno). En definitiva, se trata de pensar las vías de constitución de un poder de los trabajadores en condiciones que podrían considerarse de rezago histórico, si se atienden las prescripciones ofrecidas por los manuales reduccionistas de la revolución proletaria. El tercer y último apartado funciona como enlace con el siguiente capítulo e intenta elucidar el papel central que ocupan las nociones zavaletianas de *irradiación* y de *acumulación en el seno de la clase* a la hora de pensar el encuentro entre las razones clasistas y las demandas populares en el nuevo escenario del movimiento nacional-popular boliviano.

El capítulo 13 funciona como el puerto final en el que confluyen muchas de las cuestiones trabajadas en los pasajes precedentes. El objetivo de este capítulo es doble: mostrar, por un lado, la configuración histórica de lo nacional-popular en Bolivia y los problemas teóricos y prácticos que hubieron de enfrentar las masas y, por otro lado, ofrecer algunas notas mínimas para un programa que sitúe la política «a la altura de la historia» de los movimientos populares andinos. Defendemos, siguiendo al último período de producción teórica de René Zavaleta, que el nuevo horizonte de la revolución pasa por una reconceptualización de la democracia que la entienda como forma de expresión de la autodeterminación de las masas.

Para finalizar esta introducción/invitación al texto, quisiera recordar algunas palabras empleadas por Marcel Mauss en las conclusiones de su célebre *Ensayo sobre el don*. Allí, Mauss

confesaba al lector que con su investigación había intentado plantear algunas cuestiones a los historiadores y a los etnógrafos, cuestiones que tan sólo eran unas «propuestas de objetos de investigación más que la resolución de un problema y una respuesta definitiva» (2010, p. 251). Siguiendo los recaudos tomados por el antropólogo francés, nosotros nos daremos por satisfechos con nuestra tesis si logramos, a través de ella, proponer una serie de objetos de investigación y ofrecer este texto como el testimonio germinal de un proyecto mucho más vasto. No nos duele reconocer que el objeto de la investigación ha superado las posibilidades del investigador. Confiamos al tiempo y a las aportaciones de otros intelectuales la continuidad de este proyecto.



## Primera Parte

# DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN

La multilinealidad histórica de las formas precapitalistas

*Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado*

***El 18 Brumario de Luis Bonaparte***

**KARL MARX**

# 1. LA HISTORIA Y SUS ESPEJOS

## EL LUGAR DE INGLATERRA, INDIA Y RUSIA EN EL PENSAMIENTO DE MARX

*Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai  
per una selva oscura / ché la diritta via era smarrita...*

*Commedia, Dante*

La *historia*, objeto inaprehensible en torno al cual orbitan todas las historias y cuya *naturaleza* nunca se desvela como unidad transparente al observador. Naturaleza e historia, como espacio y tiempo, metáforas correlativas que permiten hablar de una en la lengua de la otra, disipando en apariencia su inefabilidad, pero no haciendo más que hundirnos en ese laberinto alegórico al que estamos condenados. Y, sin embargo, no nos resta más que aceptar la tragedia y cuestionarnos sobre esa historia, aún a sabiendas de que la indagación nos obliga a una travesía por un desierto de espejos, donde la luz cegadora del objeto impenetrable se refleja entre las variadas ondas que la arena dibuja imitando los angustiosos pasos del sediento caminante.

Tal vez la *hybris* darwinista que invadió la filosofía política de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, responde a esta desesperada búsqueda de una salida clara y distinta. La noción de *origen* como fundamento infundado y el esquema evolutivo que hacía avanzar la historia desde lo elemental hacia lo complejo, parecieron ser herramientas que, abstraídas de su originario ámbito biológico, podían ser de utilidad para pensar la dinámica de las sociedades no-europeas recientemente descubiertas. Las informaciones provenientes de una incipiente antropología, apéndice humanista de las expediciones imperialistas a las colonias, la sustitución de la física por la biología como paradigma capaz de irradiar sus efectos epistémicos hacia las ciencias sociales y la resignificación psicoanalítica de las aproximaciones etnológicas, crearon la espesa solución en la que se empaparían también, como hijos de su tiempo, algunos insignes representantes del materialismo histórico.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Si hablamos de representantes del materialismo histórico y no del propio Marx es porque entendemos que este, a pesar de haber hecho uso de algunas metáforas evolucionistas, no importó el esquema diacrónico del darwinismo —o de su vulgata— en su vasto proyecto de crítica de la economía política. Sobre la opinión de Marx sobre Darwin y *El origen de las especies*, nos inclinamos por hacer nuestro el argumento de Sayer y Corrigan cuando defienden que: «Marx consideró *El origen de las especies* como un libro que "apoya la lucha de clases en la historia desde el punto de vista de la ciencia natural". Pero que [...] *El Capital* y otras obras del Marx "maduro" descansan sobre un núcleo esencial de evolucionismo en cualquier sentido más fuerte que éste, es ya una cuestión más difícil. Para empezar, es importante señalar que Darwin (el único evolucionista para el cual Marx tuvo tiempo; su opinión sobre Comte era impublicable) no creía en realidad en "un desarrollo necesario a través de etapas preestablecidas". En la teoría de Darwin, las especies sobreviven porque han adquirido características que las capacitan para adaptarse al entorno; no adquieren esas características con el objetivo de adaptarse. Las mutaciones importantes son fortuitas, no preordenadas; no hay ninguna necesidad implícita. Esto tiene importancia aquí porque Marx elogiaba el libro de Darwin precisamente porque "asesta un golpe de muerte a la teleología en las ciencias naturales". Esto forma parte de una

Es por esta razón que resulta inevitable desandar esa travesía desértica repleta de espejos, en lugar de entregarnos a la tentación de buscar caminos que desemboquen en la salida al laberinto. Es necesario, pues, repensar a la luz de los textos de Marx y de algunos de sus lúcidos comentaristas, si el materialismo histórico debe ser concebido como una filosofía de la historia que, a diferencia de las filosofías predecesoras, habría sustituido el progresivo despliegue de la *idea* por una línea evolutiva que hallara su campo de acción en el conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. O si, por el contrario, el materialismo histórico vino a sepultar toda inercia teleológica y, en consecuencia, para todo aquel que pretenda estudiar seriamente la historia no existiría más alternativa que la de huir de cualquier conato restitutivo de los paraísos perdidos en el *como si* de los variopintos reinos de Dios en la tierra.

En este capítulo quisiéramos aproximarnos a esta problemática relación del marxismo con la historia, a partir del tropo de los *espejos* que, más que reflejar un sendero, refractarán una huella que deberíamos tener en cuenta para pensar nuestro presente latinoamericano. El *espejo inglés* es el primer punto crítico sobre el que indagaremos: el cometido en este apartado será el de revisar el significado del significante *Inglaterra* en la exposición de *El capital*; esto es, preguntarnos si la línea de evolución histórica inglesa, descrita detalladamente en la obra magna de Marx, traza una *verace via* —en el sentido dado por Dante— por la que todos los países, más tarde o más temprano, están condenados a discurrir, o si, por el contrario, no es más que un camino contingente entre otros muchos factibles. El *espejo indio* será el segundo puerto en esta navegación: aquí lo que nos interesará es discutir las posiciones de Marx sobre el encuentro entre la potencia imperial y la región colonizada por esta; encuentro que, al mismo tiempo, supone la intersección entre dos modos de producción: el denominado «asiático» y el capitalista. Lo que el caso indio nos muestra es la tensión inestable del suelo sobre el que se asentaron las posiciones del propio Marx: entre un colonialismo desprejuiciado, característico de los liberales del siglo XIX, y un utopismo que, en nombre de las purezas primigenias, enarbolaron la bandera de la conservación intocada de las esencias y, con ellas, de la miseria generalizada. Finalmente, el *espejo ruso* será el tercer y último momento de nuestro abordaje. Aquí el Marx maduro se ve obligado a visitar su obra para disipar malentendidos y, especialmente, para que su labor intelectual no se antepusiera como obstáculo a las luchas que estaban teniendo lugar en aquel momento en Rusia. Incitado por la famosa carta de la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, Marx ofreció algunas aclaraciones fundamentales sobre su posición en relación con el problema de la evolución

---

prolongada hostilidad de Marx hacia las explicaciones teleológicas de la historia, que puede rastrearse, como mínimo, en el texto que proclamó por primera vez los fundamentos del materialismo histórico, *La ideología alemana* de 1845-1846» (Sayer y Corrigan, 1990, pp. 102-103). Y, en otro pasaje posterior, los autores agregan: «en la escasa medida en la que estuvieron presentes, los "arquetipos" evolucionistas sirvieron a Marx como escauetos aparatos para presentar conclusiones y no como herramientas esenciales o premisas de análisis» (Ibid., p. 105). A propósito de las relaciones de Marx con los principios evolucionistas, en especial, en lo que atañe a los últimos años de su vida, véase Musto (2020), pp. 44-45.

histórica de los distintos pueblos del mundo. Estas aclaraciones, lamentablemente, pasaron totalmente inadvertidas para una parte significativa de los marxistas latinoamericanos del siglo XX.

### 1.1. El espejo inglés

#### ¿La *verace via* hacia una historia universal capitalista?

Inglaterra fue, sin lugar a dudas, el lugar donde el modo de producción capitalista tomó sus rasgos más nítidos. Estos rasgos, que con la expansión imperialista y la extensión casi ilimitada del mercado mundial parecieron construir la matriz global del desarrollo productivo señalan, como si de un círculo vicioso se tratase,<sup>5</sup> el alcance semántico del significante «Inglaterra» en el seno del marxismo. Ahora bien, ¿en qué sentido debe interpretarse el lugar paradigmático que tiene la historia económica y social inglesa en *El Capital*? Empecemos leyendo las palabras del propio Marx en el Prólogo a la Primera edición alemana de *El Capital*:

El físico observa los procesos naturales allí donde se presentan en la forma más nítida y menos oscurecidos por influjos perturbadores, o bien, cuando es posible, efectúa experimentos en condiciones que aseguren el transcurso incontaminado del proceso. Lo que he de investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él

---

<sup>5</sup> Esta *circularidad* que amenaza a toda explicación que aspire a dar cuenta de la relación entre, por un lado, la *lógica* del capital y, por otro, el desarrollo *histórico* del capitalismo en Inglaterra no sólo se hace presente cuando se intenta hacer pasar una *historia* (concreta y contingente) por una encarnación de la *lógica* (abstracta y tendencialmente universal), sino también cuando se atribuye al capitalismo inglés un desarrollo anómalo o «bastardo» debido a su innegable componente rural. Esto ha sido magistralmente denunciado por Meiksins Wood en su sobresaliente ensayo, *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno*, donde puede leerse: «Pese a que Inglaterra fue el primer sistema capitalista del planeta, la cultura occidental ha producido una imagen dominante del capitalismo a la que la experiencia inglesa no se ajusta de forma adecuada, la imagen de que el *auténtico* capitalismo es un fenómeno esencialmente urbano y que el *auténtico* capitalista es de origen mercader, un *burgués*. En la medida en que en Inglaterra la economía capitalista se originó en las zonas rurales, dominadas por una aristocracia terrateniente, este capitalismo es, al menos según algunas de las versiones del modelo dominante, un capitalismo imperfecto, inmaduro, insuficientemente moderno y, por encima de todo, peculiar; una especie de «capitalismo bastardo», con un Estado premoderno e ideologías gobernantes anticuadas. Puede que Inglaterra haya sido el primer caso de capitalismo, e incluso el primer caso de capitalismo *industrial*, pero alcanzó su destino mediante un rodeo, casi por error, de una forma constitucionalmente débil y aquejado de mala salud [...] Este modelo implica que hay un curso *natural* del desarrollo capitalista que tiene poco que ver con el proceso *histórico* real que produjo el primer y más refinado sistema capitalista y probablemente implica también que la evolución del capitalismo era inevitable, pese a que cuando surgió lo hiciese en un momento equivocado y en un lugar equivocado. No es difícil observar cómo este tipo de acercamiento puede promover un determinado modelo de razonamiento circular. Por ejemplo, en tanto la economía burguesa inglesa no se desarrolló según el modelo burgués, su debilidad y sus fallos deben deberse a su desarrollo anormal. Supongamos, no obstante, que rompemos con esta circularidad, con esta petición de principio, comenzando simplemente por tomar como punto de partida el hecho de que la economía capitalista no se desarrolló en una sociedad más «moderna» o más «burguesa» con anterioridad a que el capitalismo inglés hubiese impuesto sus propias prioridades económicas y geopolíticas a sus principales rivales. *Nunca antes y en ningún otro lugar*. ¿Puede que los mismos símbolos que ahistóricamente han sido definidos como las marcas del capitalismo moderno acaben siendo, por el contrario, los indicadores de su ausencia? ¿Puede ser que la ausencia de dichas señales indiquen la presencia del capitalismo? ¿Y qué nos diría esto acerca de la naturaleza del capitalismo? ¿Puede que esto signifique, entre otras cosas, que las debilidades de la economía británica no suponen tanto los síntomas de un desarrollo paralizado o desviado sino las contradicciones del sistema capitalista en sí mismo?» (Meiksins Wood, 2018, pp. 17-19).

correspondientes. La sede clásica de ese modo de producción es, hasta hoy, Inglaterra. Es éste el motivo por el cual, al desarrollar mi teoría, me sirvo de ese país como principal fuente de ejemplos. (Marx, 2008-09, I-1, pp. 6-7)

El fragmento precedente es lo suficientemente contundente como para no requerir paráfrasis alguna, sin embargo, su relevancia nos invita a detenernos en él. En primer lugar, el símil con la labor del físico deja entrever cómo Marx entendía su propio trabajo histórico-crítico: así como el físico observa los procesos naturales donde se encuentran en *la forma más nítida y menos oscurecidos por influjos perturbadores*, Marx se serviría del ejemplo de Inglaterra entendiéndolo como la «sede clásica» en la que este *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él asociadas, se presentan más nítida y menos oscurecida por influjos perturbadores. Esta percepción del trabajo intelectual que Marx ofrece parece abonar la célebre comparación, acuñada por Engels, entre Marx y Lavoisier, comparación de la que se sirvió Althusser (2004, p. 165) para afirmar que Marx fue el fundador de la «ciencia de la historia».

A continuación del fragmento citado, Marx afirmaba lo siguiente:

Pero si el lector alemán se encogiera farisaicamente de hombros ante la situación de los trabajadores industriales o agrícolas ingleses, o si se consolara con la idea optimista de que en Alemania las cosas distan aún de haberse deteriorado tanto, me vería obligado a advertirle: *De te fabula narratur!* [¡A ti se refiere la historia!] En sí, y para sí, no se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad. *El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro* [el destacado es nuestro] (Ibid., p. 7)

Karl Marx, siguiendo prácticamente al pie de la letra lo expuesto por Friedrich Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* [1845],<sup>6</sup> advertía a sus lectores alemanes —que, en última instancia, somos todos nosotros, los lectores no ingleses— que no podían encogerse de hombros como espectadores desinteresados ante el nuevo paisaje de la explotación capitalista inglesa, ni hacían bien en encontrar consuelo en el hecho de que en Alemania (y en el resto del mundo) aún no se había alcanzado tal nivel de deterioro: *De te fabula narratur!*, a ti —también— se refiere la historia, condensaba en una fórmula la severa admonición marxiana.

---

<sup>6</sup> El texto de Engels, del Prefacio de la primera edición de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, reza así: «Para nosotros, los alemanes, es necesario ante todo, el conocimiento de los hechos en tal cuestión. Aunque las condiciones del proletariado alemán no sean tan clásicas como las inglesas, todavía tenemos como base el mismo orden social, que podrá, en breve o a la larga, ser empujado al mismo punto culminante a que ha llegado del otro lado del Mar del Norte, a menos que, a tiempo, la prudencia de la nación tome medidas que den a todo el sistema social una nueva base. Las mismas causas fundamentales que en Inglaterra han determinado la miseria y la opresión del proletariado, existen también en Alemania y deben dar con el tiempo igual fruto. Pero, entretanto, la manifiesta miseria inglesa nos ofrecerá una ocasión para comprobar nuestra miseria alemana, y una pauta para que podamos calcular su extensión y la importancia —puesta en evidencia en los desórdenes de la Silesia y Bohemia— del peligro que amenaza en esta parte la quietud de la Germania» (Engels, 1976, pp. 30-31).

Es precisamente en este segundo momento donde Inglaterra es presentada como el *espejo* en el que debían mirarse el resto de las naciones, pues Inglaterra no sería más que la manifestación más acabada del proceso de disolución de la unidad trabajador-medios de producción y su reconfiguración en una nueva síntesis social efectuada por la consolidación del modo de producción capitalista. El escenario abierto en Inglaterra es tu futuro, la distopía encarnada en una nación que es vanguardia de los tiempos modernos. Imposible encogerse de hombros, inútil consolarse, pues, como repetían aquellos ancianos del coro del *Agamenón* de Esquilo: «lo que está decretado se cumple», o como señala Marx, son las «leyes mismas, de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad. *El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro*» (id.).

La «férrea necesidad» pareciera estrechar nuestros caminos con la fuerza de una ineluctable profecía.<sup>7</sup> Mas conviene no ir demasiado deprisa cuando se pretende llegar al nervio y no limitar los exámenes al estudio de las capas epidérmicas de la realidad. Es preciso seguir presentando momentos para que este espejo inglés se vaya esclareciendo y reflejando su verdadera imagen. En este sentido, la segunda referencia que hemos escogido se encuentra en el Capítulo XXIV de *El Capital*, el de *La llamada acumulación originaria*, donde Marx defendía:

En la historia del proceso de escisión hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La *expropiación que despoja de la tierra al trabajador*, constituye el fundamento de todo el proceso. De ahí que debamos considerarla en primer término. La historia de esa expropiación adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases. Sólo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica. (Marx, 2008-09, I-3, p. 895)

La escisión de los trabajadores y sus condiciones objetivas de trabajo es la precondition que da lugar a la emergencia de ese paria desterrado del campo que deviene *trabajador libre* a merced de los propietarios de los medios de producción: este es el fundamento histórico del modo de producción capitalista, base objetiva del intercambio desigual entre el trabajador y el representante de las riquezas.

---

<sup>7</sup> En este sentido, es perfectamente atendible el argumento de Chakrabarty, quien sirviéndose de la cita precedente, señala el carácter «historicista» de la propuesta de Marx. A lo largo de nuestro trabajo, intentaremos ya no negar radicalmente la interpretación del historiador bengalí, pero sí matizar muchas de sus derivaciones, de modo que el legado del pensador renano conserve su valor como instrumento de interpretación histórico-político para nuestras sociedades no europeas. El argumento de Chakrabarty es el siguiente: «El historicismo posibilitó la dominación europea del mundo en el siglo XIX. Podría decirse, *grosso modo*, que fue una forma importante que la ideología del progreso o del “desarrollo” adoptó a partir del siglo XIX. El historicismo es lo que hizo que la modernidad o el capitalismo pareciera no simplemente global, sino más bien algo que se transformó en global a lo largo del tiempo, originándose en un sitio (Europa) y expandiéndose luego fuera de él. Esta estructura del tiempo histórico global del tipo “primero en Europa, luego en otros sitios” era historicista; diversos nacionalismos no occidentales producirían más tarde versiones locales del mismo relato, reemplazando “Europa” por algún centro construido localmente. Fue el historicismo lo que permitió a Marx afirmar que “el país industrialmente más desarrollado simplemente muestra al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”» (Chakrabarty, 2008, p. 34).

La historia de este despojo adopta diversas tonalidades en cada una de las naciones, pero sólo en Inglaterra esta expropiación se presenta en su *forma clásica*. ¿Qué quiere expresar Marx con la idea de «forma clásica» de la expropiación inglesa? ¿Es legítimo asimilar «forma clásica» a forma tendencialmente universal? Leamos este mismo pasaje, pero en su edición francesa, revisada y corregida por el propio Marx,<sup>8</sup> donde, en lugar de las tres últimas frases, aparece lo siguiente:

Sólo en Inglaterra la expropiación de los cultivadores se ha efectuado de manera radical: ese país desempeñó necesariamente en nuestro esbozo, pues, el papel principal. Pero todos los otros países de Europa Occidental recorren el mismo movimiento, aunque según el medio cambie aquél de color local, o se encierre en un ámbito más estrecho, o presente un carácter menos rotundo, o siga un orden de sucesión diferente. (2008-09, nota *f*, p. 895)

La «forma clásica» mienta la radicalidad del proceso expropiador y, al mismo tiempo, la idea de un movimiento al que parecen estar destinados todos los países de Europa occidental, ya sea aquí más intenso y rápido, allá más lento y menos extenso, acullá reproduzca un orden de sucesión diferente. Es difícil no ver en este pasaje las raíces de una teleología, una *verace via* que desembocaría irremediabilmente en una historia universal del modo de producción capitalista.

Nuestra interpretación —aun reconociendo el angosto resquicio que las metáforas marxianas parecen concedernos— estará en la vereda opuesta a la de aquellos que se dejan seducir por esta apariencia determinista. Desde nuestra perspectiva, el rol paradigmático de Inglaterra en la exposición de Marx y la pretendida unilinealidad de la historia a partir de la consagración mundial del modo de producción capitalista, deben ser iluminados a partir de otro fragmento, ahora de *La ideología alemana*, donde aparecía desarrollada de manera explícita la conexión entre la universalidad histórica y el modo de producción capitalista. Leamos el referido pasaje:

Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose la primitiva cerrazón de las diferentes nacionalidades destruida por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estrema toda la forma de existencia de estos reinos, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal (Marx y Engels, 2014, p. 38).

Marx y Engels conjuran en este pasaje el espectro de la historia universal ofreciéndonos una *ratio* alternativa: la extensión creciente del *mercado mundial* acarrea la imposición del modo de

---

<sup>8</sup> Haruki Wada, en su exhaustivo trabajo *Marx y la Rusia revolucionaria*, ha llamado la atención sobre la importancia de esta corrección de la edición francesa respecto a la alemana: «Una implicación obvia de esta corrección es que la forma inglesa de expropiación de los campesinos es aplicable sólo a Europa occidental o, para decirlo de otra forma, que Europa oriental y Rusia pueden seguir una vía completamente diferente de evolución. A partir de entonces, Marx citaba sólo la edición francesa cuando se refería al pasaje anteriormente citado» (1990, p. 71).

producción capitalista sobre el resto de los modos de producción preexistentes, disolviéndolos o supeditándolos a su propio movimiento. Esta unificación forzosa introduce una tendencia homogeneizante a los despliegues locales y nacionales, que se ven violentamente incorporados a una dinámica exógena: la valorización del valor. De este modo, lo que anteriormente aparecía como el resultado natural de un despliegue procesual, se presenta ahora dejando al descubierto sus hilos: lo *universal* de la historia no está ya en el origen, sino que es lo originado por la necesidad interna del modo de producción capitalista. El mercado mundial, en cuanto instancia necesaria del movimiento acumulativo de valorización, trae consigo el sometimiento de las sociedades no-capitalistas a su propio devenir. Por la potencia fagocitante del proceso, las historias locales se ven confinadas a no ser más que simples apéndices del libro de la historia universal capitalista.

La Inglaterra imperial exporta, junto a la expansión de la lengua de Shakespeare y la obediencia regia, el capitalismo a sus colonias. A partir de este momento, dichas sociedades devenidas colonias no volverán a organizarse reproduciendo su tradicional aislamiento autosuficiente, sino que pasarán a formar parte de una colosal rueda de producción y consumo (muy poco, hay que enfatizarlo) y verán sometido el principio de su movimiento económico-social a la dinámica impuesta por los intereses metropolitanos. En definitiva, Inglaterra es el espejo en el que todos los países pueden ver reflejada la imagen de su propio futuro, porque los «despejamientos» de la duquesa de Sutherland<sup>9</sup> ya no estarían delimitados por los estrechos márgenes de algún gélido condado británico, sino que se habrían de convertir en patrón universal del capitalismo, método idílico del cosmopolitismo liberal. Esto explica el sentido del citado pasaje en el que Marx indicaba que cuando «se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos reinos».

---

<sup>9</sup> Marx refiere la historia de los «despejamientos» de la duquesa de Sutherland como ejemplo de los métodos imperantes en el siglo XIX en los siguientes términos: «Esta dama, versada en economía política, apenas advino a la dignidad ducal decidió aplicar una cura económica radical y transformar en pasturas de ovejas el condado entero, cuyos habitantes ya se habían visto reducidos a 15.000 debido a procesos anteriores de índole similar. De 1814 a 1820, esos 15.000 pobladores — aproximadamente 3.000 familias— fueron sistemáticamente expulsados y desarraigados. Se destruyeron e incendiaron todas sus aldeas; todos sus campos se transformaron en praderas. Soldados británicos, a los que se les dio orden de apoyar esa empresa, vinieron a las manos con los naturales. Una anciana murió quemada entre las llamas de la cabaña que se había negado a abandonar. De esta suerte, la duquesa se apropió de 794.000 acres de tierras que desde tiempos inmemoriales pertenecían al clan. A los habitantes desalojados les asignó 6.000 acres a orillas del mar, a razón de 2 acres por familia. Esos 6.000 acres hasta el momento habían permanecido yermos, y sus propietarios no habían obtenido de ellos ingreso alguno. Movida por sus nobles sentimientos, la duquesa fue tan lejos que arrendó el acre por una renta media de 2 chelines y 6 peniques a la gente del clan, que durante siglos había vertido su sangre por la familia de la Sutherland. Todas las tierras robadas al clan fueron divididas en 29 grandes fincas arrendadas, dedicadas a la cría de ovejas; habitaba cada finca una sola familia, en su mayor parte criados ingleses de los arrendatarios. En 1825 los 15.000 gaélicos habían sido remplazados ya por 131.000 ovejas. La parte de los aborígenes arrojada a orillas del mar procuró vivir de la pesca. Se convirtieron en anfibios y vivieron, como dice un escritor inglés, a medias en tierra y a medias en el agua, no viviendo, pese a todo eso, más que a medias. Pero los bravos gaélicos debían expiar aun más acerbamente su romántica idolatría de montañeses por los “grandes hombres” del clan. El olor a pescado se elevó hasta las narices de los grandes hombres. Éstos husmearon la posibilidad de lucrar con el asunto y arrendaron la orilla del mar a los grandes comerciantes londinenses de pescado. Los gaélicos se vieron expulsados por segunda vez» (Marx, 2008-09, I-3, pp. 912-914).

La *verace via* no es el patrón inglés, sino el recurrente intento de disolución de los vínculos entre los productores directos y los medios de producción. La historia universal es el correlato del movimiento imperialista europeo; es la historia de un capital que no admite frontera, real o ficticia, que restrinja su espacio vital.<sup>10</sup> Por ello, quizás, no esté de más recordar que esa historia universal no es el origen incausado, el primer motor inmóvil que pone en movimiento los cielos, sino un producto del artificio y, por tanto, es una historia contingente, aunque su potencia devastadora tienda siempre, si no encuentra férrea oposición, a engullirlo todo y subsumirlo a su lógica. Quizás sea en este fascinante fragmento, cargado de trágica poesía, donde Marx exprese de forma más categórica la verdad de esta máxima histórica:

*Tante molis erat* [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las “*leyes naturales eternas*” que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en capital, y en el polo opuesto la masa del pueblo en *asalariados*, en “*pobres laboriosos*” libres, ese *producto artificial de la historia moderna*. Si el dinero, como dice Augier, “viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla”, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies (Ibid., p. 950).

Llegados a este punto, estamos en condiciones de intentar responder a la pregunta que nos planteábamos inicialmente: ¿qué significación tiene la historia de Inglaterra en la exposición de *El capital*? y, en relación con ella, ¿cómo debe entenderse la dinámica abstracta del capital en relación con las concretas historias locales de aquellos países donde este modo de producción aún no ha consolidado su lógica? Estamos de acuerdo con Maurice Godelier, cuando sostiene que «*El Capital* no es la historia real, concreta, de tal o cual nación capitalista, sino el estudio de la estructura que las caracteriza como “capitalistas”, abstracción hecha de la infinita variedad de las realidades nacionales» (Godelier, 1972, p. 16). Por esta razón, Inglaterra funciona como «modelo», esto es, no como el sendero que nos conduce inexorablemente al capitalismo, sino como la huella de una pisada que se agiganta y que necesita ser bien comprendida para ser neutralizada por la vía de la lucha social. Al mismo tiempo, la resistencia colectiva corre el riesgo de convertirse en una tarea absolutamente estéril si no lleva a cabo una lectura rigurosa de lo que fue aquel despojo originario, raíz de toda la acumulación primitiva, que Inglaterra reflejó con inusitado fulgor.

---

<sup>10</sup> José Carlos Mariátegui, en su artículo *H.G. Wells y el fascismo*, advertía —con ironía— acerca de la relación entre la perspectiva evolucionista de la historia y el espíritu asociado con la expansión imperial británica: «La historia y la sociología, en concepto de un inglés, no tiene casi otro objeto que el de demostrar cómo todo el progreso humano culmina en el Imperio Británico y como la evolución de la especie culmina en el inglés [...] el evolucionismo, en todos sus planos, se precisa cada día más claramente como un producto típico de la mentalidad británica. Todas las tesis evolucionistas tienden a probar fundamentalmente que el futuro humano será una continuación de la historia inglesa, que corona el esfuerzo de todas las razas y todas las culturas» (Mariátegui, 1970, pp. 176-177).

El *modelo*, por tanto, debe ser reevaluado partiendo de un método de verificación de los conceptos generales y abstractos, en el sentido en el que Marx lo explicita en el Tomo III de *El capital*: «siempre se presupone que las condiciones reales corresponden a su concepto o, lo que es lo mismo, sólo se presentan las condiciones reales en la medida en que expresen su propio tipo general» (Marx, 2008-09, III-6, p. 180). Inglaterra es modelo y, al mismo tiempo, lugar de corroboración de las hipótesis acerca de la dinámica histórica del capital. Por esta razón, para entender los conceptos generales de la teoría marxiana, es preciso concebirlos, no como esquemas canónicos, sino como medios para el estudio de las formaciones sociales concretas.

El análisis histórico de la acumulación primitiva realizado por Marx sobre la base del ejemplo inglés pone de manifiesto no ya la univocidad del proceso histórico a través del cual fueron puestos a disposición los elementos del modo de producción capitalista, sino la multiplicidad de vías históricas a través de las cuales se puede llegar a esta nueva estructura. Historia multilineal y no teleológica que es perfectamente compatible con ese *trope* del espejo inglés que refleja el futuro de las naciones, pues, como señalan Sayer y Corrigan, la única necesidad férrea «es la de "las leyes naturales de la producción capitalista" que siguen su camino cuando ésta última se presenta. Y las únicas "fases de desarrollo" a las que se refiere son las de "la sociedad moderna", es decir, el capitalismo mismo». Y concluían: «nada de lo dicho aquí se refiere al tema completamente diferente de si el capitalismo es una etapa necesaria del desarrollo histórico por el cual deberán pasar todas las sociedades, o si existen realmente tales etapas necesarias en la historia» (1990, p. 104).

No una *verace via* de evolución de las sociedades, por tanto, sino senderos diversos que tienden a converger por la vía de los *métodos idílicos* del capital en su dinámica expansiva. No una sentencia de muerte, sino una advertencia performativa: *De te fabula narratur!*, no te encojas de hombros ante la situación de los trabajadores que padecen más allá de tus fronteras, ni te vanaglories de que el huracán disolvente no haya barrido aún tu aldea: Inglaterra es el espejo que refleja tu imagen *si* no se crean las condiciones que permitan enfrentar su potencia destructora. No una filosofía de la historia, sino una genealogía histórico-crítica del modo de producción capitalista, donde el espejo inglés refleja la imagen de una inercia y, al mismo tiempo, las vías para su superación. Así, al menos, interpretamos la afirmación de los *Grundrisse*, en la que Marx argüía que, gracias al mercado mundial, «el nexo del individuo con el conjunto, pero al mismo tiempo también la independencia de este nexo respecto de los propios individuos, se han desarrollado a un nivel tal que su formación contiene ya simultáneamente la condición para su superación» (Marx, 2007, I, p. 89).

## 1.2. El espejo indio

### ¿La colonización como Purgatorio a la emancipación?

En nuestro afán por pensar la historia más allá de toda perspectiva finalista y de toda comprensión unilineal en la obra de Marx, nos encontramos ante un escollo difícil de eludir: el caso de la dominación británica en la India. Debemos tener presente, a la hora de realizar este ejercicio comparativo, que los textos sobre la India que vamos a presentar a continuación corresponden a un período significativamente anterior al de la publicación del primer tomo de *El capital* [1867], ya que fueron redactados en el año 1853, bien como correspondencia personal, bien como artículos periodísticos para el *New York Daily Tribune*. Esta brecha temporal podría invitarnos a pensar en una evolución del pensamiento de Marx en torno a la problemática de la cuestión colonial e, incluso, que este abordaje temprano adoleció de una falta de reflexión profunda acerca de lo que estaba realmente en juego en el proceso de colonización. No es del todo descartable que tengamos que admitir alguno de estos asertos, pero también resulta imprescindible visitar estas cartas y artículos periodísticos a la luz de una interpretación no evolucionista del pensamiento del propio Marx. En este sentido, la tarea fundamental consiste en analizar cuáles de los argumentos marxianos presentan continuidades y cuáles de ellos son marginados y reemplazados por una interpretación más compleja y rigurosa a lo largo de la trayectoria intelectual del pensador renano.

Los primeros pasajes que estudiaremos han sido extraídos del artículo *La dominación británica en la India*, publicado por el *New York Daily Tribune*, el 25 de junio de 1853. En este texto, Marx daba cuenta de las dramáticas consecuencias que había desencadenado la presencia colonial inglesa en el territorio indio: «Inglaterra [...] destrozó todo el entramado de la sociedad india, sin haber manifestado hasta ahora el menor intento de reconstitución. Esta pérdida de su viejo mundo, sin conquistar otro nuevo, imprime un sello de abatimiento a la miseria del indio y desvincula al Indostán gobernado por los ingleses de sus viejas tradiciones y de su historia pasada» (Marx, 1972, p. 81). Sin embargo, algunas páginas más adelante, Marx argumentaba —en un texto que merece que lo reproduzcamos en extenso— lo siguiente:

Por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo uno de sus miembros va perdiendo a la vez las viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica [...] No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas

por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerlo soberano de dichas circunstancias; que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo, en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala* (Ibid., pp. 84-85).

Y, a continuación, concluía:

Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y *a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución* [el destacado es nuestro] (Ibid., p. 85).

Es un dato innegable que, como señala Marx, la penetración colonial inglesa destruyó el entramado de la sociedad india sin preocuparse en absoluto por la reconfiguración de los vínculos que había desmantelado. Sin embargo, ¿qué es lo que la colonia inglesa destruyó a su paso? Las comunidades rurales tradicionales que, en el decir de Marx, fueron la «base para el despotismo oriental». Este despotismo oriental no había hecho otra cosa que encerrar el intelecto humano dentro de sus límites más estrechos, y se había servido de esta comunidad como instrumento fundamental para implantar aquella esclavitud generalizada que —como veremos más adelante— fue una de las notas sobresalientes de la llamada «forma asiática». Es por esto que Marx concluía que, a pesar de que Inglaterra actuó «bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses», el nivel de retraso y la falta de iniciativa histórica de las poblaciones sometidas a este despotismo oriental era un espectáculo aún más trágico y alejado de la revolución *a fondo* del estado social de Asia. Luego, y a pesar de todos sus crímenes, «Inglaterra fue el *instrumento inconsciente de la historia* al realizar dicha revolución».<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Aunque no podamos detenernos a examinar sus argumentos con la profundidad que merecen, habría que tomar en consideración la interpretación dada por Edward Said en *Orientalismo* cuando, partiendo de la misma cita que hemos presentado, define las posiciones de Marx en relación con la dominación británica en la India como «románticas e incluso mesiánicas» y las incluye entre aquellas que categorizó como proyectos «orientalistas». Creemos que, aun aceptando la plausibilidad de los argumentos del pensador palestino, existen en la obra de Marx suficientes elementos que permiten diferenciarlo de los proyectos orientalistas al uso que fueron magistralmente documentados en su obra. Leamos, pues, el argumento de Said: «La cita con la que Marx apoya su argumento sobre el tormento que produce placer está sacada del *Westdtlicher Diwan* [de Goethe] y nos descubre la fuente de las concepciones que Marx tiene sobre Oriente. Son ideas románticas e incluso mesiánicas: Oriente como material humano es menos importante que como elemento de un proyecto romántico de redención. Los análisis económicos de Marx encajan perfectamente en una típica empresa orientalista, aunque sus sentimientos de humanidad y su simpatía hacia la miseria del pueblo estén claramente comprometidas. Pero, al final, es la visión orientalista y romántica la que gana, mientras que las perspectivas teóricas socioeconómicas de Marx se sumergen en esta imagen clásica [...] La idea de regenerar un Asia fundamentalmente sin vida es puro orientalismo romántico, pero, claro, viniendo del mismo autor que no podía olvidar fácilmente el sufrimiento que implicaba, esta afirmación es inquietante. Nos obliga a plantearnos dos preguntas: primero, ¿cómo la ecuación moral que plantea Marx entre la pérdida de Asia y el gobierno colonial británico que condena, se desvía hacia la antigua desigualdad entre Este y Oeste que hemos estado subrayando? y segundo, ¿dónde está la solidaridad humana, en qué mundo de pensamiento ha desaparecido mientras la visión orientalista ocupaba su lugar?» (Said, 2008, pp. 212-214).

En una línea semejante, pero introduciendo un matiz esencial para comprender la posición de Marx, se halla el texto titulado *Futuros resultados de la dominación británica en la India*, publicado en julio de 1853. En un primer momento, Marx indicaba que Inglaterra tuvo una doble misión en la India: «destructora por un lado y regeneradora por otro»; hubo de «destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia» (Ibid., p. 100) Y más adelante añadía:

De acuerdo con la ley inmutable de la historia, los conquistadores bárbaros son conquistados por la civilización superior de los pueblos sojuzgados por ellos. [...] Los británicos destruyeron la civilización hindú al deshacer las comunidades nativas, todo lo grande y elevado de la sociedad nativa. Las páginas de la historia de la dominación inglesa en la India apenas ofrecen algo más que destrucciones. Tras los montones de ruinas a duras penas puede distinguirse su obra regeneradora. Y sin embargo, esa obra es indudable que ha comenzado (Ibid., pp. 100-101).

En el texto anterior, el de *La dominación británica en la India*, se nos decía que Inglaterra había destrozado el entramado de la sociedad india sin haber manifestado el más mínimo intento de reconstitución; en este se nos dice que, tras los montones de ruinas que el proceso colonial acumuló, se esconden los elementos de una obra regeneradora que es indudable que ha comenzado. ¿Cómo debe ser interpretado este aparente contrasentido? Desde nuestra perspectiva, la clave se puede encontrar unas páginas más adelante, en un pasaje que —si nuestra propuesta de lectura es correcta— permite trazar continuidades en el conjunto del pensamiento marxiano sobre la cuestión del encuentro del modo de producción capitalista con los no-capitalistas:

Si introducís las máquinas en el sistema de locomoción de un país que posee hierro y carbón, ya no podréis impedir que ese país fabrique dichas máquinas. No podréis mantener una red de vías férreas en un país enorme, sin organizar en él todos los procesos industriales necesarios para satisfacer las exigencias inmediatas y corrientes del ferrocarril, lo cual implicará la introducción de la maquinaria en otras ramas de la industria que no estén directamente relacionadas con el transporte ferroviario. El sistema ferroviario se convertirá por tanto en la India en un verdadero precursor de la industria moderna. [...] La industria moderna, llevada a la India por los ferrocarriles, destruirá la división hereditaria del trabajo, base de las castas hindúes, ese principal obstáculo para el progreso y el poderío de la India (Ibid., pp. 104-105).

La industria moderna acabará con el sistema de castas hindúes, lastre histórico que impidió el progreso de la India y la obligó a vivir bajo el sometimiento continuo a los designios de otras naciones. A pesar de lo que muchos apologetas de la tecnología pudieran defender, para Marx el elemento clave que permite imaginar una revolución social profunda en un país como la India no es la implantación de la producción fabril o la conexión de territorios alejados por las vías del ferrocarril —pues esto no es sino la manifestación del desarrollo de las fuerzas productivas inglesas injertadas en territorio

colonial<sup>12</sup>— sino —y esto Marx lo señala explícitamente— de la *apropiación por parte del pueblo* de ese desarrollo (Ibid., p. 105).

Otro de las cuestiones a considerar es la de si puede hablarse de una secuencia jerárquicamente determinada entre las distintas luchas populares nacionales, que vendría ordenada por el grado de intensidad de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción o, bien, si no existe tal sucesión necesaria, sino condiciones que, siendo favorables, no dejan de ser contingentes. Leamos a Marx:

Los hindúes no podrán recoger los frutos de los nuevos elementos de la sociedad, que ha sembrado entre ellos la burguesía británica, mientras en la misma Gran Bretaña las actuales clases gobernantes no sean desalojadas por el proletariado industrial, o mientras los propios hindúes no sean lo bastante fuertes para acabar de una vez y para siempre con el yugo británico. En todo caso, podemos estar seguros de ver en un futuro más o menos lejano la regeneración de este interesante y gran país (Ibid., pp. 105-106).

Aquella *advertencia* —*De te fabula narratur*— que Marx hacía a sus lectores alemanes, es renovada aquí con ricos matices. La idea de que el binomio mercado mundial-explotación colonial ha creado una historia universal no debería ser interpretada como una homogeneización de los destinos, sino más bien como la apertura a una (potencial) complementariedad de las luchas. La emancipación del pueblo indio no estaba condenada de antemano a una espera paciente supeditada a la previa liberación proletaria en Gran Bretaña —como si de aquel desgraciado Giovanni Drogo, esperando el advenimiento del ejército tártaro se tratase—; no es este el sentido que Marx da a su texto. Ese «o» disyuntivo que rezaba: «o mientras los propios hindúes no sean lo bastante fuertes para acabar de una vez y para siempre con el yugo británico», elimina —a nuestro entender— todo reduccionismo etapista y geográficamente jerarquizado. Lo único que advertía, sin ingenuidades y sin apelar a románticas utopías, es que un pueblo sometido históricamente a distintos regímenes despóticos —la colonia

---

<sup>12</sup> Aunque suponga adelantar acontecimientos que serán profundizados en un lugar posterior de nuestra investigación, nos parece pertinente presentar los argumentos de Carlos Montenegro, uno de los principales ideólogos del nacionalismo revolucionario boliviano, sobre el significado de la implantación de las vías ferroviarias en el país andino y su conexión con unos intereses colonialistas que no despreciaron en ningún caso la promiscuidad entre los métodos liberales y los feudales: «Dicha política ferroviaria es uno de tantos frutos de la promiscuidad en que el liberalismo y el feudalismo suelen convivir en los modernos estados colonos; en los cuales, aun el más evolucionado capitalismo burgués emplea los medios feudales de la explotación y del dominio sobre las riquezas y el trabajo. Los ferrocarriles tecnificaron solamente la economía colonial, acelerando el ritmo con que se vaciaba de materias primas el país, desde los tiempos prerrepúblicanos. Parece casi un símbolo el hecho de que los rieles fueran tendidos de las minas a los puertos, a lo largo de los caminos que utilizó el viejo coloniaje. Por este cauce de hierro fluyeron más caudalosos los minerales nativos hacia el mar, para enriquecer a Europa, sin que se derramara gota de su turbión fecundo sobre la geografía boliviana. Las funciones puramente extractoras del ferrocarril se oponían así a todo provecho que el país pudiera obtener del nuevo medio de transporte. Aunque una minoría ínfima de la población saborease las ventajas de este, lo cierto es que ni el suelo ni el Estado ni la colectividad las disfrutaron. Miles de indios que todavía recorren a pie las extensiones patrias hacen persistente la imagen del primitivismo y el atraso nacionales, en contraste con el correr de los trenes por las regiones mineras de Bolivia. El jadear de la locomotora entre las montañas concierta con el de los hombres que horadan las minas, la bronca sinfonía colonialista del músculo y la máquina sujetos a explotación del extranjero» (Montenegro, 2016, p. 212).

británica fue solamente un capítulo más en esta larga historia— estaba obligado a fortalecerse o a apoyarse en las luchas emancipatorias de los otros *misérables* que combatían al capital en la metrópolis para poder liberarse de su yugo.<sup>13</sup>

Como bien lo destacó Aricó, el estudio particular de los casos de la India y la China le permitieron a Marx entender el colonialismo como manifestación de las evidentes potencialidades del desarrollo económico y político burgués y, en consecuencia, de la extensión de las relaciones sociales capitalistas hacia el resto del mundo colonizado.<sup>14</sup> Esto es lo que condujo a Marx, en palabras del pensador argentino, a «dudar del triunfo de una revolución socialista en Europa mientras el movimiento de la sociedad burguesa siguiera en ascenso en el área incomparablemente mayor de los países dependientes y coloniales» (Aricó, 2009, p. 102).

En resumen, la historia universal es el resultado de la extinción del aislamiento de las historias locales y su reemplazo por una comunidad ahora global, donde sus miembros sólo tienen en común — sirviéndonos de Rancière — el «daño que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen "parte en nada"». (1996, p. 23). El colonizado, el proletario y todos aquellos que han quedado sin parte alguna en el nuevo reparto mundial, pueden desplegar su lucha en Delhi, en Newcastle, en Cochabamba, pero desde que el capitalismo universalizó nuestras historias, toda lucha local es, al mismo tiempo, acto y promesa de una lucha global. Allí, y no en los residuos ilustrados, es donde debe ser buscada la gran enseñanza que Marx nos legó a través del espejo indio.

---

<sup>13</sup> Para una interpretación contraria a la nuestra, en línea con la crítica efectuada por Dipesh Chakrabarty en *Provincializing Europe* [2000] a las posiciones marxianas sobre la dominación británica en la India, véase Galcerán (2016), pp. 126-127.

<sup>14</sup> Esta extensión de las relaciones sociales a los países colonizados no se da de forma automática, como veremos a lo largo de nuestra investigación, ni concomitantemente con la implementación del proceso productivo fabril en países atrasados. Un pintoresco pasaje de *El capital*, narra las peripecias del señor Peel que, sin lugar a dudas, no había comprendido cabalmente esta máxima: «El señor Peel —nos relata Wakefield en tono lastimero— llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de £ 50.000. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río. ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan!» (Marx, 2008, I-3, p. 957).

### 1.3. El espejo ruso

#### ¿La comuna rural como vía al comunismo?

El tercer momento de nuestra indagación es probablemente el que de forma más explícita permite captar la posición de Marx sobre el conflicto entre las tendencias dinámicas, esto es, los movimientos endógenos que se siguen de la línea de evolución propia de una formación social, y la superposición diacrónica que irrumpe como consecuencia de la colonización económica. Los pasajes a estudiar para comprender lo que hemos denominado *espejo ruso*<sup>15</sup> comprenden el período datado entre 1878, fecha en la que el pensador renano envía su carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la Patria] dando su parecer sobre la coyuntura rusa, y 1881, fecha en la que redacta los cuatro borradores de respuesta a la carta de la revolucionaria rusa Vera Zasúlich.<sup>16</sup>

Si bien los textos mencionados datan de finales de la década de 1870 y comienzos de la de 1880, Haruki Wada ha sugerido que fue a partir de 1869-1870 cuando Marx comenzó a centrar su atención en el estudio de las particularidades históricas y la potencialidad política de la comuna rural rusa y, concomitantemente, a reconsiderar el valor del movimiento *narodniki*. Esta revalorización de la situación rusa en Marx coincide con su intensivo aprendizaje autodidacta de la lengua rusa<sup>17</sup> y,

---

<sup>15</sup> Lo que nosotros denominamos «espejo ruso» coincide plenamente con lo que Teodor Shanin ha denominado «el Marx tardío y la vía rusa». En su introducción a *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (en su versión original, *Late Marx and The Russian Road*), Shanin resaltaba la importancia que tuvo el ejemplo ruso en el pensamiento de Marx, hasta el punto de que —según argumentaba— Marx creyó que debía utilizar a Rusia para elaborar el Tomo III de *El Capital*, de modo análogo a como había utilizado a Inglaterra en el Tomo I: «Puede comprenderse toda la importancia del deseo declarado de Marx de utilizar a Rusia para el Volumen III de *El Capital*, tal y como había utilizado a Inglaterra en el Volumen I. Existen concepciones claramente diferentes del marxismo, una de las cuales se ve a sí misma como una deducción consistente a partir de *El Capital*, Volumen 1, utilizando toda la evidencia empírica que tiene a mano para defender su carácter absoluto y su universalidad. El texto que sigue ayudará a transformar el comentario de Marx sobre sí mismo en 1870 —“yo no soy un marxista” — de una simple anécdota, en una revelación fundamental del propio marxismo de Marx frente al de la primera generación de intérpretes» (Shanin, 1990, p. 9).

<sup>16</sup> En relación con las peripecias de la respuesta de Marx a Zasúlich, que explican su lamentable olvido, es instructivo tomar en consideración la narración de David Riazánov: «En el verano de 1923, estando en Berlín, supe por Boris Nikolaievski que en el archivo de Axelrod se había encontrado una carta de Marx. La comparación de esta carta de Marx a Zasúlich con los borradores reveló que la redacción definitiva es la reproducción exacta de uno de los borradores, precisamente el que lleva la fecha de 8 de marzo de 1881. Sólo faltan citas de *El capital*, la dirección y la firma. [...] Así ha sucedido después. En el segundo tomo de los *Materiales para la historia del movimiento revolucionario* del archivo de Axelrod publicados en ruso, está impresa la carta de Marx en su texto original en francés (incluso en facsímil) con una introducción de Boris Nicolaievski. [...] La consecuencia es que para los editores actuales “han seguido siendo desconocidos los verdaderos motivos por los que esta carta de Marx, relacionada con una cuestión tan vivamente apasionante para uno de los círculos revolucionarios rusos, quedara totalmente olvidada”. La carta “fue tan totalmente olvidada que, por ejemplo, en la memoria de P. B. Axelrod, quien en el invierno de 1880-1881 [el período en que debió recibirse la respuesta de Marx] se hallaba en Rumania, no existía el más mínimo recuerdo de una carta recibida por V. I. Zasúlich, ni, sobre ésta, ninguna conversación ni ningún otro elemento por donde comenzar a rastrear» (Riazánov, 2015, pp. 168-169).

<sup>17</sup> En su reciente libro, *Karl Marx 1881-1883. El último viaje del moro*, el italiano Marcello Musto ha detallado la composición de la biblioteca de la casa de Marx, sita en Maitland Road Park de la ciudad de Londres y ha destacado el peso creciente que ganaron las publicaciones en cirílico en los últimos años de vida del autor de *El capital*: «La variedad de disciplinas correspondía a la diversidad de idiomas en los que los libros habían sido escritos. Los volúmenes en alemán eran igual a un tercio del total; en inglés había cerca de un cuarto y los franceses un poco inferiores a estos últimos. No faltaban tomos en otras lenguas romances como el italiano, pero, a partir de 1869, cuando comenzó a aprender ruso para poder estudiar directamente los

fundamentalmente, con el descubrimiento de los textos de Chernyshevski y la lectura de *La situación de la clase obrera en Rusia* de Flerovski (Wada, 1990, p. 64).<sup>18</sup>

Entre los textos de Marx sobre Rusia, el primer pasaje que quisiéramos considerar es el de la célebre carta de Vera Zasúlich (16 de febrero de 1881), revolucionaria rusa vinculada a la organización populista *Chernyi Peredel* [Reparto Negro], en la que le plantea a Marx, explícitamente y sin bizantinismos, las mismas problemáticas que, en otras latitudes y con otras peculiaridades, aquejaron a los revolucionarios latinoamericanos: ¿qué debemos hacer los revolucionarios rusos con la comuna rural?. He aquí un extenso fragmento de la carta de Zasúlich:

¡Honorable ciudadano! No ignora usted que su *Capital* goza de gran popularidad en Rusia [...] Pero lo que ignora usted probablemente es el papel que su *Capital* desempeña en nuestras discusiones acerca de la cuestión agraria en Rusia y de nuestra comuna rural. Sabe usted mejor que nadie cuán apremiante es esta cuestión en Rusia. [...] Sea como quiera, de usted depende en esta cuestión incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios. Una de dos: o bien esta comuna rural, libre de las exigencias desmesuradas del fisco, de los pagos a los señores de la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse en la vía socialista, o sea de organizar poco a poco su producción y su distribución de los productos sobre las bases colectivistas, en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión de la comuna y a su desarrollo. O si, por el contrario, la comuna está destinada a perecer no queda al socialista, como tal, sino ponerse a hacer cálculos, más o menos mal fundados, para averiguar dentro de cuántos decenios pasará la tierra del campesino ruso de las manos de éste a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental. Entonces deberán hacer su propaganda tan sólo entre los trabajadores de las ciudades, quienes continuamente se verán anegados en la masa de los campesinos que, a consecuencia de la disolución de la comuna, se encontrarán en la calle, en las grandes ciudades, buscando un salario (Zasúlich, 2015, pp. 175-176).

El planteamiento de Vera Zasúlich es suficientemente claro: o apoyarse en la comuna rural rusa para un proyecto revolucionario capaz de integrarla en un proyecto socialista; o apoyar su disolución, esperar a que el capitalismo industrial se desarrollase en Rusia de modo semejante a cómo lo había hecho en Europa occidental y, en consecuencia, confiar a la formación revolucionaria de los obreros urbanos la revolución futura. Los pálidos reflejos de los otros espejos estudiados —el inglés y el indio— vuelven a interpelarnos: o esperar que el desarrollo de las fuerzas productivas radicalicen la pauperización del proletariado, y no sólo de la fracción urbana, sino también de un trabajador rural que se viera sometido a condiciones análogas por causa de la creciente industrialización del campo; o bien,

---

libros que describían las transformaciones en curso en aquel país, aquellos en cirílico se convirtieron en pocos años en una cantidad considerable» (Musto, 2020, p. 21).

<sup>18</sup> Si aceptamos la cronología de Derek Sayer en *Marx después de El Capital: Una nota biográfica (1867-1883)*, la primera toma de contacto de Marx con la obra de Chernyshevski tiene lugar en noviembre de 1867, gracias a la mediación de Borkheim. Su acercamiento a la obra de Flerovski tendría que esperar hasta octubre de 1869, momento en el que Danielson le remite *La situación de la clase obrera en Rusia*, aunque recién comenzaría su lectura en febrero de 1870. La impresión de esta obra en Marx es tal que, en carta a Engels, llega a reconocer: «En todo caso, es el libro más importante que ha aparecido después de tu *Situación de la clase obrera*» (citado en Sayer, 1990, p. 189).

potenciar los elementos aún no disueltos por los *métodos idílicos* del capitalismo —en este caso, la comuna rural rusa— y tomarlos como base sobre la cual construir la sociedad comunista futura.<sup>19</sup>

Entre los papeles de Marx se han encontrado cuatro borradores preparatorios de los que podemos extraer, sin mayor dificultad, su posición respecto a los problemas que le fueron planteados.

El primer argumento ofrecido por Marx respecto a la supuesta «fatalidad histórica» que abocaría a Rusia al capitalismo siguiendo la vía occidental, es que ese desarrollo específico ha tenido lugar —de forma paradigmática en el caso de Inglaterra— mediante un largo proceso de expropiación de los cultivadores de sus condiciones objetivas, proceso que implicó la sustitución de la *pequeña propiedad privada basada en el trabajo personal* por la *propiedad privada capitalista*. Pero el caso ruso presenta una indiscutible excepcionalidad respecto a los ejemplos extraídos de la historia inglesa: «Tenemos la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*; (el movimiento occidental). La tierra en manos de los campesinos rusos nunca fue su propiedad privada, ¿cómo entonces podría aplicársele esta explicación?» (Marx, 1881/2015b, p. 177).

Este argumento está íntimamente vinculado con lo que Marx denomina el «dualismo inherente a la comuna agrícola», esto es, la coexistencia de la propiedad común y la casa privada (cultivo parcelario y apropiación privada del producto). La historia marca que este dualismo ha actuado frecuentemente como la causa de la descomposición de la comuna por la vía de la acumulación de riqueza (en animales, mobiliario, etc.) y el rol decisivo que dicha acumulación va adquiriendo en los procesos productivos agrícolas. Es evidente que, si el dualismo de la comuna rusa se resolviera por la extensión de su polo *privado*, la igualdad económica y social que lo *común* garantiza se disolvería y la propiedad privada de los medios de producción se convertiría en una realidad inapelable. Ahora bien, se preguntaba Marx:

¿Quiere esto decir que en todas las circunstancias «y en todos los medios históricos» el desarrollo de la “comuna agrícola” deba seguir este camino? En absoluto. Su forma constitutiva admite esta alternativa: o el elemento de propiedad privada que implica triunfará del elemento colectivo, o éste

---

<sup>19</sup> Si bien la historia del movimiento revolucionario ruso y su recurrente discusión en torno al futuro de la comuna rural en la proyectada sociedad socialista escapa a los límites de nuestra investigación, nos gustaría señalar que en Pável Péstel (1793-1826), uno de los principales ideólogos de la Revuelta Decembrista, puede encontrarse ya el planteamiento, tal y como nos descubre Franco Venturi, en su fundamental trabajo *El populismo ruso*: «El temor de crear un peonaje agrícola y un proletariado les hizo descartar [a los decembristas] una liberación de los siervos “sin tierra”, les hizo rechazar el ejemplo inglés. Tampoco les pareció la solución mejor una pura y simple distribución de las parcelas en propiedad, según el precedente francés. ¿Acaso no conducía también, en un período de tiempo relativamente breve, a la creación de un peonaje? Recurrieron, por tanto, con frecuencia a la idea de la *obshina*, remitiéndose a ella como a una garantía de estabilidad, de seguridad. [...] El propio Pestel hablaba, en una versión francesa de la *Ley rusa*, de un “*principe de solidariété*” que animaría las comunidades agrícolas. Entre los decembristas, las comunidades agrarias empezaban a adquirir un significado distinto. Continuarían existiendo incluso tras la abolición de las relaciones de servidumbre. El “*principe de solidariété*” que Pestel veía encarnado en ellas evitaría en Rusia los males que Sismondi les había enseñado a ver en Europa occidental. La *obshina* no aparecía sólo como una tradición rusa, sino como una respuesta a la experiencia ya realizada en Occidente. Pestel no sólo aceptaba las críticas de Sismondi a la sociedad surgida de la Revolución francesa y la revolución industrial, sino que intentaba responder con un proyecto que tiene ya un carácter socialista» (Venturi, 1975, pp. 105-106).

triunfará de aquél. Todo depende de su medio histórico, de dónde se encuentre... Estas dos soluciones son posibles *a priori*, mas para la una o para la otra es evidente que se requieren medios históricos completamente diferentes (Ibid., p. 182).

Pasemos a analizar otro de los malentendidos que Marx intenta disipar: el de la pretendida ley general e inexorable del desarrollo capitalista por el cual, todos los países, sin importar cuáles fueran las condiciones previas, estarían condenados a reproducir el movimiento que tuvo en Inglaterra su forma más radical de desenvolvimiento. Si la propiedad común había desaparecido como consecuencia del progreso social en todas partes, si el movimiento propio del modo de producción capitalista era un fenómeno de tal naturaleza que fagocitaba todas las formas productivas que se le interpusiesen en su camino, ¿por qué razón esto no habría de ocurrir también en Rusia? Esta es la respuesta ofrecida por Marx: «porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional». Y agregaba a continuación: «es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse [de] todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias «terribles» espantosas» (Ibid., p. 178).

Este es, sin duda, el elemento fundamental: la *contemporaneidad* de la estructura social comunitaria, por un lado, y el nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas, por el otro, permiten pensar en la viabilidad histórica de una *apropiación por parte del pueblo*, como ya señalara Marx para el caso indio en 1853. Esto supondría no ya la conservación del arado manual y la tracción a sangre, sino la complementación orgánica de los avances tecnológicos derivados del desarrollo capitalista y las relaciones de producción comunales ya establecidas a escala nacional. Como puede verse, la propuesta de Marx para el caso ruso no se atrinchera en la defensa romántica de la comuna rural como refugio último de un tiempo genuino —como, por otra parte, quedó suficientemente claro en sus escritos sobre la India— sino que, por el contrario, indica un camino alternativo, y todavía factible, de desarrollo histórico: la comuna estaba a tiempo de entrar en *combinación* con «todas las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas» (Ibid., p. 183).

Es lícito preguntarse con Marx ¿cómo podría Rusia, país agrario y atrasado en comparación con la pujante Europa Occidental de segunda mitad del siglo XIX, evitar las *horcas caudinas* que la acechan y amenazan con destruirla? O, dicho de otra manera, ¿cuáles serían esas tareas que debían ser ejecutadas para continuar con la dinámica local y nacional, con las propias estructuras políticas, sociales y económicas para eludir el sometimiento a la rueda de la historia universal, traccionada por el modo de producción capitalista? En la respuesta que Marx brinda, es —a nuestro entender— donde la

perspectiva materialista anuda, como dos aspectos complementarios del mismo problema, la interpretación historia con la estrategia política. Leamos directamente a Marx: «*Para salvar a la comuna rusa hace falta una revolución rusa* [el destacado es nuestro] [...] Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si concentra todas sus fuerzas [...] en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se revelará pronto un elemento regenerador de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países subyugados por el régimen capitalista» (Ibid., p. 189).

Llegados a este punto, podríamos avanzar algunas preguntas que volverán una y otra vez a lo largo de la investigación: ¿Fue Marx un populista por defender el papel de la comuna rural como elemento regenerador de la sociedad rusa sin limitarse a ofrecer una respuesta consistente en esperar el advenimiento de los catastróficos tiempos capitalistas para dar la batalla? ¿No es acaso el materialismo histórico una teoría de la revolución, esto es, una filosofía de la acción que se sostiene en las fuerzas y elementos realmente existentes en cada momento? ¿Y no era más fácil pensar, aun en la segunda mitad del siglo XIX europeo, en una sociedad socialista formada por hombres y mujeres que no eran todavía *trabajadores libres*, esto es, miseria y despojo absolutos, sino sujetos enlazados comunitariamente y vertebrados a partir de un pasado compartido y un futuro en común?<sup>20</sup>

Tal vez estas sean las cuestiones que el espejo ruso abre a la discusión, iluminando retroactivamente el sentido de los ejemplos de India e Inglaterra en el pensamiento de Marx. Si bien es cierto que —como bien lo ha hecho notar Gianni Sofri— en sus textos sobre la India, Marx parecía depositar pocas esperanzas en el «progreso autónomo en una sociedad oriental», mientras que en sus últimos años de vida «el estudio de las condiciones sociales de Rusia lo induce a admitir la posibilidad, bajo estas condiciones, de un pasaje a una forma superior de comunismo evitando la fase capitalista» (Sofri, 1974, p. 70, traducción nuestra); a nuestro entender, el núcleo de la argumentación marxiana, a pesar de las innegables diferencias en los énfasis, es el mismo: pensar la revolución siempre a partir de las correlaciones históricas de fuerzas. En el caso de la India, Marx parece escéptico frente a la posibilidad de que un pueblo históricamente sometido pudiese enfrentar a la principal potencia

---

<sup>20</sup> Coincidimos plenamente con los argumentos de Teodor Shanin acerca de la influencia de las problemáticas rusas en el pensamiento de Marx y adelantamos con esta cita algunas de las consecuencias estratégicas que conlleva la aceptación de la multiplicidad de vías históricas: «Marx modificó todavía más su posición a partir del período 1873-74, de extensos contactos con estudiosos, revolucionarios y textos rusos, pero más clara y conscientemente a partir de 1877. Marx había llegado entonces a aceptar la multiplicidad de caminos también dentro de un mundo en el que existía el capitalismo y éste era una fuerza dominante. Eso significaba: a. una anticipación de las futuras historias de las sociedades como necesariamente desiguales, interdependientes y multilineales en sentido "estructural"; b. la consiguiente inadecuación del modelo unilineal "progresivo" para el análisis histórico, así como para los juicios políticos concernientes a la mejor forma en la que puede promoverse la causa socialista; c. los primeros pasos hacia la consideración de la especificidad de las sociedades que hoy llamamos "sociedades en desarrollo", y, dentro del contexto, d. una reevaluación del lugar del campesinado y su organización social en los futuros procesos revolucionarios; e. un paso preliminar para una nueva consideración de las coaliciones de las clases gobernantes y el rol del Estado en las "sociedades en desarrollo", y f. una nueva importancia otorgada al poder socio-político de descentralización dentro de la sociedad post-revolucionaria, en la cual el rejuvenecimiento de las comunidades "arcaicas" puede jugar un rol importante» (Shanin, 1990, p. 52).

económica —y bélica— del mundo contando únicamente con sus propias fuerzas; en el caso ruso, el carácter orgánico y no artificioso de la pervivencia de la comuna rural, condujeron a Marx a abrigar esperanzas en una revolución capaz de exonerar las penurias históricamente impuestas por el capital allí donde germinó arrasándolo todo a su paso.

Este es el legado de Marx, No una filosofía de la historia, un manual de instrucciones, una línea punteada para que los marxólogos tercermundistas completen con crayón escarlata: una teoría—como afirma Aricó— capaz de «incorporar un máximo de variables, y en la medida en que es capaz de incorporarlas y de apostar las transformaciones que se operan a través de una fuerza social» (Aricó, 2011, p. 186). Teoría abierta y revolucionaria, vigente y fértil, a pesar de las innumerables embestidas, de propios y ajenos, pues, recordando la bella semblanza de Mariátegui: «Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina» (Mariátegui, 2010, IV, p. 47).

En definitiva, se trata de pensar una historia universal —inevitable ya en el siglo XIX y más aún en nuestro siglo XXI— sin que eso signifique aceptar un globalismo vaciado y viciado de reduccionismos homogeneizantes, en el que cada pueblo parece condenado a ser una figura caricaturizada de aquellos países que exportan su particularidad disfrazada con los ropajes de la universalidad. De esa doctrina, a saber, el marxismo como teoría abierta que se atreve a discurrir por los infinitos senderos que se bifurcan —en el tiempo y en el lodo— versa nuestra investigación.

## 2. MÁS ALLÁ DE TODA TELEOLOGÍA

### LOS MODOS DE PRODUCCIÓN PRECAPITALISTAS Y LA EVOLUCIÓN DE LAS SOCIEDADES

En nuestra perspectiva, y en la de los autores que serán objeto de nuestra investigación, el marxismo no puede ser emparentado con una filosofía de la historia, como si al hablar del marxismo mentásemos una forma alternativa de teodicea que invierte las teleologías idealistas y las reemplaza por movimientos maquínicos y sudoraciones obreras. Sin embargo, tampoco haríamos un favor a los nuevos intérpretes si, con un gesto antagónico, emparentásemos al marxismo con un voluntarismo meritocrático poblado de buenas intenciones y héroes matinales.<sup>21</sup> Cuando Marx, en el *Prefacio* a su *Contribución a la crítica de la economía política*, instaba a «buscar la *anatomía* de la sociedad civil en la economía política» (Marx, 2008, p. 4), pretendía indicar que las transformaciones históricas no pueden ser entendidas como una creación social *ex nihilo* —ni siquiera una revolución puede ser interpretada de esta manera—, sino que, para poder comprenderlas en toda su complejidad, debemos partir siempre de unas condiciones preexistentes que condicionan los movimientos y fijan los límites de toda rearticulación estructural.

El estudio de esa *anatomía* de la sociedad civil consiste en el examen de los diferentes modos históricos de producción. El concepto de *modo de producción*, así como las especificidades históricas de cada uno de los *modos* realmente existentes, ha sido el centro de intensas disputas en el seno del marxismo durante más de dos siglos. Recrear las distintas épocas de este debate, contrastarlas con las

---

<sup>21</sup> Existen numerosos pasajes en la obra de Marx donde se hace explícita su reticencia a aceptar cualquier forma de determinismo sin caer, no obstante, en la aceptación de las extendidas soluciones romántico-liberales. Hemos seleccionado un pasaje que, a nuestro entender, justifica nuestro aserto: «Se dijo y se puede volver a decir que la belleza y la grandeza de este sistema residen precisamente en este metabolismo material y espiritual, en esta conexión que se crea naturalmente, en forma independiente del saber y de la voluntad de los individuos, y que presupone precisamente su indiferencia y su independencia recíprocas. Y seguramente esta independencia material es preferible a la ausencia de relaciones o a nexos locales basados en los vínculos naturales de consanguinidad, o en las [relaciones] de señorío y servidumbre. Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero es también absurdo concebir ese *nexo puramente material* como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase del desarrollo de la individualidad. La ajenidad y la autonomía con que ese nexo existe frente a los individuos demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones. Es el nexo creado naturalmente entre los individuos ubicados en condiciones de producción determinadas y estrechas. Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible esta individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. *Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo.* La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa» [el destacado es nuestro] (Marx, 2007, I, pp. 89-90).

tensiones estratégicas y las coyunturas geopolíticas, merecería una investigación aparte que supera ampliamente nuestras posibilidades. Lo que nos interesará discutir aquí son las notas elementales de cada uno de estos modos de producción y, en particular, estudiar detenidamente el llamado «modo de producción asiático», pues es el que mejor se aviene con las condiciones históricas andinas que nos ocupan.

El problema de los distintos modos históricos de producción puede ser asociado con lo que Maurice Godelier denominó «esquema de evolución de las sociedades», esto es, la «representación simplificada, ideal, de los mecanismos de funcionamiento de las sociedades, construida con el propósito de hacer inteligibles sus evoluciones posibles» (Godelier, 1972, p. 15). Tal esquema de evolución, por tanto, podría ser pensado como un «modelo» que nos ayuda a desentrañar la naturaleza de los elementos constitutivos de una sociedad en un momento dado, sus relaciones y sus posibles evoluciones. La aclaración de la categoría debería precavernos ante la tentación de inferir de dicho modelo la *historia real* de las sociedades, pues —como señala el propio Godelier— un esquema de evolución de las sociedades no es más que una «historia abstracta de realidades reducidas a sus estructuras esenciales, una vista retrospectiva de la razón de ser de su evolución tomada como desarrollo de las posibilidades e imposibilidades internas de esas estructuras» (Ibid., p. 16). Es preciso admitir que la postulación de un esquema evolutivo de las sociedades no autoriza a endilgar una concepción evolucionista unilineal al materialismo histórico, solo nos obliga a aceptar —como bien apuntara Hobsbawm— la exigencia formal de que exista una «sucesión de modos de producción, no necesariamente de cualquier modo en particular, y quizá no en un orden predeterminado en especial» (2015, p. 17).

Si cotejamos las notas de Marx a los textos de Kovalevsky, así como los *Cuadernos Etnológicos* o las *Formas que preceden a la producción capitalista* [en el original: *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*], en todos ellos se reafirma una concepción multilineal de la evolución de las formaciones sociales no capitalistas. Una atención detenida al esquema allí propuesto nos revela una matriz de evolución compartida (la comunidad primitiva), que se habría desplegado a través de múltiples senderos hasta desembocar en el momento actual, en el que la subordinación de todos ellos por el modo de producción capitalista ha creado la ilusión de una historia universal común e ineluctable. No obstante, tal subordinación capitalista no se ha dado más que en la capa más epidérmica de las sociedades contemporáneas y la *universalización* de la historia capitalista, bien considerada, no es más que un proyecto político para el porvenir que —como ha defendido García Linera— aún se encuentra en abierta disputa:

Diversos cursos no capitalistas de la historia, empujados y obligados ahora a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista; pero que en tanto se mantenga esa lucha contra la imposición capitalista aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo) y, por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), abren la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico, el comunismo, que representa en parte la continuidad con la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación, porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que ayudaron a derrotar tanto a las fuerzas capitalistas como a las antiguas fuerzas internas que la empujaban a su disolución (García Linera, 1989/2015f, p. 107).

La historia y sus ramificaciones serán objeto de análisis del presente capítulo, desde una comprensión que asume que la necesidad del caminar no anula la contingencia de todos los senderos y que, en efecto, la proyección de otro camino para el tiempo por venir exige desentrañar las estructuras legadas por el pasado.

### **2.1. La enumeración de los modos de producción y las fuentes históricas de Marx**

El esquema presentado en el *Manifiesto del Partido Comunista* [1848] vinculaba la producción de un excedente productivo derivado de la creciente complejidad en la división del trabajo con el surgimiento histórico de la sociedad de clases. La evolución histórica de la división clasista de las sociedades se remontaría —según el esquema del *Manifiesto*— a la sociedad esclavista de la Antigüedad, pasando por la servidumbre feudal del Medievo, hasta desembocar en el trabajo asalariado característico del capitalismo de la modernidad (Marx y Engels, 2011, pp. 30-31). Esta sería, a grandes rasgos, la línea clásica de evolución que habría seguido la historia de la humanidad desde un punto de vista materialista, según la cual la historia habría progresado a través de las diferentes fases en las que se ha desplegado la lucha entre las clases.

El carácter eminentemente divulgativo y político del texto explica y justifica la falta de detalle del esquema, pues —como ha remarcado Gianni Sofri— en el *Manifiesto* «es difícil encontrar algo más que un ejemplo histórico, tomado de la historia europea», ya que el objetivo mismo del texto no era el de proyectar una enumeración histórica detallada, sino más bien el de sostener el enunciado «según el cual la historia de cada sociedad es la historia de la lucha de clases» (1974, p. 24). Este cometido explica que la base histórica del texto sea significativamente escasa en comparación con otros textos marxianos, y centrada fundamentalmente en los ejemplos históricos de la Europa occidental y central. Así tendríamos, siguiendo lo anotado en el *Manifiesto*, sólo tres formas clasistas de sociedad: la esclavista antigua, la feudal y la burguesa. Al parecer, tanto la sociedad esclavista como la feudal expresarían caminos alternativos derivados de la comunidad primitiva, siendo el feudalismo una recomposición

desde las ruinas de las sociedades antiguas. Esta conocida enumeración, aun reconociendo —como defendiera Hobsbawm—su condición de «hipótesis muy gruesa y provisional del desarrollo histórico» (2015, p. 28), hizo escuela entre los epígonos de Marx y, dado su carácter excesivamente esquemático, resultaría indirectamente responsable de no pocos problemas de interpretación histórica entre los marxistas latinoamericanos.

La sofisticación del conocimiento histórico entre los años 1857 y 1859 —período en el que fueron redactadas las *Formas que preceden a la producción capitalista* y el ya mencionado *Prefacio* del 59'— impulsaron a Marx a una reelaboración más compleja y con nuevas tonalidades respecto a aquella lista histórica del *Manifiesto*. Así, en el referido *Prefacio*, podía leerse que:

A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana (Marx, 2008, pp. 6-7).

Como puede apreciarse al cotejar las dos listas, el elemento novedoso del *Prefacio* del 59' con respecto al *Manifiesto* es la incorporación del llamado «modo de producción asiático». Ríos de tinta han corrido, diatribas furibundas, encuentros y desencuentros entre *renegados* y *ortodoxos*, para cuestionar si tal modo «asiático» podía ser considerado como un elemento de pleno derecho en la periodización del materialismo histórico o si debía ser descartado como residuo hegelianizante del pensamiento de Marx. Esta discusión será presentada en el próximo punto de nuestra investigación. Por ahora será suficiente con detenernos a analizar las fuentes de Marx y Engels a la hora de considerar este *modo asiático* como una forma distinta e irreductible a los modos antiguo y feudal.

La primera referencia de Marx a la sociedad oriental puede encontrarse en el texto *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*, escrito redactado entre 1841 y 1843. Sin embargo, su primera aparición como concepto consolidado, esto es, como «modo de producción asiático», debe fecharse en 1853, año en el que Marx redacta las cartas y los artículos periodísticos para el *New York Daily Tribune* sobre la India. Más allá de los múltiples vaivenes que el concepto atravesaría, es posible afirmar que la categoría «modo de producción asiático» perduró en el pensamiento de Marx hasta el fin de su vida. Su fiel escudero, Friedrich Engels, a pesar de algunas explícitas reticencias respecto al concepto, también se serviría de esta noción tanto en el *Anti-Dühring* [1877] como en *La época franca* [1882], para abandonarla finalmente en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* [1884]. A pesar de

esta omisión, Engels conservaría la denominación en su publicación póstuma del libro II y III de *El capital*.<sup>22</sup>

Mención aparte merece el estudio de los materiales de los que Marx se valió para la elaboración de esta categoría. Sabemos que el pensador renano tuvo acceso al estudio de algunos documentos coloniales británicos que describían a las comunidades aldeanas y las formas estatales de la sociedad india del siglo XIX, además de contar con los relatos de los viajeros que visitaban el cercano Oriente y el Asia central. En cuanto a la denominación de «despotismo oriental», asociada frecuentemente a la de modo de producción asiático, según Wittfogel Marx habría tomado dicha denominación de los economistas clásicos, así como de John Stuart Mill y Richard Jones (1966, p. 422). El rastreo de las fuentes marxianas podría remontarse hasta Montesquieu y aún más allá, aunque es evidente, sobre todo en los escritos tempranos, la influencia que ejercieron las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel, siempre que tengamos presente que —como lo ha hecho notar Gianni Sofri— allí donde Hegel centraba sus indagaciones en el vértice de la pirámide, a saber, el «despotismo oriental»; Marx se preocuparía por la base de estas sociedades, a saber, la comunidad agraria primitiva (1974, p. 76). En este sentido, concordamos con Roger Bartra cuando señala que lo fundamental del estudio efectuado por Marx y Engels no radica en la detección de los rasgos principales del llamado modo de

---

<sup>22</sup> La omisión de la noción de modo de producción asiático en *El origen de la familia...* dio lugar a interpretaciones que vieron en dicha ausencia el fin de la utilidad del concepto para el materialismo histórico o, por el contrario, a acusaciones sobre la infidelidad de Engels al verdadero pensamiento de Marx. Sin embargo, creemos que la explicación de Maurice Godelier hace mayor honor a la verdad: «¿Cuál es el proyecto de Engels cuando escribe *El origen de la familia*? Se propone construir un esquema de la evolución general de la humanidad desde la sociedad sin clases hasta la sociedad de clases, determinando las leyes y las relaciones de correspondencia entre las evoluciones particulares de tres conjuntos de estructuras: los sistemas de producción, los sistemas de parentesco y los sistemas políticos. Basándose en los materiales de la historia antigua y de la etnología, Engels establece: a) Que la ley de evolución de los sistemas de producción es la tendencia al desarrollo de la propiedad privada de los medios de producción, a partir de múltiples formas de propiedad común. b) Que la ley de evolución de los sistemas de parentesco es la tendencia al desarrollo de la familia monogámica a partir de formas de casamiento por grupo y de formas de organización gentilicia. c) Que la ley de evolución de los sistemas políticos es la tendencia al desarrollo del Estado a partir de los gobiernos de las sociedades primitivas, de la democracia primitiva. Cuando los tres elementos: propiedad privada, familia monogámica y Estado confluyen en el seno de una sociedad, ésta ha pasado de la barbarie a la civilización, de la sociedad sin clases a la sociedad de clases. Ser civilizado significa, pues, pertenecer a una sociedad de clases, a una realidad “contradictoria” donde el desarrollo de las fuerzas productivas está necesariamente ligado al desarrollo de las formas de explotación del hombre por el hombre. Esclavitud, servidumbre, salariado, “son las tres grandes formas de sujeción que caracterizan a las tres grandes épocas de la civilización”. Para Engels, las formas típicas del paso a las sociedades de clases y de la evolución de las relaciones de clase caracterizan la historia occidental que inauguran los griegos y que desemboca en el capitalismo industrial [...] La primera razón por la que Engels no retoma la noción de “modo de producción asiático” es que considera a la historia occidental como típica del desarrollo general de la humanidad y excluye explícitamente, de su campo de análisis, la historia de Asia y del Cercano Oriente. La razón fundamental no es sin embargo esa, sino, a nuestro parecer, el hecho de que Engels acepta las tesis expuestas por Morgan en *Ancient Society* (1877) acerca de la imposibilidad de desarrollo del Estado y de una clase dominante en el cuadro de las sociedades bárbaras, tribales, y el concepto de “democracia militar”, que Morgan consideraba como la última forma de las sociedades sin clases antes de su paso a la sociedad de clases y la que regía durante la transición» (Godelier, 1972, pp. 33-34). En un sentido análogo se expresa Gianni Sofri al sostener que: «Dedurre dall'assenza di allusioni all'Asia nell'*Origine della famiglia* un supposto abbandono da parte di Marx ed Engels delle loro precedenti opinioni sulla società asiatica, contrasta, del resto, non soltanto con gli scopi particolari e limitati di quell'opera, ma anche con quanto i due pensatori venivano sostenendo in altri scritti risalenti pressappoco allo stesso periodo. Per esempio, nei suoi appunti del 1879-80 sull'opera di Maksim Kovalevskij sul sistema fondiario comunale, Marx criticava l'applicazione della categoria di feudalesimo all'India. Ancor più importanti e significativi sono gli abbozzi, rimasti a lungo inediti, di una sua lettera del 1881 a Vera Zasulic» (Sofri, 1974, p. 64).

producción asiático —rasgos que ya habían sido estudiados por sus antecesores— sino en el hecho de que ambos autores «transforman un concepto que tradicionalmente había servido para justificar la agresión colonialista en una explicación científica de las causas del atraso» (Bartra, 1969, p. 32).

Sean cuales fueran las fuentes reales y las fechas en las que Marx fue ampliando su información sobre las sociedades asiáticas, lo cierto es que en el período de redacción de las *Formas que preceden a la producción capitalista*, la lista de los modos de producción se había complejizado respecto a la esbozada en el *Prefacio* del 59'. Gracias a ello, nos encontramos ahora con cuatro caminos alternativos cuya raíz común fue el sistema comunal primitivo: el «antiguo», el «germánico», el «eslavo» y el «oriental» (o «asiático»). Ahora bien, es preciso señalar que Marx dividió estas cuatro categorías según dos modalidades: mientras algunas de ellas favorecerían la evolución histórica —a estas Marx las define como «progresivas»—, otras, por el contrario, fueron más resistentes a las transformaciones, razón que explicaría su histórico atraso.

La exposición que sigue no pretende ser un estudio profundo de los distintos modos de producción no capitalistas, sino más bien una enumeración de sus características fundamentales. El cometido no es otro que el de esbozar sus rasgos más generales y, a partir de ellos, llegar a comprender las transformaciones que el encuentro —ya sea directo o indirecto— con el modo de producción capitalista pudo suponer para cada una de las formaciones sociales realmente existentes.

## 2.2. La comunidad primitiva

Con toda seguridad, las *Formas que preceden a la producción capitalista* —dadas a conocer al gran público por Eric Hobsbawm en el año 1956 bajo el título de *Formaciones económicas pre-capitalistas*— constituyen la elaboración más profunda y sistemática sobre las formaciones sociales precapitalistas en toda la obra de Marx. Es por esta razón que nuestro estudio sobre las características de cada uno de los modos de producción no capitalistas se apoyará, en lo fundamental, en este texto.

El primer estadio que estudiaremos será el de la *comunidad primitiva* (o «tribal» o de «parentesco», según las diversas modalidades en las que aparece formulada). Sabemos, por las informaciones aportadas por Hobsbawm (2015), que las fuentes principales de Marx y Engels en lo relativo a la comunidad primitiva fueron los trabajos de Georg von Maurer, quien intentó demostrar la existencia de la propiedad comunal como un elemento fundamental de la historia alemana, Lewis Morgan, cuya obra, *La sociedad antigua* [*Ancient society*, 1877], aportó la base teórica fundamental del análisis tanto de Marx como de Engels del comunismo primitivo; y, finalmente, los trabajos del

historiador ruso Kovalevsky, de cuya lectura heredemos las notas de Marx recogidas en el llamado *Cuaderno Kovalevsky*.

Comencemos, pues, el examen de dicha categoría analizando el siguiente fragmento, en el que Marx dejó anotado:

En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural. La familia o la familia devenida tribu, por ampliación o por casamientos cruzados entre familias, o una combinación de tribus. Dado que se puede admitir que la *vida pastoral*, o más en general el *nomadismo*, constituye la primera forma de los modos de existencia, en la cual la tribu no se instala en una sede determinada sino que aprovecha para el pastaje lo que va encontrando [...] La *entidad comunitaria tribal*, la entidad comunitaria natural, no aparece como *resultado* sino como *supuesto de la apropiación colectiva* (temporaria) *del suelo y de su utilización* (Marx, 1857-58/2015c, p. 57).

Esta primera formación social, la *entidad comunitaria tribal*, se materializa a partir del nexo indisoluble *propiedad-comunidad-apropiación*. La entidad comunitaria, bien estuviera formada por la familia, por la familia devenida tribu o por una combinación de tribus, no aparece como el *resultado* sino como el *supuesto de la apropiación colectiva* (temporaria) *del suelo y de su utilización*. A lo que Marx le añadía la siguiente característica: «La tierra es el gran laboratorio, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la base de la entidad comunitaria». Frente a ella, los individuos «se comportan con ella ingenuamente, [[tratándola]] como *propiedad de la entidad comunitaria*, de la entidad comunitaria que se produce y reproduce a través del trabajo viviente», de un modo tal que «cada individuo se comporta como *propietario o poseedor* sólo en tanto miembro, *member*, de esta comunidad» (Ibid., pp. 57-58).

La tierra se presenta como el elemento vertebrador de la comunidad tribal: tierra-comunidad conforman una unidad orgánica que toma cuerpo bajo la forma de un diálogo vivencial entre la tierra como «gran laboratorio», como medio y material de trabajo, y el laborar humano materializado en la apropiación de los frutos que esta tierra ofrece a la comunidad. Cuando Marx hacía referencia al comportamiento *ingenuo* de los productores en su tratamiento de la tierra como propiedad de la comunidad, pretendía llamar la atención sobre la relación antitética entre esta forma de vínculo entre trabajo y medios de producción desplegado a partir de la irrupción de la moderna propiedad capitalista, donde la escisión entre las condiciones objetivas y subjetivas de la producción resaltaron el carácter de la propiedad como monopolio en el acceso a los frutos de la tierra.<sup>23</sup> En el caso de la comunidad tribal,

---

<sup>23</sup> En este punto cabría tener presente una distinción que, en muchos casos, aparece confundida en el concepto sintético de *propiedad*, a saber: por un lado, la «propiedad» en sentido estricto y, por el otro, la «apropiación real» como elemento indisolublemente ligado, pero no idéntico a aquella. En su ensayo titulado *Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico* [1976], Balibar se preocupó por resaltar esta distinción y mostrar cómo en el modo de producción capitalista, por una *combinación* histórica particular, ambas funciones aparecen como si fueran una sola: «La doble función del capitalista como explotador de la fuerza de trabajo ("propiedad") y como organizador de la producción ("apropiación real");

la tierra es propia porque que no podría serlo de otra forma, pues es la misma entidad comunitaria la que se produce y reproduce a través del lazo viviente que entabla con ella. O dicho en otros términos, la «ingenuidad» mentada por Marx deriva del hecho de que, en este estadio del desarrollo social, ni siquiera es posible concebir la separación del productor de sus condiciones objetivas, de la tierra como proveedora universal y del productor como su interlocutor privilegiado.

Es evidente que en esta primera forma de articulación social y productiva la naturaleza es menos *transformada* que *tomada*, esto es, no se presenta como *objeto* para una producción sino como lo dado ahí, a merced de la apropiación comunitaria. Las actividades económicas fundamentales de este período son aún rudimentarias (recolección, pesca y caza), alcanzando en sus fases más avanzadas el desarrollo de una agricultura itinerante. La pertenencia a la comunidad, por tanto, se vuelve condición necesaria para la supervivencia de los individuos y, en consecuencia, son los lazos de parentesco que unen a los individuos los que determinan su posición al interior de la comunidad.<sup>24</sup>

La importancia de los lazos de parentesco en la comunidad primitiva no admite acuerdo unánime entre los estudiosos. Barry Hindess y Paul Hirst, por ejemplo, propusieron una distinción entre dos modalidades de comunismo primitivo: el de la *redistribución simple* y el de la *redistribución compleja*. En el primero de ellos —el de la redistribución simple— el sistema de relaciones de parentesco aparecía como una posibilidad, pero no como una necesidad inherente a la reproducción social. Sin embargo, la emergencia de las relaciones de parentesco y las transformaciones ideológicas concomitantes con estas, constituían, según los autores, la «condición necesaria de la transición al

---

doble función que es expuesta por Marx en los capítulos sobre la cooperación, la manufactura y la gran industria. Esta doble función es el índice de lo que se llamará la doble naturaleza de la división del trabajo en la producción (división "técnica" del trabajo, división "social" del trabajo); al mismo tiempo, es el índice de la interdependencia o del entrecruzamiento de estas dos divisiones, que refleja la pertenencia de las dos relaciones que he distinguido a una sola *Verbindung*, a una sola combinación, es decir, a la estructura de un solo modo de producción [...] La dificultad de Marx para pensar la distinción de las dos relaciones en algunos textos de retrospectiva histórica se esclarece por medio de la forma particular que ellas revisten en el modo de producción capitalista. Acá, una y otra pueden, en efecto, ser caracterizadas por una "separación": el trabajador está "separado" de todos los medios de producción, está desprovisto de toda propiedad (salvo la de su fuerza de trabajo); pero, al mismo tiempo, el trabajador como individuo humano está "separado" de toda capacidad de poner en acción por sí solo los instrumentos del trabajo social; ha perdido su habilidad de oficio, que ya no corresponde a la naturaleza de los medios de trabajo; el trabajo ya no es, como dice Marx, "su propiedad". En el modo de producción capitalista propiamente tal, estas dos "separaciones", estas dos miserias se recubren y coinciden, en la figura de la oposición del trabajador "libre" con los medios de producción instituidos en capital, hasta el punto que el trabajador mismo se torna elemento del capital: es por ello que Marx los confunde constantemente en un concepto único, el de la separación del trabajador y de las condiciones del trabajo» (Balibar, 2004, p. 235).

<sup>24</sup> Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, evidenciaba esta correspondencia entre «desarrollo del trabajo» y «lazos de parentesco» en los siguientes términos: «Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social. Sin embargo, en el marco de este desmembramiento de la sociedad basada en los lazos de parentesco, la productividad del trabajo aumenta sin cesar, y con ella se desarrollan la propiedad privada y el cambio, la diferencia de fortuna, la posibilidad de emplear fuerza de trabajo ajena y, con ello, la base de los antagonismos de clase: los nuevos elementos sociales, que en el transcurso de generaciones tratan de adaptar el viejo régimen social a las nuevas condiciones hasta que, por fin, la incompatibilidad entre uno y otras no lleva a una revolución completa» (Engels, 2017, p. 6).

predominio de la redistribución compleja» (Ibid., p. 68). En este sentido, la vertebración social a partir del afianzamiento de las relaciones de parentesco habría supuesto la condición necesaria, pero aún insuficiente, para la transición de la forma de *redistribución simple* a la *redistribución compleja*. Para que esta transición pudiera tener lugar, se hubiese requerido, además, que dichas relaciones intervinieran directamente sobre la estructura económica.

Los elementos fundamentales de la comunidad primitiva esbozados aquí, cuya marca característica debemos rastrear en la falta de autonomía de los niveles estatales y políticos, podría servirnos como un indicador remoto a la hora de pensar el horizonte que emergería de la pretendida destrucción de la máquina estatal y su sustitución por una *Gemeinwesen* [comunidad], tal y como apuntaron Marx y Engels. El legado de la comunidad primitiva no consiste, sin embargo, en una invitación a «tornarnos bestias» —como mordazmente reprochara Voltaire a Rousseau en su epístola<sup>25</sup>— o en un regreso a la recolección de frutos silvestres y a una organización social vertebrada a partir de lazos de consanguinidad; antes bien, es una oportunidad para repensar la contingencia de las instancias estatales y políticas contemporáneas y, consecuentemente, las vías para su reversión. No se trata —como insistiremos a lo largo de la investigación—, de imaginar un tiempo pospolítico en el que una espontaneidad —curiosamente armónica— viniera a dirimir cualquiera de los conflictos que son inseparables del ser en común; antes bien, consiste en una invitación a repensar la vida social organizada sin que dicha «organización» valga como pretexto para potenciar la opresión y la explotación. En su lugar, se apuesta por una resignificación en la que organizarse en comunidad se traduzca en una reducción —no eliminación— de la pesada carga de los trabajos y los días. En este sentido, entendemos que habría que revalorizar aquellas «conquistas sociales trascendentales» de la comunidad primitiva, para poder aspirar a un orden alternativo postcapitalista, tal y como nos invita a pensar García Linera:

El trabajo como actividad gozosa y festiva y el consumo como abundancia común forman así cualidades de esta forma económica [la comunidad primitiva] correspondiente a los inicios del devenir humano. Y si bien es cierto que ambos contenidos pudieron darse sobre la base de las necesidades históricamente limitadas, son en sí mismas auténticas conquistas sociales trascendentales cuya validez rebasa el marco del período en que se dieron, pues marcan irreversiblemente el contenido social esencial del vínculo satisfactorio y auténtico de la humanidad con la naturaleza, incluida la naturaleza social de la misma humanidad. Antiguamente ese vínculo estuvo forjado por el poderío de la naturaleza sobre la individualidad comunal; de lo que se trata

---

<sup>25</sup> Con su finísimo sarcasmo y, al mismo tiempo, sin que su crítica rebaje un ápice el valor de la obra de Rousseau, Voltaire recriminaba — en carta fechada el 30 de agosto de 1755— los propósitos del ginebrino con las siguientes palabras: «He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*]; os lo agradezco. Complaceréis a los hombres a quienes cantáis sus verdades, pero no los corregiréis. Pintáis con colores muy verdaderos los horrores de la sociedad humana cuya ignorancia y debilidad prometen tantas dulzuras. No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tornarnos bestias. Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra; sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido ese hábito, siento desdichadamente que me es imposible reencontrarlo. Y dejo esta marcha natural a quienes son más dignos de ella que usted y yo» (Voltaire, 2005, p. 240).

ahora y en el futuro es de cómo restablecer esa relación armoniosa, pero como autodeterminación social-natural de los individuos, esto es, como poderío de la naturaleza sobre el ser humano a través del poderío positivo y creador del ser humano sobre sí mismo y sobre la naturaleza que lo cobija (García Linera, 2015d, p. 256).

En nuestro tiempo, es más que evidente que la división técnica del trabajo es un *factum* y no hay retorno —posible, ni deseable— a los tiempos primigenios de la *horda primordial* que estudiara Freud en *Tótem y tabú*. Sin embargo, aún permanece en disputa el mecanismo de apropiación del excedente del trabajo colectivo y la «distribución de las partes de la comunidad» que, en el decir de Rancière (1996, p. 7), es lo propio de la política. Tal vez esta sea la herencia más valiosa que las sociedades contemporáneas pueden recoger de las sociedades primitivas.

### 2.3. El modo de producción antiguo

La lenta disolución de la comunidad primitiva permitió la apertura de varios senderos que, a diferencia de aquel estadio originario, tenían en común el hecho de ser «formaciones secundarias», esto es, sociedades incipientemente desgarradas en una división de clases. La lista marxiana desplegada en las *Formas que preceden a la producción capitalista* señalaba cuatro vías secundarias posibles: el modo de producción *antiguo*, el *germánico*, el *eslavo* y el *oriental* (o «asiático»).

Comencemos por analizar el modo de producción antiguo (o «forma antigua»), sobre la cual Marx anotó lo siguiente:

La segunda forma [...] tiene también como primer supuesto la *entidad comunitaria*, pero no como en el primer caso en tanto sustancia, de la cual los individuos son meros accidentes o con respecto a la cual sólo constituyen componentes naturales; tampoco supone la tierra como base, sino la ciudad como sede ya desarrollada (centro) como de los campesinos (propietarios de la tierra). La tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra (1857-58/2015c, p. 59).

La forma antigua es el resultado de una serie de desplazamientos con respecto a la comunidad primitiva de la cual emergió: por un lado, la *ciudad* se habría erigido como el centro dinámico de la vida social y productiva, y la *tierra* que —recordemos— conformaba una unidad indisoluble con la comunidad en el estadio anterior, pasó a ser entendida como «territorio de la ciudad» y en consecuencia devino *complemento* de la vida urbana. La urbanización, como nuevo ordenamiento territorial, supuso un redimensionamiento del rol del individuo que, a partir de este momento, dejaría de ser concebido como «mero accidente» de aquella sustancia comunitaria y se elevaría a la condición de propietario (potencial) de la tierra. La unidad tripartita con la que habíamos caracterizado a la comunidad primitiva —*propiedad-comunidad-apropiación*— quedaba escindido en esta nueva

modalidad, dislocando y separando los elementos de aquella síntesis natural. La propiedad primitiva, que de un modo «ingenuo» se asociaba con la entidad comunitaria y era asimilada como lo in-apropiable por la vía privada, quedaba ahora a merced de los fraccionamientos y entregas a particulares.<sup>26</sup>

Es preciso advertir que en este estadio incipiente, la propiedad privada no se presentaba aún como anulación de la propiedad comunitaria, sino más bien como un antagonista jurídico y material que la confrontaba obligándola a redefinirse a partir de esta. Es, precisamente, por esta razón que Marx afirmaba: «la propiedad de los individuos no es aquí inmediatamente y de por sí propiedad comunitaria, como en el primer *case* donde, a su vez, tampoco es propiedad del individuo separado de la comunidad, pues éste es más bien su poseedor» (1857-58/2015c, p. 60). La propiedad privada de la tierra —todavía nos encontramos con una economía eminentemente agraria— se presentó como un elemento novedoso —si comparamos el modo de producción antiguo con la comunidad primitiva— y nos abre a dificultades desconocidas para la formación social antecedente. Entre estas dificultades nuevas, sin duda habría que destacar las vinculadas con el acceso de las comunidades a las nuevas tierras. En las sociedades antiguas, esta demanda creciente de tierras se presentó como un resultado natural de la presión demográfica y las necesidades productivas. La consecuencia difícilmente evitable de esta pulsión expansiva fue la irrupción de conflictos bélicos entre las distintas comunidades. Esta dinámica inherente al nuevo ordenamiento social es la que conduce a Marx a identificar la *guerra* como «la gran tarea común, es decir «el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas» (id.).

En resumen, nos encontramos con una nueva triada que podríamos pensar como la *differentia specifica* de la forma antigua: *propiedad privada-expansión-guerra*. En este sentido, lo mismo que se señala como una secuencia necesaria conforma, al mismo tiempo, el motor de la reproducción social en el mundo antiguo. La comunidad, que aparece ahora bajo la forma de Estado, pasa a ser, en palabras de Marx, «la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía» (id.). En definitiva, lo común de esta forma secundaria de comunidad es el recíproco carácter de propietarios privados de sus miembros, así como la existencia y «salvaguardia del *ager publicus* para las necesidades colectivas y para la gloria colectiva». Es por esto que Marx argüía:

---

<sup>26</sup> Marx hacía notar que la Antigüedad no nos había legado un estudio que explicara los vínculos entre las diversas formas de propiedad y sus índices de productividad. Esta ausencia, defendía el pensador renano, no se debía simplemente a una omisión intelectual, sino a la constatación de que entre los antiguos la «propiedad» no funcionaba como índice de la riqueza, sino como garantía de «ciudadanía»: «Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción. [...] La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. [...] Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción» (Marx, 1857-58/2015c, p. 70).

La perduración de la *commune* es la reproducción de todos los *members* de la misma como *self-sustaining peasants*, cuyo plustrabajo, el trabajo de la guerra, etc., pertenece igualmente a la *commune*. La propiedad del propio trabajo es mediada a través de la propiedad de la condición del trabajo —de la parcela de tierra, a su vez garantizada a través de la existencia de la comunidad, y ésta a su vez a través del plustrabajo bajo la forma de servicio guerrero, etc., de los miembros de la comunidad. El miembro de la comunidad no se reproduce a través de la cooperación en el trabajo *wealth producing*, sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia afuera y hacia adentro (Ibid., p. 62).

Planteado en sus caracteres esenciales, el modo de producción antiguo señala la ambigüedad propia del paso de una formación sin clases —la comunidad primitiva— a una formación en la cual la pertenencia a la comunidad dio lugar a un derecho que, paradójicamente, tendió a separar al individuo de su comunidad. La propiedad privada de la tierra, así como la propiedad comunal (estatal) —el *ager publicus* entre los romanos— marcaron la nueva dualidad emergida con el modo de producción antiguo. Una estructura social de este tipo sólo podría haber perdurado en el tiempo conservando una relativa igualdad entre pequeños propietarios y, al mismo tiempo, si la tensión entre propiedad privada/propiedad comunal no se hubiera decantado hacia uno de los extremos en liza. La historia ha puesto de manifiesto que el desarrollo comercial, el afán de conquistas territoriales o el aumento demográfico, tienden a resquebrajar los equilibrios necesarios y a provocar una creciente desigualdad entre los hombres.<sup>27</sup> Esta desigualdad descubre, a su vez, la cada vez más acuciante incapacidad de los pequeños propietarios para hacer frente a los costes productivos y al mantenimiento de su parcela, hecho que sólo encuentra solución en la ulterior venta de su propiedad y, en el caso extremo, en el sometimiento del antiguo propietario a la esclavitud como única vía para honrar las deudas contraídas.

Suele señalarse a la generalización del empleo de esclavos como la explicación última del agotamiento del modo de producción antiguo. Incluso no han sido pocos los autores que han hecho del período de declive del régimen antiguo un modo de producción autónomo. Así, han hablado de un «modo de producción esclavista» como eslabón que habría enlazado al modo de producción antiguo con el modo de producción feudal, previo paso por el modo germánico.<sup>28</sup> A nuestro juicio, no ha existido nunca, como tal, un modo de producción esclavista, sino una estructura esclavista que se ha insertado en el seno de distintos regímenes de producción; ya fuera el del último período del régimen comunal

---

<sup>27</sup> Marcel Mauss, en su clásico *Ensayo sobre el don*, señalaba que «fueron los romanos y los griegos quienes inventaron [...] la distinción entre derechos personales y derechos reales» y, por tanto, «quienes separaron la venta del don y del intercambio, aislaron la obligación moral y el contrato y, sobre todo, concibieron la diferencia que existe entre ritos, derechos e intereses». Y añadía Mauss: «fueron ellos quienes, mediante una gran revolución verdadera y venerable, superaron toda esa moralidad envejecida y esa economía del don demasiado azarosa, demasiado dispendiosa y demasiado suntuaria, repleta de consideraciones personales, incompatible con el desarrollo del mercado, del comercio y de la producción y, en el fondo, en su tiempo, antieconómica» (Mauss, 2010, pp. 202-203). Resta preguntarse si no puede cifrarse en esta escisión entre el *don* y el *intercambio* señalada por Mauss, el origen *prehistórico* —por usar la metáfora marxiana— de la estructura económica y política de las modernas sociedades capitalistas.

<sup>28</sup> En esta línea, Godelier afirma: «[El modo de producción esclavista] aparece [...] como desarrollo y disolución del modo de producción antiguo, al cual reemplaza. El modo de producción esclavista evoluciona y se descompone en una larga agonía, y en su lugar se instalan las formas germánicas de propiedad, una de las bases del modo de producción feudal» (1972, p. 27)

primitivo, el del modo de producción antiguo, las sociedades feudales e, incluso, en nuestra actual fase capitalista. Concordamos, pues, con Kobischanov cuando defendía que «en todas partes la estructura esclavista se desarrolló bajo la influencia del modo de producción predominante en la sociedad dada y se adaptaba a sus condiciones» (1969, p. 333).<sup>29</sup> Este mismo sentido parece estar abonado por aquella observación que realizara Marx en *Miseria de la filosofía* sobre la importancia de la esclavitud para la industria burguesa: «lo mismo que las máquinas, el crédito, etc., la esclavitud directa es el eje de la industria burguesa. Sin esclavitud no habría algodón; sin algodón no habría industria moderna. La esclavitud ha dado su valor a las colonias, las colonias han creado el comercio universal, el comercio universal es la condición de la gran industria» (Marx, 1847/1987, pp. 69-70).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Es interesante rescatar la argumentación de Kobischanov, puesto que apunta a disipar una serie de malas interpretaciones sobre la sociedad romana, las ciudades-estado griegas y el mundo oriental. Además, resitúa la esclavitud como una forma degenerada susceptible de ser apropiada en los distintos modos de producción. No obstante, hacemos notar nuestros reparos a la ampliación histórica de la categoría «feudal». Leamos a Kobischanov: «En cuanto al llamado modo esclavista de producción debemos declarar que nunca ha existido en lugar alguno. Veamos el Imperio Romano en su período más próspero, considerado un ejemplo clásico de la sociedad esclavista. Los esclavos (en el aspecto económico) constituían la minoría de los trabajadores en la economía agrícola, en la artesanía, y en las grandes obras de construcción. Gran parte de los esclavos, casi todos los empleados en la producción, pagaban tributos, lo mismo los de las ciudades que los de las aldeas. La mayoría de los trabajadores pertenecían a la categoría de pequeños productores. Ello se refiere a todos los periodos de la historia de Roma. Por eso el Estado romano (lo mismo la Roma monárquica, que la Roma republicana, o la Roma imperial) no puede considerarse esclavista. La base económica de la sociedad romana la constituía la explotación de los pequeños productores, mayormente por medio de la coerción extraeconómica. Por consiguiente la sociedad romana era feudal. Al igual que la sociedad griega, había recorrido una compleja trayectoria desde el periodo inicial del feudalismo monárquico (para los griegos el periodo de Micenas, luego los tiempos arcaicos y las formaciones feudales-comunales de Esparta, de Fesalia, de Creta y demás); la debilitación de la explotación feudal durante la República (para los griegos durante la democracia) atravesando luego el periodo de las ciudades-comunas con sus privilegios parasitarios, hasta llegar a la nueva feudalización total y absoluta (en los tiempos de los tiranos, los monarcas helénicos y particularmente en la época del Imperio) cuando la gran multitud de pequeños productores oprimidos bajo el yugo feudal constituía una clase única de campesinos avasallados por la explotación de los señores. [...] En todo el Oriente, igual que en el resto del mundo, desde la comuna primitiva hasta llegar a la empresa capitalista ha predominado la pequeña producción natural. Al pequeño productor no se le puede someter a la esclavitud, como tampoco puede ser un trabajador asalariado. Únicamente con métodos feudales se puede lograr su plena explotación ya que tanto el esclavismo como el capitalismo destruyen la pequeña producción. Y si el pequeño productor era el pilar de las antiguas sociedades, éstas eran, por consiguiente, o bien sociedades donde el feudalismo no había llegado a su pleno desarrollo, o bien sociedades de feudalismo desarrollado pues al pequeño productor se le podía someter únicamente a ese tipo de explotación» (Kobischanov, 1969, pp. 331-332).

<sup>30</sup> No podemos olvidar aquella doble moral de los burgueses británicos en relación con la esclavitud moderna y que ha sido ejemplarmente desnudada por la investigación de Eric Williams, *Capitalismo y Esclavitud*: «En un principio, los capitalistas alentaron la esclavitud de las Antillas, y luego ayudaron a destruirla. Cuando el capitalismo británico dependía de las Antillas, ignoraron la esclavitud o la defendieron. Cuando el capitalismo británico se dio cuenta que el monopolio de las Antillas era un estorbo, destruyeron la esclavitud de las Antillas como primer paso en la destrucción del monopolio de las mismas. Que la esclavitud para ellos era relativa, no absoluta, y dependía de la latitud y la longitud, lo prueba la actitud hacia la esclavitud que asumieron, después de 1833, con respecto a Cuba, Brasil y Estados Unidos. Reprochaban a sus oponentes ver sólo esclavitud donde ellos veían azúcar y limitar su observación a la circunferencia de un tonel. Rehusaron adaptar sus tarifas sobre la base de la moralidad, erigir un púlpito en cada Aduana y hacer que sus estibadores apoyaran las doctrinas anti-esclavistas». Unas páginas después, Williams agregaba: «Todo esto sucedía antes de 1833, contemporáneamente a los ataques capitalistas a la esclavitud de las Antillas. Después de 1833 los capitalistas estaban todavía implicados en el propio tráfico de esclavos. Las mercancías británicas, de Manchester y Liverpool, algodones, cadenas y grillos, eran enviados directamente a la costa de África o indirectamente a Río de Janeiro y La Habana, donde eran usados por sus signatarios cubanos y brasileños para comprar esclavos. Se decía que siete décimos de las mercancías usadas por Brasil para la compra de esclavos eran manufacturas británicas, y se murmuraba que los británicos se resistían a destruir las barreras de la costa porque si lo hacían iban a destruir el calicó británico. En 1845, Peel negó el hecho de que los súbditos británicos se hallaran implicados en el tráfico de esclavos. El representante de Liverpool en el Parlamento, al ser de pronto interrogado, no estaba preparado para negar que las exportaciones de Liverpool a África o a cualquier otra parte eran adecuadas para “algún propósito impropio”. Las firmas bancarias británicas en Brasil financiaban a los tratantes de esclavos y les aseguraban sus cargamentos, ganando así su buena

Más allá del profuso debate sobre el esclavismo, lo que el modo de producción antiguo deja al descubierto es la conflictividad inherente a la introducción de la propiedad privada en el seno comunitario. Aquello que parecía funcionar como soporte de un régimen político y estatal, esto es, el equilibrio entre la propiedad privada y la propiedad comunal, es lo que injerta el germen de su ruina. Así como el rapto de Helena, pudiendo ser el hito refundador de la gloria para los troyanos, terminó siendo el fuego que derribó sus inexpugnables murallas; así como no hubo más que traicionera alfombra púrpura para aquel Agamenón henchido de victoria... la propiedad privada, tal vez, no ha sido más que otro fantasma, como la misma Helena, que debemos al trágico legado de los griegos.<sup>31</sup>

## 2.4. El modo de producción germánico

La tercera vía abierta por la disolución de la comunidad primitiva es la del denominado modo de producción germánico (o también, «forma germánica»). Sobre esta formación, Marx destacaba como característica decisiva el hecho de que «la comunidad germana no se concentra en la ciudad», y agregaba: «La Edad Media (época germana) surge de la tierra como sede de la historia, [[historia]] cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo» (1857-58/2015c, p. 65). Por tanto, encontramos aquí una distinción fundamental entre el modo de producción antiguo, donde —como hemos visto— la ciudad era el núcleo que ordenaba la vida social y económica, y el modo de producción germánico, donde —como destaca Marx— la tierra se presenta como «sede de la historia».

A pesar de estas innegables discontinuidades, hay un elemento común a ambas formaciones: la propiedad *privada* como lo rasgo compartido por los productores y el desplazamiento de las tierras *comunales* a una posición meramente suplementaria (campos de pastoreo, caza, bosques, etc.). Leamos a Marx:

Entre los germanos, el *ager publicus* aparece, más bien, sólo como una ampliación de la propiedad privada individual y sólo figura como propiedad en tanto posesión común de una tribu por la cual

---

voluntad. Las compañías mineras británicas poseían y compraban esclavos cuya mano de obra empleaban en sus empresas» (Williams, 2011, pp. 245, 248, 249).

<sup>31</sup> Preferimos, por razones enteramente poéticas, la versión perdida de Estesícoro, en su *Palinodia*, y retomada más tarde en la *Helena* de Eurípides, a la versión homérica: Helena nunca ha estado en Troya: ha permanecido durante toda la guerra en Egipto. Tan sólo una nube, un fantasma, ha desatado una guerra de diez años que ha aniquilado a aqueos y troyanos por igual. Platón, en su *Fedro*, nos recuerda también esta variante del mito helénico: «Hay, para los que son torpes, al hablar de “mitologías”, un viejo rito purificadorio que Homero, por cierto, no sabía aún, pero sí Estesícoro. Privado de sus ojos, por su maledicencia contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que, a fuer de buen amigo de las Musas, la descubrió e inmediatamente, compuso “No es cierto ese relato; / ni embarcaste en las naves de firme cubierta, / ni llegaste a la fortaleza de Troya”. Y nada más que acabó de componer la llamada “palinodia”, recobró la vista» (Platón, *Fedro*, 243a-b).

hay que luchar contra tribus enemigas. La propiedad del individuo no aparece mediada por la comunidad, sino que la existencia de la comunidad y de la propiedad comunitaria aparecen como mediadas, es decir como relación recíproca de los sujetos autónomos. *Au fond*, el todo económico está contenido en cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción (manufactura sólo como ocupación doméstica accesoria de las mujeres, etc.) (Ibid., p. 66).

La forma germánica acaba consumando la reversión jerárquica que el modo antiguo preludiaba: la *comunidad* se consolida como un elemento complementario del *individuo*. El individuo y su familia aparecen ahora, bajo el modo de producción germánico, como el motor de la vida económico y social. Esta reestructuración sólo pudo tener lugar a partir de una redefinición social que se tradujo en una revalorización del potencial productivo de cada casa, que pasó a ser la unidad básica de este nuevo paradigma económico. Esto supuso un desplazamiento fundamental: la reducción de la dependencia de los productores respecto a lo público o comunal, ya que en este modo de producción cada unidad familiar pasó a ser un centro autónomo de la producción.

No cabe duda de que en una variación tan significativa como la indicada, el carácter extensivo de la convivencia, o mejor, la precariedad y discontinuidad del nexo entre los individuos debido a las grandes distancias entre las casas independientes, comportó una completa redefinición de la comunidad. Puede decirse que esta pasó a existir «sólo *externamente*, en virtud de cada acto de reunión de sus miembros, aun cuando su unidad existente en sí [[misma]] está puesta en la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia comunes» (Ibid., p. 65). Por esta razón, Marx insistía en la afirmación de que, en el modo germánico, la comunidad ya no aparece como una unión, sino como una «reunión», esto es, como un acuerdo entre «sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra».

El examen de la forma comunal germánica pone de manifiesto la degradación de la intensidad comunitaria y, concomitantemente, resitúa tanto el lugar del individuo como de la unidad familiar en la sociedad. Tal vez no sea exagerado afirmar —aunque dejamos para una instancia ulterior la evaluación detenida— que el modo de producción germánico comienza a perfilar el contorno de lo que Benedict Anderson (1993) intentó pensar bajo la denominación de «comunidad imaginada», esto es, una unidad entre las partes más sustentada en elementos más simbólicos y narrativos que en una recíproca necesidad productiva y reproductiva. El nexo entre las familias autosuficientes, como lo hace notar Marx, pasó a sustentarse en «la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia comunes», y ya no tanto en aquella complementariedad tan característica de la comunidad primitiva. Es por esto que —como recuerda Hobsbawm— «esta forma más libre de comunidad, que implica una mayor potencialidad de individualización económica, convierte al "sistema germánico" (vía el feudalismo) en el antepasado directo de la sociedad burguesa» (2015, p. 37).

El estudio de la transición del modo de producción germánico al modo de producción feudal, debe detenerse en un punto previo: el del análisis de la eficacia de la estructura esclavista en la formación germánica. Como hemos sostenido anteriormente —siguiendo los argumentos de Kobischanov— la estructura esclavista no constituye un modo de producción autónomo, sino que actuó como un mecanismo de explotación común a diversos modos de producción, aunque no siempre con idéntica intensidad y extensión en su aplicación. En el caso del modo de producción germánico, puede decirse que la esclavitud fue un mecanismo de escasa relevancia, por los motivos que Stuchevski y Vasiliev detallan:

La debilidad y la amorfia de la comunidad germánica no permitían hacer de ella una base de organización segura para la explotación cruel de los prisioneros de guerra: de los esclavos. Los germanos tenían esclavos, pero su utilización revestía un carácter patriarcal. La diferencia entre los extraños-esclavos y el germano libre no era tan patente como en Grecia o Roma. Los hijos de los esclavos se educaban junto con los hijos de los ciudadanos; además, los propios esclavos, por su situación, eran tan afines a los miembros menores de la familia patriarcal, que los límites entre los unos y los otros casi desaparecían. Así, pues, la esclavitud entre los germanos existía, pero la forma esclavista de explotación no adquirió bases para el desarrollo (1969, p. 135).

La escasa eficacia del mecanismo de explotación esclavista contrasta con la creciente tendencia del modo germánico al sojuzgamiento de unos miembros de la comunidad a manos de otros. El despojo de la parcela familiar de tierra fue la forma histórica concreta que favoreció la escisión entre las condiciones subjetivas y objetivas de la producción. Como consecuencia de ello, algunos individuos y sus familias quedaron a merced de la explotación. Esta fue, precisamente, la vía explotativa abierta por la forma comunal germánica, vía que se consolidaría en el modo de producción feudal que se extendió ampliamente por Europa Central y Occidental.

## **2.5. El modo de producción feudal**

El llamado modo de producción feudal es, de los llamados modos «precapitalistas», el que más atención ha suscitado entre los estudiosos del materialismo histórico. El hecho de ser el antecedente directo del modo de producción capitalista y que, además, constituyera la matriz social, económica y política europea durante largos siglos, ha permitido a los investigadores tener mayor volumen de información histórica a su alcance. En el caso de Marx, el período feudal no supuso un interés temporal o fortuito, sino que lo condujo a realizar una profunda indagación más allá de las obras generales sobre la Edad Media y, dentro de los límites impuestos por los materiales existentes, a interiorizarse en la literatura especializada sobre los precios, la banca, la moneda y el comercio medievales. Es natural que siendo que los estudios sobre estas cuestiones se hallaban en una etapa aún prematura en el período

de trabajo más intensivo de Marx —en las décadas de 1850 y 1860—, muchas de estas fuentes históricas sobre la cuestión agraria y comercial en el Medievo hoy en día pasen por material obsoleto. Sin embargo, lo que no puede minusvalorarse es la genuina preocupación de Marx por el feudalismo y su riguroso abordaje de los problemas económicos, sociales y políticos de dicho período histórico.<sup>32</sup>

La exposición que realizaremos en este apartado, tendrá por cometido presentar las características fundamentales de este modo de producción feudal y dejará para una instancia posterior las cuestiones vinculadas a la problemática de la transición del feudalismo al capitalismo. Por tanto, para los objetivos puntuales de este momento de la investigación, hemos de apartarnos del texto de las *Formas que preceden a la producción capitalista* como fuente, puesto que allí poco y nada nos dice Marx sobre la forma feudal, y centrarnos en el capítulo XLVII del Tomo III de *El Capital*, que lleva por título *Génesis de la renta capitalista de la tierra*. Es en este capítulo donde, a nuestro entender, Marx desgana de forma más exhaustiva las condiciones económico-políticas del feudalismo y, por tanto, de donde debemos extraer los recursos para un análisis riguroso de la categoría.

En su genealogía de la renta capitalista, Marx distinguía tres formas principales de renta, que se ordenan según la siguiente secuencia histórica: renta «en trabajo», «en productos» (o «en especie») y «en dinero». En abierta confrontación con las aproximaciones de los economistas clásicos, Marx defendió que respecto a las sociedades precapitalistas no podía hablarse de «renta» en su acepción moderna, esto es, «en cuanto excedente por encima de la ganancia media» (2008-09, III-8, p. 997), puesto que para poder hablar de un excedente por encima de la ganancia, dicha ganancia debería haber estado ya fijada como pauta, lo que sólo ocurre propiamente cuando el modo de producción capitalista se ha elevado sobre los modos de producción precedentes y se ha convertido en el regulador de la *producción en general*. Por tanto, hablar de «renta» en condiciones feudales, obliga a elaborar su concepto para el período específico.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Hobsbawm señala que el interés de Engels por la Edad Media en Occidente fue aún más vivo que el de Marx, hecho que, sin duda, sirvió de acicate a su compañero de tantas batallas intelectuales y políticas: «En general, el interés de Engels en la Edad Media en Occidente, y en especial en Alemania, fue mucho más vivo que el de Marx. Leyó mucho material, incluso fuentes originales y monografías locales; redactó esbozos de historia alemana e irlandesa primitivas; era agudamente consciente de la importancia no sólo de la evidencia lingüística sino también de la arqueológica (de manera especial la obra escandinava, que Marx ya señaló como sobresaliente en la década de 1860), y era por lo menos tan consciente como cualquier estudioso moderno de la importancia crucial de documentos económicos de la Edad Media tales como el *Políptico* del abate Irmino de St. Germain. Sin embargo, uno no puede evitar la impresión de que, al igual que Marx, su verdadero interés residía en la comunidad campesina primitiva más que en el desarrollo señorial» (Hobsbawm, 2015, p. 21).

<sup>33</sup> A nuestro entender, es en este mismo sentido en el que debe entenderse la afirmación de Althusser de que «el concepto de lo económico debe ser construido para cada modo de producción»: «Lo económico no puede poseer la cualidad de un dato (de lo inmediatamente visible, observable, etc.), ya que su identificación requiere el concepto de la estructura de lo económico, el que requiere a su vez el concepto de la estructura del modo de producción (sus diferentes niveles y sus articulaciones específicas), puesto que su identificación supone, por lo tanto, la construcción de su concepto. El concepto de lo económico debe ser construido para cada modo de producción, tal como el concepto de cada uno de los demás "niveles" pertenecientes al modo de producción: lo político, lo ideológico, etcétera» (Althusser, 2004, p. 198).

En las tres formas de renta del suelo —en trabajo, en productos o en dinero— la proporción del excedente estaba determinada por las relaciones de fuerza existentes entre el campesinado y la clase señorial. Estas relaciones de fuerza en el período feudal eran las encargadas de fijar la cantidad de plusproducto extraído al productor directo a través de un mecanismo que Marx caracterizó como «coerción extraeconómica»:

En todas las formas en las que el trabajador directo sigue siendo “poseedor” de los medios de producción necesarios para la de sus propios medios de subsistencia y sus condiciones de trabajo, la relación de propiedad debe manifestarse al mismo tiempo como relación directa de dominación y servidumbre, con lo que el productor directo aparecerá como carente de libertad; carencia ésta de libertad que podrá atenuarse desde la servidumbre [*Leibeigenschaft*] con prestaciones personales hasta la mera obligación tributaria [...] En estas condiciones, sólo es posible arrancarles el plustrabajo para el terrateniente nominal mediante una *coerción extraeconómica*, sea cual fuere la forma que ésta asuma (Ibid., pp. 1005-1006).

A diferencia de lo que ocurre en el modo de producción capitalista, donde la escisión de los factores objetivos y subjetivos de la producción aparece como su precondition histórica, en el caso del modo de producción feudal, la renta se extraía sin que dicha escisión hubiera tenido lugar. Por consiguiente, los mecanismos de extracción del excedente no podían ser idénticos a los del moderno capitalismo, puesto que el trabajador feudal era todavía poseedor de aquello que necesitaba para producir y reproducir sus condiciones de vida. Esta noción de «coerción extraeconómica» empleada por Marx, debe interpretarse en confrontación directa con la coerción estrictamente económica propia del modo de producción capitalista, donde se verifica la separación entre la propiedad de los medios de producción y la propiedad —si es que puede hablarse en estos términos— de la fuerza de trabajo. Mientras tanto, en el modo de producción feudal, al no existir dicha separación, la coerción no pudo materializarse a través de estos sofisticados mecanismos económicos, sino mediante sujeciones de carácter político e ideológico.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Sobre este predominio de la instancia política, es pertinente recuperar la explicación minuciosa de Hindess y Hirst sobre cómo se relacionaban la instancia política con la instancia económica y en qué sentido puede decirse que en el período feudal existe predominio de la instancia política: «¿Qué es lo que necesita el predominio de relaciones políticas o ideológicas a fin de que la explotación exista en condiciones de no separación del trabajador respecto de los medios de producción? Este predominio supone que ciertas estructuras políticas proporcionan ciertas condiciones de existencia de las relaciones de producción; sin embargo, no supone que estas relaciones de producción sean reductibles a sus condiciones de existencia. Este predominio no es dominación política en el mero sentido humanista, el gobierno de un sujeto sobre otro sujeto, sino que el predominio de la instancia política es una parte de una estructura en predominio. Este predominio supone la estructura compleja de un modo de producción. El predominio de la instancia política se ejerce dentro de esta estructura, sobre y a través de la instancia económica. Cuando falta una estructura nítida de la instancia económica específica de un modo de producción, este predominio de lo político es imposible, pues lo político actúa sobre y a través de lo económico. Las condiciones de existencia de la instancia política no son místicas, el Estado no carece de fundamentos, ya que al asegurar las condiciones de existencia de relaciones de producción de explotación, la instancia política asegura sus propias condiciones de existencia. Las relaciones de producción constituyen una clase explotadora, una clase que proporciona la base del Estado. El predominio político proporciona las condiciones de existencia de las relaciones de producción dentro de la estructura del modo de producción feudal, y para que las relaciones de producción existan hay que asegurar estas condiciones en el nivel político. Por

\* \* \*

A continuación, presentaremos una esquemática caracterización de las tres formas de «renta» feudales. Ocupémonos en primer lugar de la «renta en trabajo». Marx definía sus características principales de la siguiente manera:

Si se considera la renta del suelo en su forma más simple, la de la renta en trabajo —en la cual el productor directo labora durante una parte de la semana con instrumentos de trabajo que le pertenecen de hecho o jurídicamente (arado, bestias de labor, etc.), atendiendo el suelo que le pertenece de hecho, y los restantes días de la semana en la propiedad del señor, para éste y en forma gratuita— la cuestión aún está aquí totalmente clara, ya que en este caso renta y plusvalor son idénticos. La renta, y no la ganancia, es la forma en la que se expresa aquí el plustrabajo impago (Ibid., p. 1004-1005).

La forma más simple es la que evidencia con mayor claridad los mecanismos de apropiación del excedente en el período feudal. Aquí el productor directo aún no ha sido separado de la tierra ni de los instrumentos con los que la labora y, por tanto, la prestación a la que está constreñido en su vínculo con el señor feudal, es la de trabajar sus campos durante un período de tiempo determinado. En este caso, pues, *renta* y *plusvalor* deben ser entendidos —parafraseando a Frege— como dos *sentidos* de una misma *referencia* económica.

Otro de los aspectos a tener en cuenta es el siguiente: ¿bajo qué formas, en estas condiciones de renta en trabajo, podría producir el trabajador un excedente por encima de sus medios de subsistencia imprescindibles —lo que en el modo de producción capitalista correspondería con su «salario»? Se desprende de la definición de esta forma de extracción, que la existencia de dicho excedente se halla directamente vinculada con la proporción establecida entre el tiempo de trabajo del productor en su propia tierra y el tiempo de prestación servil en las tierras del señor. Esta proporción no es, en ningún caso, la expresión material de un triángulo áureo; más bien es el resultante efectivo de la lucha de clases en el período feudal el que define los diversos grados de sujeción a las condiciones de servidumbre en cada región y momento histórico.<sup>35</sup>

---

eso la instancia política es predominante; es predominante en el interior de la estructura de un modo de producción» (Hindess y Hirst, 1979, p. 234).

<sup>35</sup> Conviene recordar algunas afirmaciones de Robert Brenner que resaltan su interpretación fundamentalmente política del problema económico y social del feudalismo y, al mismo tiempo, confesar nuestra deuda con algunos de sus argumentos principales: «Para poder poner fin a la servidumbre, lo que tenía que desaparecer era el tipo de “intercambio desigual” que se manifestaba por medio de controles directos y extraeconómicos que el señor ejercía sobre los campesinos. Puesto que la esencia de la servidumbre consistía en la capacidad del señor para introducir presiones extramercantiles sobre los campesinos y así poder fijar el nivel de renta a su voluntad —en particular impidiendo la movilidad del campesino que supondría un libre mercado de arrendatarios—, apenas sorprende que las fluctuaciones del comercio, contando con cualquier tipo de factores de mercado, por sí mismas no fueran suficientes para generar la disolución de la servidumbre. La servidumbre era una relación de poder que podía invertirse, como así ocurrió, tan sólo por sus propios medios: a través de un cambio en el equilibrio de las fuerzas de clase. [...] Puede decirse que la servidumbre sólo finaliza cuando el derecho y la capacidad del señor para controlar al campesinado, en caso de que quisiera hacerlo, ya no perduran [el destacado es nuestro]» (Brenner, 1988, p. 41).

La transparencia de la renta en trabajo, le permitían a Marx explicitar las limitaciones naturales de esta forma de renta en particular y, de manera más general, de todo mecanismo de extracción de plusvalor, en los siguientes términos:

El productor directo debe 1) poseer suficiente fuerza de trabajo y 2) las condiciones naturales de su trabajo, es decir, en primera instancia, las de la tierra cultivada, deben ser suficientemente fértiles, en una palabra, la productividad natural de su trabajo debe ser suficientemente grande como para que le quede la posibilidad de trabajo excedentario por encima del trabajo necesario para la satisfacción de sus propias necesidades insoslayables. Esta posibilidad no crea la renta, cosa que sólo hace la coerción, que convierte la posibilidad en una realidad. Pero la propia posibilidad está ligada a condiciones naturales subjetivas y objetivas (Ibid., p. 1008).

De esta forma indisimulada de saqueo del trabajo ajeno se pasará, en una degradación lenta y a través de una posterior reconfiguración, a una forma más sofisticada: la «renta en productos».

La renta en productos (o «en especie») fue la forma «dominante y más desarrollada» de la renta del suelo durante el período feudal. Como superación de la renta en trabajo, la renta en productos coexistió junto a ella, aunque la tendencia fuera hacia la superación definitiva de esta forma supérstite. Marx argumentó que la renta en productos supone «un nivel cultural superior del productor directo, es decir una fase de desarrollo superior de su trabajo y de la sociedad en general» (Ibid., p. 1011) en relación con el modo precedente y esto se debería, fundamentalmente, al hecho de que la extracción del excedente no adoptó la forma natural de la coerción directa del terrateniente, sino que ahora el productor directo, «por las disposiciones legales y no por el látigo», entrega el plusproducto bajo su propia responsabilidad. Y, en este sentido, Marx sostenía:

El productor directo dispone en mayor o menor grado del empleo de todo su tiempo de trabajo, pese a que, como antes, una parte de ese tiempo de trabajo —originariamente, en forma aproximada, toda la parte excedentaria del mismo— pertenece gratis al terrateniente; sólo que éste ya no lo recibe directamente en su propia forma natural, sino en la forma natural del producto en el cual se realiza (Ibid., p. 1011).

El carácter eminentemente agrícola del período feudal ha conducido a muchos autores, a desconsiderar el hecho de que los siervos no solamente entregaban producto agrícola al señor, sino también productos derivados de la artesanía domiciliaria y el trabajo manufacturero. La producción artesanal fue un factor fundamental hasta el punto de que es el que nos permite comprender la caracterización marxiana de las unidades familiares como autosuficientes (Marx utiliza frecuentemente la expresión inglesa «*selfsustaining serf*»).

Otro de los elementos destacados por Marx de esta forma de renta es que, en comparación con la renta en trabajo, el productor gozó de una «mayor libertad de movimientos para lograr tiempo con vistas al trabajo excedentario cuyo producto le pertenece a él mismo». Esta mayor libertad de movimientos explica el incremento de unas diferenciaciones económicas entre los productores directos que permitieron que «ese productor directo haya adquirido los medios para explotar él mismo, a su vez, trabajo ajeno en forma directa» (Ibid., p. 1012).

Para la transición de la renta en productos, a su sucesora histórica, la renta en dinero, sólo hacía falta una pequeña metamorfosis: la transformación de los productos en moneda. Con esta mutación se sentaban las bases para una mutación que traería consigo la revolución más profunda de las condiciones económicas, políticas y sociales que la historia haya presenciado: la conversión del productor directo en trabajador asalariado, miseria absoluta siempre a merced de la clase detentadora del monopolio de los medios de producción, la burguesía.

La «renta en dinero» es la última forma de renta y, en cuanto tal, supone el mecanismo de disolución de la renta de la tierra como forma normal de extracción del excedente en las condiciones feudales. Marx definió esta modalidad de renta en los siguientes términos:

Entendemos aquí por renta en dinero [...] la renta emanada de una mera trasmutación formal de la renta en productos, del mismo modo que esta misma era sólo la renta en trabajo transformada. En este caso, el productor directo debe abonarle a su terrateniente (independientemente de que éste sea el estado o un particular) el precio del producto en lugar del producto mismo. Por consiguiente ya no basta un excedente del producto en su forma natural, sino que debe ser convertido de esta forma natural a la forma dineraria (Ibid., p. 103)

La conversión de la renta en dinero supuso, por una parte, «una mera trasmutación formal», es decir, una variación que no comportó un desplazamiento esencial de la renta feudal, pero, al mismo tiempo, señala el momento en que incorporó un factor de disrupción que, con el tiempo, se convertiría en uno de aquellos elementos que el modo de producción capitalista *encuentra* a su paso y redefine como principio nuclear: el dinero.<sup>36</sup> En los *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política* [*Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie*], Marx había llamado la atención sobre el hecho de que «el dinero es la primera forma en la cual el valor de cambio adopta la característica de capital»,

---

<sup>36</sup> La idea de una forma de constitución del modo de producción capitalista a través de «hallazgos» históricos, ha sido resaltada por Balibar en los siguientes términos: «La independencia relativa y la variedad histórica de los procesos de constitución del capital están reunidos por Marx en una palabra: la constitución es un "hallazgo"; el modo de producción capitalista se constituye "encontrando" (*vorfinden*) completamente formados a los elementos que su estructura combina (Formas anteriores). Este hallazgo, evidentemente, no implica ningún azar; significa que la formación del modo de producción capitalista es totalmente indiferente al origen y la génesis de los elementos que necesita, "encuentra" y "combina"» (Balibar, 2004, p. 308).

razón que explica la corriente asimilación de «la primera *forma de manifestación* del capital con el propio capital» (Marx, 2007, I, p. 199). La aparición de las transacciones dinerarias y la transmutación de la renta en una forma monetaria fue la modalidad necesaria pero históricamente insuficiente de la configuración de un nuevo modo de producción basado en estas: faltaba la fundamental escisión entre productor directo y medios de producción:

No obstante, la base de esta clase de renta, a pesar de acercarse a su disolución, sigue siendo la misma que en la renta en productos que constituye el punto de partida. El productor directo sigue siendo, como antes, poseedor hereditario o, de alguna otra manera, tradicional del suelo, y quien debe tributarle al terrateniente, en cuanto propietario de la tierra, de su condición de trabajo más esencial, un trabajo forzado excedentario, es decir, trabajo impago, efectuado sin equivalente, en la forma de plusproducto transformado en dinero (Marx, 2008-09, III-8, p. 1014).

La penetración de la renta dineraria no acabó definitivamente con las formas precedentes de renta, sino que su despliegue tuvo lugar de manera progresiva y, sobre todo en sus primeras fases, su implementación fue apenas esporádica. Para que el dinero se convirtiera en patrón de mensurabilidad del producto excedentario hubiera sido necesario, además, un desarrollo paralelo del comercio, así como de la industria urbana, factores que en su confluencia transforman una economía de subsistencia en una economía mercantil. Con el desenvolvimiento de estas formas, el mercado como espacio de fijación de precios se va enseñoreando y expandiendo como motor de la vida económica y paulatinamente se convierte en la escenografía privilegiada de los vínculos sociales. De la tierra al *gran mercado del mundo*, los protagonistas sólo pueden asomarse a través de la puerta doble del dinero y de la mercancía, esto es, de la embrionaria forma del valor capitalista.

Si bien no será en este momento de la investigación donde se discutan las condiciones para pensar la transición del feudalismo al capitalismo, es imposible no trazar, al menos, la borrosa línea que marca el umbral que separa ambos mundos, pues —como ha destacado Hobsbawm— lo que Marx fundamentalmente buscaba en sus investigaciones sobre el período feudal era responder a dos interrogantes: «¿por qué el "trabajo" y el "capital" no pudieron surgir de otras formaciones socioeconómicas más que del feudalismo? y ¿por qué el feudalismo, en su forma agraria, permitió que emergieran y no impuso obstáculos fundamentales para su surgimiento?» (2015, p. 36). Sin entrar a valorar aquí el «régimen de aparcería» y la «propiedad parcelaria campesina», ambas formas eminentemente transicionales, quisiéramos bosquejar un análisis de las modificaciones en las relaciones de producción que fueron provocadas por el ingreso del dinero como vínculo abstracto entre el campesino y el señor feudal:

Con la renta dineraria se transforma necesariamente la relación tradicional del derecho consuetudinario entre el campesino sujeto a prestaciones, que posee y labora una parte de la tierra, y el terrateniente, en una relación dineraria pura, contractual, determinada según reglas fijamente

establecidas del derecho positivo. En consecuencia, el poseedor que cultiva se convierte, en la práctica, en mero arrendatario. Esta transformación se utiliza, por una parte, y bajo condiciones generales de producción apropiadas por lo demás, para expropiar poco a poco a los antiguos poseedores campesinos y remplazarlos por un arrendatario capitalista; de otra parte, conduce a la redención del poseedor de hasta este momento respecto a su obligación de tributar renta y a su transformación en campesino independiente, con plena propiedad de la tierra que cultiva (Marx, 2008-09, III-8, pp. 1015-1016).

El derecho y la economía se anudan en una nueva síntesis, donde *contrato* y *dinero* conforman el binomio que legitima los lazos entre los seres humanos (“contratante” y “contratado”) y de estos con la naturaleza en su creciente fragmentación (“propietarios” y “no-propietarios”). Como señalaba Marx, esta transformación de las relaciones de producción que la renta dineraria trajo consigo fue factor que permitió el desarrollo del mecanismo expropiador de los antiguos poseedores campesinos y su consecuente remplazo por los arrendatarios capitalistas.

Tal vez convenga recordar en este momento aquel pasaje de la *Introducción* de 1857, en el que Marx incidía sobre la supremacía de la agricultura respecto a la industria en el medievo, poniendo el énfasis en el hecho de que «el capital mismo —en la medida que no es simplemente capital monetario— , [...] tiene dicho carácter de propiedad de la tierra». En cambio —agregaba Marx— con la nueva jerarquización burguesa, «la agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital», en un movimiento que reproducía el sometimiento de la naturaleza por el «elemento socialmente, históricamente, creado», esto es, el *valor* (Marx, 2007, p. 28). El capital, por tanto, se presenta como «la potencia económica, que lo domina todo» y, así también a la renta del suelo, que queda ahora relegada como un elemento subsidiario y sin la capacidad de antaño para vertebrar la vida económica y política de la sociedad.

Otro de los factores que emergen junto con la renta dineraria es el de la incipiente formación de una clase de jornaleros desposeídos que se ven obligados a vender su fuerza de trabajo a cambio de dinero. Es esta, sin lugar a dudas, la embrionaria forma del trabajo asalariado. No es difícil deducir que la presencia de una clase desposeída a merced de los propietarios de los medios de producción supuso el primer ensayo de capitalismo agrario:

Durante su período de surgimiento, en el cual esta nueva clase aparece tan sólo en forma esporádica, se habrá desarrollado por ello, de manera necesaria, entre los campesinos sujetos al pago de rentas y que se hallan en mejor situación, el hábito de explotar jornaleros agrícolas por cuenta propia [...] Así se desarrolla paso a paso entre ellos la posibilidad de acumular cierto patrimonio y de transformarse ellos mismos en futuros capitalistas. Entre los propios antiguos poseedores del suelo, que lo cultivaban personalmente, se genera así un semillero de arrendatarios capitalistas, cuyo desarrollo está condicionado por el desenvolvimiento general de la producción capitalista fuera del campo mismo (Marx, 2008-09, III-8, p. 1016).

Hasta aquí hemos presentado algunos de los elementos fundamentales del denominado «modo de producción feudal». Nuestro cometido principal ha sido el de bosquejar una definición por *género próximo* y *diferencia específica* de cada uno de los modos históricos de producción con vistas a utilizarlos como herramientas en nuestra investigación particular de las condiciones históricas del mundo andino precolonial, colonial y poscolonial. En todos los casos se ha intentado eludir las polémicas asociadas a la aplicabilidad de la categoría teórico-abstracta de «modo de producción» a ciertas condiciones históricas específicas, puesto que lo que nos interesaba era, sobre todo, la caracterización general brindada por Marx de cada una de estas formas. Por otro lado, hemos procurado subrayar el hecho de que la propuesta marxiana no puede entenderse como el examen de una ley general transhistórica que haría converger todos los pasados en un trágico destino capitalista, sino más bien la invitación a realizar un abordaje histórico-crítico de las formaciones realmente existentes. En este sentido, creemos que el desafío marxiano tiene que ser identificado con la vocación de extraer, partiendo de dichas formaciones históricas, los elementos comunes que nos auxilien en la comprensión de las transiciones de unos modos de producción a otros, pero teniendo siempre presente que la existencia de tales elementos no nos habilita a concebir la teoría materialista como una monadología remozada.

Hemos omitido deliberadamente la exposición del «modo de producción asiático», puesto que, dada la importancia que tendrá en las discusiones sobre el mundo andino, hemos optado por presentarlo con un nivel de detalle mayor al de las otras formas no capitalistas.

### 3. EL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO

#### UNA VÍA ABIERTA

El *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*, escrito por Marx a la altura de 1859 ha pasado a la posteridad como una de las piezas donde se exponen de forma más explícita los principios del materialismo histórico. El hecho de que la guía fundamental de una forma específica de abordar la historia desde una perspectiva materialista se encuentre concentrado en unas pocas páginas de un prefacio, ha dado al contenido la apariencia de una secuencia de proposiciones —a la manera spinoziana—, pero también ha resaltado la ausencia de las demostraciones y corolarios que hubieran sido de gran utilidad para disipar malentendidos hermenéuticos. Entre las afirmaciones problemáticas del mentado texto marxiano, habría que destacar aquella que reza que, en un determinado momento del desarrollo —momento, por otra parte, no explicitado—, «las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes» (Marx, 2008, p. 4). Se inicia entonces —prosigue Marx— «una época de revolución social» posibilitada por «la modificación del fundamento económico», y con ello «todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez» (Ibid., p. 5).

Este aserto sería interpretado, por algunos de sus epígonos, como una clara defensa en favor de una inercia de la historia frente a la cual los revolucionarios sólo debían estar preparados para captar el momento preciso de la disolución y recoger los frutos entre las ruinas del demolido edificio. Para estos intérpretes anclados en la literalidad del esquema, la historia dejaría nacer a partir de la herida infligida al capitalismo, la sociedad nueva comunista... como si del nacimiento de Atenea emergiendo del cráneo de Zeus se tratase. Olvidaban estos intérpretes el papel del hacha de Hefesto en la narración mítica olvidaban que, como recordaría Marx en un texto algo más pródigo en explicaciones, «la violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva» y que «ella misma es una potencia económica» (Marx, 2008-09, I-3, p. 940).

La sentencia precedente bien puede ser ligada con aquella otra que ha devenido axioma indiscutible del materialismo histórico: ninguna formación social se derrumba «hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente» y, por otra parte, que «jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad» (Marx, 2008, p. 5).<sup>37</sup> Restaría por agregar que esta es la condición necesaria pero aún

---

<sup>37</sup> Un atento lector de Marx, poco afecto a las formulaciones esquemáticas y a los reduccionismos estratégicos, como lo fue Antonio Gramsci, partiría de la citada referencia marxiana para proponer una distinción crucial entre «movimientos de

insuficiente para que una revolución social pueda tener lugar: sin conciencia histórica del momento político y sin voluntad colectiva de transformación, el edificio de la vieja sociedad no se derrumba, sino que se restaura sobre pilares aún más sólidos, pues guardará en el momento de su erección ratificada la advertencia que se impregna del pavor asociado al recuerdo de aquel instante en el que pudo haber caído.

Las interpretaciones de algunos marxistas encadenados intelectualmente por esa fascinación ante el progreso técnico capitalista contribuyeron a una simplificación de las consignas del materialismo histórico. Entre los grandes obstáculos que encontraron estos intérpretes en el trazado panglossiano de su autopista de la historia, se encuentra la sucinta enumeración marxiana de los modos de producción históricos (asiático, antiguo, feudal y burgués moderno) en el *Prefacio* del 59'. Entre ellos, muy especialmente, el modo de producción asiático —caracterizado como estacionario y resistente a los cambios— venía a romper con la larga serie de transiciones, más rápidas o más lentas, que desembocaban inexorablemente en el modo de producción capitalista. Si la historia, en su despliegue aparentemente azaroso, escondía un hilo invisible de racionalidad, entonces cabía esperar que sobre las ruinas del capital emergiera un modo de producción específicamente socialista o comunista.

Stalin fue, sin duda, uno de los principales responsables del éxito de la interpretación unilineal de la historia en el marxismo del siglo XX. En su conocido texto *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* [1938], reelaboraría la enumeración histórica de Marx de la siguiente manera: «la historia conoce cinco tipos *fundamentales* de relaciones de producción: el comunismo primitivo, la

---

coyuntura» y «movimientos orgánicos» en la historia: «Es el problema de las relaciones entre estructura y superestructura el que hay que plantear exactamente y resolver para llegar a un justo análisis de las fuerzas que operan en la historia de un determinado periodo y determinar su relación. Hay que moverse en el ámbito de dos principios: 1) el de que ninguna sociedad se impone tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes o que éstas no estén al menos en vías de aparición y de desarrollo; 2) y el de que ninguna sociedad se disuelve y puede ser sustituida si primero no ha desarrollado las formas de vida que están implícitas en sus relaciones (controlar la exacta enunciación de estos dos principios). [...] De la reflexión sobre estos dos cánones se puede llegar al desarrollo de toda una serie de otros principios de metodología histórica. Mientras que en el estudio de una estructura hay que distinguir los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) de los movimientos que se pueden llamar de coyuntura (y se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales). Los fenómenos de coyuntura son ciertamente dependientes, también ellos, de movimientos orgánicos, pero su significado no es de gran alcance histórico: éstos dan lugar a una crítica política menuda, cotidiana, que afecta a los pequeños grupos dirigentes y a las personalidades inmediatamente responsables del poder. Los fenómenos orgánicos dan lugar a la crítica histórico-social, que afecta a las grandes agrupaciones, más allá de las personas inmediatamente responsables y más allá del personal dirigente. Al estudiar un periodo histórico se revela la gran importancia de esta distinción. Tiene lugar una crisis, que en ocasiones se prolonga por decenas de años. Esta duración excepcional significa que en la estructura se han revelado (han llegado a su madurez) contradicciones incurables y que las fuerzas políticas operantes positivamente para la conservación y defensa de la estructura misma se esfuerzan todavía por sanar dentro de ciertos límites y por superarse. Estos esfuerzos incesantes y perseverantes (porque ninguna forma social querrá nunca confesar haber sido superada) forman el terreno de lo "ocasional" sobre el cual se organizan las fuerzas antagónicas que tienden a demostrar (demostración que en último análisis sólo se consigue y es "verdadera" si se convierte en nueva realidad, si las fuerzas antagónicas triunfan, pero que inmediatamente se desarrolla en una serie de polémicas ideológicas, religiosas, filosóficas, políticas, jurídicas, etcétera, cuya concreción es evaluable por la medida en que resultan convincentes y transforman el alineamiento preexistente de las fuerzas sociales) que existen ya las condiciones necesarias y suficientes para que determinadas tareas puedan y por lo tanto deban ser resueltas históricamente (deban, porque todo incumplimiento del deber histórico aumenta el desorden necesario y prepara catástrofes más graves)» (Gramsci, 1999, C. 13, § 17, pp. 32-33).

esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo» (Stalin, 1946, p. 878). La supresión del modo de producción asiático, o «despotismo oriental», se vinculaba más profundamente con razones de legitimación política que con elementos de sosegada evaluación crítica de los postulados de Marx. La razón de esta omisión fue explicada por Teodor Shanin en los siguientes términos:

La aptitud política definida por el liderazgo infalible se había mezclado con la verdad final y la ética indiscutible de la obediencia. Una vez que "las clases antagónicas" estaban "abolidas" y el Partido Comunista en la dirección, el mero hecho del desarrollo económico produciría el socialismo, seguido por el comunismo. Esta legitimación fundamental del Estado produjo una poderosa exigencia ideológica de unilinealidad como único modo de explicación: un modelo de progreso inevitable definido por cada paso del régimen más progresista del mundo. Ni el Despotismo Oriental, ni en realidad ningún modelo multilineal, satisfacían estas necesidades. Pero aún podían ser y eran utilizados para castigar al mismo régimen soviético como retrógrado [...] Stalin resolvió todas esas dudas cortando por lo sano. El concepto de Despotismo Oriental se abolió por decreto; es decir, fue declarado antimarxista con las penalidades habituales consiguientes (1990b, p. 48).

Ante esta situación descrita por Shanin, cabría preguntarse: ¿por qué este modo de producción asiático pudo llegar a ser un peligro político para el marxismo y, en particular, para el proyecto político de la Unión Soviética? Para responder a esta cuestión es preciso retener que, si bien es cierto que las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción han favorecido la transición hacia nuevas etapas, lo cierto es que esta línea de progresión encuentra demasiadas excepciones históricas como para ser admitida como una regla inexorable. Así, la historia de África, Asia y América Latina, parecen señalar excepciones rotundas, puesto que en estos territorios el desarrollo de las fuerzas productivas fue especialmente lento, hecho que favoreció el estancamiento prolongado en relación al ritmo de transiciones de la Europa occidental. Marx no fue ajeno a estas realidades y demarcó este modo de producción de aquellos que había considerado en el *Manifiesto Comunista*, denominándolo «asiático» por la simple razón de que lo había hallado, en su forma más nítida, en sus estudios sobre la India, China o Persia.

Sin lugar a dudas, lo que el modo de producción asiático introduce es una complejidad histórica que quiebra la unilinealidad etapista defendida por Stalin, remarcando aquella necesidad —que el propio Marx había defendido enérgicamente en su carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski*— de estudiar cada proceso histórico por separado y compararlos luego entre sí como clave para entender los fenómenos del pasado y agregaba que este era un «resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica» (Marx, 1881/2015b, p. 208). A nuestro entender, el modo de producción asiático se interpone como un obstáculo difícilmente eludible para cualquier modalidad de teodicea que pretenda inscribirse en el seno del materialismo histórico.

El otro elemento fundamental para entender la relevancia histórica de este modo de producción es el hecho de que —como ha destacado Godelier— indica «una vía por la que, a partir de las comunidades primitivas, se llegaba a la explotación de clase» (1972, p. 31). El modo de producción asiático muestra un sistema asentado sobre un poder estatal cuya fortaleza venía dada por la explotación generalizada de unas comunidades aldeanas que, en el fondo, funcionaban como verdaderas células productivas en el territorio integrado bajo la égida de dicho Estado. La extracción del excedente, posibilitada por una dominación extraeconómica del Estado sobre las comunidades, se obtenía, por lo general, a través del tributo en especie o en trabajo. Esta peculiar forma de dominación implicaba la conservación sin grandes variaciones del proceso de trabajo inmediato comunitario, pero también la subordinación a una unidad —el Estado— que flotaba por encima de ellas. Esta rígida vinculación entre Estado y comunidades es lo que Marx intentó definir bajo la noción de «esclavitud generalizada», característico de lo que no sólo este, sino antes que él Montesquieu, John Stuart Mill, entre otros, denominaron «despotismo oriental».

En numerosas ocasiones a lo largo de su obra, Marx se negó a emparentar este modo de producción asiático con el feudalismo. Esta reticencia tiene un valor fundamental, no sólo a nivel histórico, sino también —como veremos— a nivel estratégico. En sus glosas a los trabajos etnográficos de Kovalevsky, por tomar un caso, Marx hizo notar su discrepancia con el estudioso ruso a causa de la atribución de relaciones «feudales» a la sociedad india:

*Como los “beneficios”, “la recolección por los oficiales” [pero esto no es en absoluto feudal, como Roma atestigua], y “comendadores”, son encontrados en India, Kovalevsky aquí encuentra feudalismo en el sentido de Europa Occidental. Kovalevsky olvida, dentro de otras cosas la servidumbre, que no hay en India, y que es un momento esencial. [En relación al papel individual de la defensa, sin embargo (cf. Palgrave), no solamente de los campesinos no libres, sino también de los que son libres, por los señores feudales (que juegan el papel de alcaldes o guardianes), esto juega un papel limitado en India, excepto por el wakuf] (Marx, 1879/2015a, p. 145).*

Esta distinción entre la formación social de tipo asiático y las formaciones feudales tiene especial relevancia a la hora de captar las especificidades del encuentro entre las sociedades así categorizadas con el modo de producción capitalista. Las diferencias entre el encuentro de un tipo de sociedad y la otra con el modo de producción capitalista son rasgos a tener muy en cuenta ya que, como bien ha destacado García Linera, mientras que en el caso de la transición del feudalismo al capitalismo encontramos una transición de una forma de propiedad privada a otra, en el caso de la transición de la forma asiática al capitalismo se trató «del desgarrador tránsito de una propiedad comunal a una forma de propiedad privada» (García Linera, 2015d, p. 236). La diferencia de la disolución-reconfiguración que

el modo de producción capitalista materializa, en uno y otro caso, es una pieza clave para pensar el presente de las sociedades periféricas.<sup>38</sup>

Una tercera consideración, específicamente vinculada con el carácter situado de nuestro objeto de investigación, nos obliga a detenernos especialmente en el modo de producción asiático: fue el propio Marx quien vinculó la formación social incaica con este modo de producción,<sup>39</sup> abriendo así una vía fértil para llevar a cabo una reconsideración histórica del legado incaico más allá de las simplificadoras categorizaciones que reducían su complejo entramado político, económico, cultural y social a una variación andina del feudalismo europeo.

Estas y otras consideraciones sobre el extenso debate en torno al modo asiático serán desarrolladas a lo largo del presente capítulo, con vistas a poder valernos de ellas como clave de interpretación que nos permita pertrechar nuestra aproximación a las batallas ideológicas y políticas del presente en la región andina.

---

<sup>38</sup> Tal vez sea preciso matizar esta tajante distinción, entre el tipo de dependencia feudal y la dependencia de tipo *asiático*, relativizando la importancia del «señorío» en el tiempo feudal y reivindicando del papel de la «comunidad del pueblo» [*village community*] en el feudalismo, tal y como propuso Rodney Hilton: «Hay que subrayar que el elemento de la economía agraria sobre el que el señor parecía tener pleno control, es decir, el señorío, estaba también inserto en las prácticas consuetudinarias de la comunidad campesina. Aunque hubiera un grupo de jornaleros profesionales, libres o siervos, tales como aradores, carreteros, pastores, lecheras y similares, los recursos importantes de trabajo del señorío provenían directamente de la economía de la unidad doméstica: los atadores y grupos de aradores, los segadores, los cosechadores, los herreros e incluso los albañiles. El señorío estaba, por lo tanto, sometido al mismo ritmo de trabajo que la tenencia campesina o mucho peor, ya que las prestaciones laborales se desempeñaban de mala gana. En todo caso, el señorío era probablemente un elemento menor de la economía agraria medieval; su importancia es hasta cierto punto una ilusión documental ya que los mejores documentos sobre este período proceden generalmente de las grandes propiedades, mientras que grandes extensiones rurales, al no estar relacionadas con la economía del señorío por estar controladas por los campesinos, apenas están documentadas» (Hilton, 1988a, p. 152).

<sup>39</sup> No han sido pocos los autores que han identificado la formación social andina en tiempos del llamado Imperio Inka con el «modo de producción asiático», o en su forma más hegeliana —y muy presente en los escritos tempranos de Marx—, con el denominado «despotismo oriental». El propio Marx se inclina por esta identificación al emparentar al Perú precolonial con la forma asiática e investigadores posteriores han seguido esta misma huella —como veremos más adelante— identificando al régimen político del Tawantinsuyu con el «despotismo oriental». Una muestra de esta postura la encontramos en los trabajos de Emilio Choy, quien defendía lo siguiente: «El sistema social que existió en el pequeño reino cuzqueño, fundado por Manco Cápac, fue esclavista patriarcal hasta el advenimiento de Wiracocha Inka. [...] Las transformaciones que llevó a cabo el Inka [Wiracocha], revolucionaron las formas de esclavismo patriarcal, sistema que por siglos, había sido la característica más avanzada de la civilización en América; mediante el cambio se alcanzó la fase más desarrollada: la esclavitud imperial, o sea una forma que se asemeja mucho a los estados esclavistas de Oriente que se conoce con el nombre de Despotismo Asiático u Oriental, en sus aspectos esenciales (aunque existieron diferencias en cuanto a las condiciones locales de cada área)» (Choy, 1981, p. 95).

### 3.1. Entre la comunidad y el Estado

#### El modo de producción asiático y el surgimiento de la sociedad de clases

Si bien la primera referencia de Marx a la sociedad oriental aparece ya en la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*, texto escrito entre 1841 y 1843, el análisis explícito de sus características debe datarse en el año 1853, a propósito de los artículos escritos en torno a la colonización británica en la India para el *New York Daily Tribune*. Pocos años más tarde, en su redacción de las *Formas que preceden a la producción capitalista* [1857/58], Marx pensaría la forma asiática como una noción que, si bien incorporaba algunas variantes significativas con respecto a la primigenia entidad comunitaria tribal, no implicaba, en cambio, una ruptura radical frente a esta:

La colectividad tribal resultante de un proceso natural o, si se quiere, la horda –la comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc.– es el primer supuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad de auto reproducción y de objetivación de ésta (actividad como pastores, cazadores, agricultores, etc.). La tierra es el gran laboratorio, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la base de la entidad comunitaria. [...] Contando siempre con esta misma relación fundamental como base, esta forma puede realizarse de maneras muy diversas. : ej., de ningún modo está en contradicción con ella el que, tal como en la mayor parte de las formas fundamentales *asiáticas*, la *unidad omnicomprendiva*, que está por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias, aparezca como el *propietario superior* o como el *único* propietario, de tal modo que las comunidades efectivas sólo aparezcan como poseedores *hereditarios*. (Marx, 1857-58/2015c, pp. 57-58)

Tanto la comunidad primitiva como la forma asiática tenían en común el hecho de estar estructuradas a partir de una unidad compuesta de comunidad-tierra-trabajo. Este nexo de comunidad-tierra-trabajo conformaba un circuito virtuoso que se materializaba en el axioma: quien es miembro de la comunidad, tiene derecho a la tierra. Desde esta perspectiva, la tierra era concebida como un desdoblamiento de dicha comunidad y el acceso a esta se encontraba mediado por un trabajo comunal que no era sino una forma de apropiación colectiva de la naturaleza. Las continuidades entre la comunidad primitiva y la forma asiática se apoyan en el hecho de que el proceso de trabajo inmediato fue conservado, de una forma a la otra, sin sufrir grandes variaciones. Al mismo tiempo, los nexos comunitarios continuaron dirigiendo la actividad laboral de sus miembros, puesto que las transformaciones producidas por el Estado no tuvieron por cometido desintegrar las unidades comunitarias, sino más bien alcanzar un óptimo aprovechamiento del laborar de estas.

La variación significativa que permite demarcar a la comunidad primitiva de la forma asiática es lo que Marx caracteriza como «unidad omnicomprendiva» que se coloca «por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias». No es difícil inferir que esta *unidad omnicomprendiva* se corresponde con la idea moderna de Estado. El Estado así concebido, al emerger como unidad superior

que subsume unidades productivas, se presenta en su búsqueda de legitimación como «el único propietario» de todas las tierras. Con este movimiento, quedó resignificado el vínculo de las comunidades con su fuente de riqueza, la tierra, que aparecería de ahora en más, ya no como lo común e in-apropiable, sino como simple «posesión» mediada por la instancia estatal. La consecuencia más radical de esta transformación hay que situarla en el desplazamiento operado en la extracción y distribución del producto del trabajo humano: ahora, en lugar de ser separado y repartido por la comunidad según sus propios usos y costumbres, pasa a ser apropiado por una unidad superior —el Estado— que encuentra en este procedimiento su *raison d'être*.

Debe comprenderse, sin embargo, que el paso de una formación primitiva —como la comunidad tribal o de sangre— a una de mayor complejidad —como la forma asiática— sólo pudo tener lugar allí donde ha existido un desarrollo significativo de las fuerzas productivas. Sin este desarrollo, que abrió la posibilidad de un plusproducto, esto es, una producción por encima de la necesaria para la conservación y reproducción de los miembros de la comunidad, la instancia estatal hubiera sido económicamente insostenible. Este plusproducto, en la forma asiática, se repartió en dos grandes fracciones: de un lado, la parte correspondiente a la comunidad, encargada de garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo; de otro, la entregada a la unidad superior bajo la forma de renta o tributo. La proporción entre ambas fracciones estuvo determinada por las relaciones de fuerza existentes entre el Estado y las comunidades.

De un modo un tanto esquemático, podríamos caracterizar al modo de producción asiático como la combinación articulada entre «comunidades autosuficientes» —verdadero fundamento productivo de la sociedad— y la «unidad supracomunitaria» encargada de extraer una porción del excedente, pero también de la construcción de grandes obras que favorecieron el aumento de la productividad del trabajo en el seno de las comunidades. Esta relación de dominación de la unidad estatal sobre las comunidades encontraba su legitimación, precisamente, en la capacidad del Estado para llevar a término los grandes trabajos de interés general cuya ejecución —esto es lo fundamental— sería impensable con la sola fuerza laboral de las comunidades aisladas. En este sentido, Godelier señalaba:

La realización de trabajos semejantes exigía a la vez nuevas fuerzas productivas y una dirección centralizada para sumar y coordinar los esfuerzos de las comunidades particulares bajo su alto comando económico. La presencia de una «unidad agrupadora» aparece entonces como la condición de la eficacia del trabajo y de la apropiación de las comunidades locales. Sobre esta base se hace posible la transformación del poder de función de la autoridad superior en instrumento de explotación de las comunidades subordinadas. Esta transformación se acelera cuando la unidad agrupadora pone bajo su control directo las tierras de las comunidades, que pasan así a ser propiedad eminente del Estado, de la comunidad superior que agrupa y rige todas las comunidades locales. La apropiación de las tierras por el Estado personificado en el rey, el faraón, etc., significa la

expropiación universal de las comunidades, que pierden la propiedad pero conservan la posesión de sus tierras (1972, p. 22).

La existencia del Estado y la explotación sistemática de las entidades comunitarias señala una consecuencia decisiva para una genealogía societal: la embrionaria aparición de una sociedad de clases, dividida entre trabajadores y no-trabajadores (aunque en este caso no se presenten como los propietarios privados de los medios de producción, sino como los representantes de la unidad estatal). Es precisamente la presencia de propiedad estatal/posesión comunal de la tierra, esto es, la ausencia de propiedad privada<sup>40</sup> y, al mismo tiempo, la emergencia de una sociedad dividida en clases, uno de los factores de las sociedades de tipo asiático que más interés suscitaron en Marx. En este sentido, consideramos que es acertada la afirmación de García Linera cuando señala que la «obsesión» de Marx por comprender el papel del Estado en las formaciones no capitalistas debe ser entendida como un «esfuerzo comprensivo de la dinámica productiva de estas sociedades en que la regulación de la extracción del plus trabajo se construye sobre un extraordinario entramado político-cultural-simbólico que, a tiempo de cohesionar y justificar *a posteriori* las relaciones de expropiación en sí mismas, existen como normatividades técnicas directamente productivas» (García Linera, 2015d, p. 244).

Habría que recordar —aunque esto sea sobradamente conocido— que la existencia de dinero no es equivalente a la implantación del modo de producción capitalista; el dinero no es sino una primera forma de manifestación del capital, mas no es todavía el *capital*. Por tanto, cuanto más se desarrolla el dinero, principalmente a través de la extensión de los tentáculos del comercio, más se aproxima el ocaso de la comunidad. Y esto es así porque —como defiende Marx unas páginas más adelante— «el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos». En el dinero «la *comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado*» (Ibid., pp. 160-161).

En definitiva, desde la perspectiva marxiana, el dinero es la fagocitación de la comunidad, de sus pulsiones creativas, de sus ritmos consuntivos, de su división del trabajo, de su forma de vincularse con la naturaleza. De esta forma, lo que antes se presentaba como lo inmediatamente cercano (la tierra, la comunidad, el trabajo, etc.) es expropiado a los trabajadores directos a través de la producción de una distancia que desplaza lo inmediato y concreto hacia el reino de lo abstracto, y toda reaproximación a partir de este golpe de manos, cualquier retorno imaginable pasará, de ahora en adelante, a través de

---

<sup>40</sup> Karl Wittfogel sostuvo, sin embargo, que sí existió propiedad privada en las sociedades asiáticas, a las que denominó —como veremos más adelante— «sociedades hidráulicas»: «La historia muestra que en muchas sociedades hidráulicas existía una propiedad privada activa (productiva) muy considerable; pero también muestra que este desarrollo no amenazaba los regímenes despóticos, dado que los detentadores de la propiedad, como tales, se mantenían desorganizados y políticamente impotentes» (Wittfogel, 1966, p. 22).

la inexorable mediación del dinero. Las relaciones entre el ser humano y la naturaleza se mediatizan a través de una segunda lengua que absorbe a la anterior dentro de una gramática de las relaciones sociales que viene a definir las pautas de toda apropiación de lo circundante. El dinero, causa eficiente de la separación entre la humanidad y la naturaleza, reemerge —como en las comedias mediocres— como el salvador que viene a sellar la distancia insalvable entre lo que ahora ha quedado reducido a una relación entre un *sujeto* y su *objeto*.

Tras esta digresión sobre el vínculo dinero-comunidad, podemos avanzar la siguiente tesis: la clave histórica del estancamiento de las sociedades asiáticas radicó en la lentitud en el desarrollo de la actividad comercial y fue, precisamente esta lentitud la que favoreció la continuidad de las formas comunales del trabajo e impidió su definitiva superación mediante la disolvente forma dineraria. En el caso incaico —incluido, como vimos, por Marx bajo formas semejantes a las que piensa a través del adjetivo «asiático»— ni siquiera existió el comercio como tal, sino que, sólo en casos aislados se dio el trueque entre comunidades ubicadas a distintas alturas.<sup>41</sup> Esta ausencia de comercio no fue óbice para que el propio Marx caracterizase a la sociedad incaica como e «muy desarrollada» y, aún más, se sirviera de su ejemplo para resaltar el vínculo entre el dinero y la comunidad: «puede decirse que existen formas de sociedad muy desarrolladas, y sin embargo históricamente inmaduras, en las que se encuentran las formas más elevadas de la economía [...] sin que exista tipo alguno de dinero, como por ejemplo en el Perú» (2007, I, pp. 23-24).

Pues bien, si el comercio no pudo intensificar su dinámica hasta el punto de disolver los lazos comunitarios que sustentaron durante siglos al modo de producción asiático, las razones habrá que buscarlas en el régimen de propiedad estatal y posesión comunitaria y, a su vez, en las características del proceso de trabajo al que este régimen dio lugar.

---

<sup>41</sup> No existe unanimidad respecto a este punto entre los estudiosos del antiguo Tawantinsuyu. Algunos señalan que el comercio existió y destacan sobre todo el tráfico del *mullu* (*spondylus*) en la costa del Pacífico (Rostworowsky, 1999, pp. 231-232); otros han señalado que incluso debería ser equiparada la importancia de los mercaderes en la región andina a la de los *pochteca* del Imperio azteca (Choy, 1981, p. 100). Sin embargo, nosotros nos inclinamos por aceptar la interpretación del etnohistoriador John V. Murra, quien en su rigurosa investigación sobre los principios económico-políticos de las sociedades andinas, ha intentado mostrar que el papel tradicionalmente desempeñado por el comercio fue reemplazado en los Andes por los lazos de intercambio, reciprocidad y redistribución: «Aunque sin duda hubo trueque ocasional de productos sierra arriba y valle abajo, el tráfico de recursos andinos desde un piso ecológico a los demás se realizaba no a través de comercio y plazas de mercado sino utilizando mecanismos que maximizaban el uso recíproco de energías humanas. La mit'a precolombina, como otros lazos de intercambio, reciprocidad y redistribución merecen estudio detallado no sólo en el gabinete o laboratorio, sino trabajo intensivo de campo de los arqueólogos, etnólogos e historiadores» (Murra, 1977/2009j, p. 27)

## 3.2. Propiedad estatal – Posesión comunitaria

### Las relaciones de producción en el modo de producción asiático

Hemos afirmado en el párrafo anterior que en el modo de producción asiático no existía la propiedad privada y, por tanto, que el propietario único de la tierra era la unidad estatal, siendo las comunidades sus efectivas poseedoras. Esto implica que sólo puede hablarse de una forma de propiedad *colectiva* del suelo y, según sus distintas modalidades, de posesión comunitaria (trabajo del suelo por parte de toda la entidad comunal), familiar o individual.<sup>42</sup> Según este esquema, el acceso del individuo a la tierra se inscribía en una doble mediación: por un lado, la intercesión directa de la comunidad que, por lo general, era la encargada de determinar los tamaños y características de la tierra a repartir entre las distintas familias; por el otro, la intercesión indirecta del Estado, que se presentaba como la instancia monopolizadora del suelo y, en última instancia, se arrogaba el derecho de reclamar sus tierras.

Puede comprenderse así que el régimen de propiedad en este modo de producción se diferenciase significativamente del modo de producción antiguo, donde —recordemos— existía la propiedad privada mediada por la propiedad estatal. También es preciso diferenciar la forma asiática de la forma germánica, donde la comunidad sólo existía como el resultado de la relación recíproca entre los propietarios individuales de la tierra y, como consecuencia de ello, la propiedad comunal no suponía

---

<sup>42</sup> El estudio sobre el reparto de las tierras en las sociedades orientales fue uno de los tópicos sobre el que Marx volvería una y otra vez a lo largo de su vida. Así, en sus comentarios a Kovalevsky, puede leerse, a propósito de los mecanismos que determinaban los repartos de tierra en la India, lo siguiente: «Las parcelas de cada comunidad así como aquellas de cada una de sus subdivisiones, distritos (*Kundees*) son divididas en un cierto número de dueños comunales (aquí llamados *dufterees*), en la comunidad o en sus subdivisiones. Cada uno de estos últimos recibe, para su uso exclusivo, parcelas de tierra diferenciadas en uso de acuerdo a su fertilidad [*es decir, su especialidad para aquello que sirve mejor*]. Como los mejores terrenos para producir están a lo largo de la orilla del río o en las líneas de canales de irrigación, fue necesario en interés de mantener la igualdad de las porciones, dar a cada uno de los copropietarios igual uso de ambas de tierras susceptibles de irrigación [*que se llaman sholgura, de shola – arroz, que sólo crece en terrenos irrigados por ríos y canales*], y tierra no irrigada que se conoce como *lulmee* [...] Cada vez que se incrementa la población y la insuficiencia de tierra que no está dividida, aunque es susceptible de ser cultivada, hace que en la distribución existente de la tierra dentro de los miembros de una comunidad, los últimos miembros entren también en una nueva redistribución. La redistribución entonces no tiene un carácter periódico al menos en las comunidades ricas en tierra nueva. Sin embargo, cuando hay muy poca de esta última, la nueva distribución en más o menos intervalos cortos de 10, 8 o 5 años o aún anualmente. Esto último se encuentra mayormente en comunidades donde la insignificante extensión de la tierra apta para el cultivo hace que un reparto equitativo para todos los copropietarios durante la misma redistribución en un año dado, sea imposible. (Entonces ellos retienen su uso uno después de otro en repetida redistribución anual). Esta forma de propiedad común con el principio de redistribución se llama “tenencia Pauth” en las provincias del noroeste, en el Punjab se llama: “tenencia Khetbat” [...] El intercambio periódico de parcelas se lleva a cabo en tiempos tempranos en todas las otras provincias también (mientras que ahora solamente en Punjab y en las Provincias noroccidentales). Y más adelante agrega: «Lo que es propio del sistema indio sin embargo, como resultado de su gran proximidad a otras formas más antiguas de propiedad común: los ciudadanos de la comunidad que han perdido su tierra por una razón o por otra, toman parte en lo que es común. Así *Calcutta Review* dice: El miembro de una u otra comunidad que continúa manteniéndose, aún después de la alienación de su tierra o de abandono de ella sin cultivo, tiene derechos completos de participar en el “sayer”» (Marx, 1879/2015a, pp. 129-130).

más que un complemento de la propiedad privada individual. Las diferencias del modo de producción asiático con el modo de producción feudal no son tan evidentes a partir de lo afirmado hasta aquí, pues en ambos casos hallamos campesinos sujetos a una forma de sometimiento que podríamos asociar — en un sentido lato— con la *corvée*; al mismo tiempo, encontramos en ambos casos el carácter estatal de la propiedad del suelo y una división entre trabajadores y no-trabajadores (en el caso asiático, los administradores e intermediarios del Estado, en el caso feudal, los señores). ¿Cuáles serían los factores que nos permitirían demarcar el modo de producción asiático de tal modo que no pudiera ser subsumido bajo la noción de modo de producción feudal? Puede sostenerse que *grosso modo* lo que permite distinguir la modalidad asiática de la feudal es la naturaleza de las relaciones de propiedad y las formas de apropiación del trabajo ajeno que se derivan de estas: mientras que en la primera —la forma asiática— la explotación de los campesinos era colectiva e indirecta (puesto que estaba dirigida y organizada por la propia comunidad de la que estos son miembros), en la segunda —el modo feudal— la sujeción del campesino al señor revestía un carácter individual.

La especificidad de las relaciones de propiedad del modo de producción asiático nos permite arrojar luz sobre la controvertida caracterización marxiana de las relaciones de producción asiáticas con el calificativo de «esclavitud generalizada». Esta caracterización se explica si tomamos en consideración que, si bien en estas formaciones sociales el individuo estaba sujeto por dos estructuras superiores —su comunidad y el Estado—, en ningún caso esta doble sujeción puede ser emparentada con una dependencia individual; antes bien ha de ser interpretada como una exteriorización de la ligazón indisoluble que lo vinculaba como miembro de una comunidad que se hallaba, a su vez, subordinada a una unidad supracomunitaria (el Estado). Esta esclavitud generalizada explica la irrelevancia de la esclavitud, ya fuera en su concepción greco-latina o moderna capitalista, como fuerza productiva en el modo de producción asiático.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Stuchevski y Vasiliev han sugerido que la coexistencia de dos líneas de contradicción de clase en las sociedades de tipo asiático —la feudal y la esclavista— debe ser comprendida como la «peculiaridad fundamental» de este modo de producción: «La excepcional solidez y la estabilidad de la comunidad asiática (así como, al parecer, también de la africana) contribuía al desarrollo de las relaciones esclavistas principalmente a costa de la explotación de los extraños esclavos privados de derechos. Sin embargo, al mismo tiempo, la propia comunidad como colectividad, pasó a ser objeto de tremenda explotación. Por consiguiente, las peculiaridades de desarrollo de tal género de comunidades se redujeron, en los rasgos más generales, a que en ellas, tanto la colectividad como los extraños esclavos eran explotados por la nobleza tribal. Además, las comunidades no sólo no se contraponían bruscamente a los esclavos, sino, por el contrario, con frecuencia se fundían de hecho en una masa única de población subordinada y privada de derechos. Con otras palabras, en muchas comunidades no europeas —a diferencia de las antiguas y germánicas— regían de manera activa y a la vez actuaban conjuntamente ambas líneas de las contradicciones de clase, basadas ambas en el constreñimiento extraeconómico: la línea feudal y la línea esclavista. Precisamente la larga y paralela coexistencia y el íntimo entrelazamiento de estas dos líneas, de las dos tendencias de las contradicciones de clase, que surgen durante la descomposición de la comunidad asiática, constituyó, según parece, la peculiaridad fundamental de la vía histórica inicial de la abrumadora mayoría de los pueblos no europeos. Esto no hay que considerarlo como algo extraño e insólito, como una “especificidad” que supuestamente desvía el desarrollo de las sociedades no europeas del tipo “clásico”, europeo de esclavitud o de feudalismo. Al contrario, precisamente en esta “peculiaridad” se manifiesta de la forma más palpable y general la unidad indisoluble de la esclavitud y la servidumbre, de esta institución feudal, como Marx escribió sobre

Si la lectura que hemos desplegado hasta aquí es acertada, podrá entenderse el vínculo entre la «mayor persistencia y duración» —con la que Marx se refería a la forma asiática en comparación con las otras formaciones surgidas a partir de la comunidad primitiva— y su peculiar configuración de la propiedad y las relaciones de producción de ella derivadas. Así, al ocuparse de las causas de desintegración del modo de producción antiguo, Marx señalaba que el «desarrollo de la esclavitud, la concentración de la propiedad de la tierra, el intercambio, el sistema monetario, la conquista» habían suprimido «gradual y necesariamente» las condiciones objetivas que fundamentaban el desarrollo de este modo de producción y, por tanto, son los responsables de su decadencia y ruina» (1857-58/2015c, p. 69). Mientras que en la forma asiática, por el hecho de que el individuo no llegó nunca a independizarse de la comunidad y de que el proceso de producción aseguró la autosuficiencia de las unidades comunitarias —gracias a la combinación de agricultura y manufactura—, la reproducción social quedó asegurada sin necesidad de una transformación de sus condiciones para garantizar una continuidad en el tiempo. Marx defendía que «si el individuo cambia su relación con la comunidad, cambia de ese modo a la comunidad y actúa en forma destructiva sobre ella» (id.); sin embargo, en el modo de producción asiático, a pesar de las referidas transformaciones que tuvieron lugar a partir de la transición de la comunidad primitiva a esta forma híbrida de Estado-Comunidad, la relación del individuo con su comunidad se mantuvo, en lo fundamental, inalterada: esta es, a nuestro entender, la razón que explica el carácter estacionario del modo de producción asiático.<sup>44</sup>

En el libro tercero de *El capital*, Marx volverá a incidir sobre la importancia del carácter estatal de la propiedad de la tierra y sus consecuencias a nivel político y económico, afirmando lo siguiente:

Si no es el terrateniente privado sino, como sucede en Asia, el estado quien los enfrenta directamente como terrateniente y a la vez como soberano, entonces coinciden la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existe entonces ningún impuesto que difiera de esta forma de la renta de la tierra. En estas circunstancias, la relación de dependencia, tanto en lo político como en lo económico no necesita poseer ninguna forma más dura que la que le es común a cualquier condición de súbditos con respecto a ese estado. El estado en este caso, es el supremo terrateniente. La soberanía es aquí la propiedad del suelo concentrada en escala nacional. Pero en cambio no existe la propiedad privada de la tierra, aunque sí la posesión y usufructo, tanto privados como comunitarios, del suelo (Marx, 2008-09, III-8, p. 1006).

---

ella, unidad basada en la afinidad económica y social de ambas instituciones, asentadas en igual medida en el constreñimiento extraeconómico» (Stuchevski y Vasiliev, 1969, p. 141).

<sup>44</sup> En carta a Engels del 14 de junio de 1853, Marx exponía de forma clara las razones detrás del carácter estacionario en la India: «El carácter estacionario de esta parte del Asia [India] —a pesar de todo el movimiento sin sentido en la superficie política— se explica completamente por dos circunstancias interdependientes: 1) las obras públicas eran cosa del gobierno central, y 2) además de éstas todo el imperio, sin contar las pocas grandes ciudades, se dividía en *aldeas*, las que poseían una organización completamente separada y formaban un pequeño mundo cerrado [...] Estas repúblicas idílicas, que sólo guardaban celosamente los *límites de su aldea* en contra de la aldea vecina, aún existen en la forma bastante perfecta en las partes noroccidentales de la India, que sólo recientemente han caído en manos inglesas. No creo que pudiera imaginarse fundamento más sólido para el estancamiento del despotismo asiático» (Marx, 1972, pp. 76-77).

De este párrafo pueden extraerse algunas conclusiones de gran trascendencia para una comprensión cabal de las interrelaciones de la instancia política y la instancia económica. El Estado en el modo de producción asiático es, al mismo tiempo, el «soberano» y el «supremo terrateniente». Esto implica que no existe una intermediación económica —como ocurre en el modo de producción feudal con los señores— que permita escindir la *renta* del *impuesto*: ambos conceptos son —en el caso asiático— una y la misma cosa. La inexistencia de instancias mediadoras a las que de pleno derecho les correspondiera reclamar una porción del plusproducto, sin necesidad de esperar a que fuera entregada como manifestación de una *generosidad institucionalizada* del Estado,<sup>45</sup> tiene una consecuencia política que caracterizó a este tipo de sociedades: «la soberanía es aquí la propiedad del suelo concentrada en escala nacional». *Soberanía* coincide plenamente con *supremo terrateniente*, sin fisura alguna y sin necesidad de apelar a estado de excepción alguno. Es este factor diferencial de las sociedades asiáticas —si las comparamos con las formas *clásicas* europeas— el que condujo a Marx a hablar de «despotismo oriental», entendiendo con ello el hecho de que en dichas sociedades no existieron mecanismos ni instancias de contrapoder considerables que pudieran hacer frente a la unidad omnicompreensiva estatal.

Esta correspondencia entre soberanía y monopolio estatal del suelo puede encontrarse ya en las primeras aproximaciones de Marx a las sociedades asiáticas del año 1853. Así, en carta a Engels (2 de junio de 1853), Marx afirmaba que el «rey es el solo y único propietario de toda la tierra del reino» y esto tiene como consecuencia necesaria que «toda una ciudad capital como Delhi o Agra viva casi totalmente en el ejército y en consecuencia esté obligada a seguir al rey si éste sale de campaña por un tiempo cualquiera» (1972, p. 74). Algunas líneas más adelante, a propósito del libro *Voyages contenant la description des états du Gran Mogol* de Bernier, Marx agregaba: «Bernier considera con razón que la forma básica de todos los fenómenos orientales [...] debe hallarse en el hecho de que *no existía propiedad privada de la tierra*. Esta es la verdadera clave, incluso del cielo oriental» (id.).

---

<sup>45</sup> Sobre la noción de *generosidad institucionalizada* volveremos cuando nos ocupemos de la organización político-económica del Imperio Inca. Sin embargo, nos parece importante recordar aquí que este mecanismo de poder aparece como una forma híbrida, entre la lógica estatal y la lógica comunal. En esta dirección apuntan las palabras de García Linera cuando afirma: «Hay una determinación medular en su contenido y forma de desarrollo, que estas fuerzas productivas estatalmente incentivadas no pueden eludir de la lógica comunal, y es el hecho de que, al ser la forma social de la riqueza el valor de uso simple o potenciado de los productos del trabajo y de la naturaleza [...], la utilidad específica de todas las fuerzas productivas sólo puede realizarse a través de la utilidad-social-general (forma de utilidad general) que el producto del trabajo posee, esto es, a través de su circulación y consumo por las unidades productivas en los distintos niveles de aprovechamiento de los productos que ésta tiene. En este caso, la expropiación y acumulación de excedentes por el Estado sólo tiene sentido de acumulación de riqueza y produce poder si los bienes materiales cumplen su función social-general, que es el consumo, la efectivización de su valor de uso, ello solamente puede suceder si, una vez acumulados, regresan a las unidades productivas de una u otra manera. El poder central, al concentrar enormes masas de bienes materiales y al distribuirlos, legitima el poder y las fuerzas productivas de las que se vale para entronizar este interés particular. No obstante, lo hace supeditándose a la normatividad social-general del contenido del desarrollo de las fuerzas productivas esenciales empleadas por las entidades comunales, pues los bienes obtenidos regresan y han sido creados para regresar de tal o cual otra forma al ritmo consuntivo que fija la economía comunal» (García Linera, 2015d, pp. 270-271)

Es interesante rastrear este diálogo en forma de correspondencia entre Marx y Engels con el fin de delinear más precisamente los elementos que trazan el contorno de esta formación asiática. En su respuesta (6 de junio de 1853) a la carta citada, Engels avanzaba en su explicación de por qué los orientales no conocieron la propiedad privada, ni siquiera en la incipiente forma feudal:

La ausencia de propiedad de la tierra es ciertamente la clave para la comprensión de todo el Oriente. Aquí reside su historia política y religiosa. Pero ¿por qué es que los orientales no llegan a la propiedad territorial, ni siquiera en su forma feudal? Creo que esto se debe principalmente al clima, junto con la naturaleza del suelo, especialmente con las grandes extensiones del desierto que parte del Sahara y cruza Arabia, Persia, India y Tartaria, llegando hasta la más elevada meseta asiática. El riego artificial es aquí la condición primera de la agricultura y esto es cosa de las comunas, de las provincias o del gobierno central [...] Esta fertilización artificial de la tierra, que cesó inmediatamente al caer en decadencia el sistema de riego, explica el hecho, por otra parte curioso, de que extensiones otrora brillantemente cultivadas, sean ahora desoladas y desnudas (Palmira, Petra, las ruinas de Yemen, distritos de Egipto, Persia e Indostán); explica el hecho de que una sola guerra devastadora podría despoblar por siglos un país despojándolo de toda su civilización (Ibid., pp. 74-75).

Esta determinación natural propuesta por Engels, signada por la necesidad de transformar técnicamente la naturaleza para garantizar una apropiación efectiva —muy especialmente a través de sistemas complejos de riego artificial— daría lugar a un sinnúmero de interpretaciones que aspiraron a hacer coincidir el *desarrollo histórico* con el *desarrollo técnico*, obviando la máxima materialista de pensar los procesos a partir de la *contradicción* entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad que las rigen. En este sentido, coincidimos con la interpretación dada por Roger Bartra, quien proponía pensar el nexo entre las peculiares condiciones naturales del espacio asiático y su modo de producción específico, no ya como una determinación positiva, sino como un límite negativo para el desarrollo: «las condiciones naturales que pueden propiciar el surgimiento del modo de producción asiático son aquellas que en general no favorecen el crecimiento de pequeños núcleos aislados de civilización, en los que se podría producir un excedente agrícola apreciable acaparado por una clase social local, sin el concurso de una amplia organización territorial» (Bartra, 1969, p. 16).

Llegados a este punto, parece aconsejable atender los argumentos de uno de los representantes más reconocidos de este determinismo técnico-natural, Karl Wittfogel. Sin lugar a duda, Wittfogel fue uno de los principales responsables del renacimiento del debate en torno al modo de producción asiático a finales de la década de 1950 y principios de 1960, con la publicación de su controvertido estudio *Despotismo Oriental. Estudio comparativo del poder totalitario [Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power, 1957]*. Sobre algunos momentos de este debate reabierto y, en particular, en torno a algunas ideas extraíbles de los argumentos puestos en juego en este, versa el siguiente apartado.

### 3.3. La polémica en torno al modo de producción asiático

La polémica en torno al modo de producción asiático es profusa en episodios. Todos ellos, en mayor o menor medida, han tenido lugar en el híbrido escenario en el que la historiografía y la estrategia política se confundían por la fuerza de las coyunturas que atravesaron al movimiento socialista a lo largo del siglo XX. En este sentido, podemos decir sin temor a equivocarnos que la batuta del debate siempre estuvo en la mano de los dirigentes políticos de la URSS que, ora propiciaban el resurgimiento de los estudios, ora excluían al modo de producción asiático de los análisis históricos marxistas.

Sin embargo, la discusión en Rusia acerca del modo asiático se anticipa a la formación de la URSS y deja entrever las diferencias tácticas y estratégicas al interior del propio movimiento revolucionario. Así, en el año 1906, encontramos el famoso debate entre Plejánov y Lenin en el IV Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (POS DR). En dicho congreso, Plejánov, en representación de los bolcheviques, denunció el plan de Lenin para la nacionalización de la tierra, considerando que tal medida supondría una restauración reaccionaria del tipo asiático en Rusia y que, por tanto, en lugar de quebrar el estrecho vínculo que unía a la tierra y los campesinos al Estado, fortalecería los elementos supérstites del antiguo orden semiasiático ruso. Frente a la nacionalización de la tierra propuesta por Lenin, Plejánov se inclinó por su municipalización como forma de garantizar un autogobierno público al servicio de la tierra que, al mismo tiempo, se erigiera como baluarte contra los impulsos reaccionarios.<sup>46</sup>

Un segundo momento de este debate tuvo lugar ya en el interior de la URSS, a finales de la década del 1920, coincidiendo con la renuncia de la Internacional Comunista a fomentar, al menos en un futuro inmediato, la revolución socialista en los países occidentales industrializados. Una de las principales consecuencias de esta táctica fue la reorientación de la mirada hacia la situación del Oriente. Las discusiones de este período se centraron en la naturaleza de las relaciones de clase en las sociedades de tipo asiático y en la estrategia más adecuada para una revolución social en tales condiciones. El prefacio a la publicación dirigida por David Riazanov —al momento director del Instituto Marx-Engels— de los textos reunidos de Marx sobre la India y China (1925), reavivó el interés por el modo de producción asiático, y atrajo el interés de intelectuales de la talla de Eugen Varga, Liudvig Madiar, Nikolai Bukharin, entre otros.

El tercer gran momento de este debate es el que surge tras la publicación en 1957 de *Despotismo Oriental*. Su autor, Karl Wittfogel, fue durante los años veinte uno de los expertos del Komintern en asuntos asiáticos hasta que, por desavenencias con el poder soviético, abandonara en el

---

<sup>46</sup> Para una presentación más detallada de este debate entre Lenin y Plejánov, véase Sofri (1974), pp- 89-103.

año 1937 tierras rusas y se refugiara en los Estados Unidos.<sup>47</sup> En nuestro tiempo, donde han quedado sepultadas las antiguas trincheras ideológicas de la Guerra Fría, aquellas que dibujaron un escenario donde los *renegados*, por un lado, y los *defensores de regímenes despóticos*, por el otro, intercambiaban sus diatribas; ahora que los intensos debates, cargados por igual de historia y política, ya son parte del anaquel de los libros del olvido, estamos en condiciones de releer los textos que nos han legado intentando fijar sus propios límites explicativos. A la dilucidación laica de este tercer momento del debate en torno al modo de producción asiático, se dedica el siguiente segmento de nuestra investigación.

### Karl Wittfogel: la sociedad hidráulica como clave explicativa del despotismo oriental

En el referido estudio del sinólogo alemán Karl Wittfogel, *Despotismo Oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, se entrecruzan dos propósitos que en algún sentido fueron la clave de su fortuna y, tal vez por esto mismo, tienden hoy a menoscabar la aportación documental de la investigación. Por un lado, encontramos uno de los más denodados esfuerzos intelectuales por confrontar la categoría marxiana de «modo de producción asiático» con los datos históricos de las sociedades asiáticas realmente existentes; por el otro, el oblicuo propósito de reducir el socialismo de Marx y Lenin a un subtipo de totalitarismo que no sería más que una restauración del antiguo despotismo oriental. De estos dos propósitos entrelazados en la obra de Wittfogel, procuraremos centrarnos en el primero, es decir, en el trabajo historiográfico con pretensiones científicas y no en la torsión ideológica que condujo al estudioso alemán —como lo acusa Godelier— a hacer un uso de la noción de modo de producción asiático como «máquina de guerra contra el socialismo» (1972, p. 61).

Una de las hipótesis más audaces —y controvertidas— del trabajo de Wittfogel es la de sustituir el concepto de sociedad asiática por el de «sociedad hidráulica». ¿Constituye esta variación apenas una modificación en la nomenclatura? ¿O puede arrojar nueva luz sobre la tan polémica categoría de modo de producción asiático? A nuestro entender, uno de los méritos más evidentes de la nueva denominación es el de la eliminación de la restricción geográfica tradicionalmente asociada a la *asiaticidad* del modo de producción. Desde este nuevo prisma, el modo de producción asiático —ahora enriquecido en la noción de «sociedad hidráulica»— escapa del espacio limitado del continente asiático

---

<sup>47</sup> Para una lectura rigurosa sobre la sinuosa trayectoria intelectual de Wittfogel, desde su estrecho vínculo con los principales actores del *Institut für Sozialforschung*, pasando por sus relaciones con el Komintern, hasta su innegable colaboración con el macartismo, véase el trabajo de Breno Viotto Pedrosa (2015), *Karl August Wittfogel: um geógrafo comunista na escola de Frankfurt*.

y extiende su aplicación a áreas tan diversas como la andina y la azteca prehispánica, el África oriental e, incluso, a algunas islas del Pacífico como Hawaii.

Además de esta eliminación de los contornos geográficos, la noción de *sociedad hidráulica* tiene la ventaja de aventurar una hipótesis genética sobre la formación de un tipo de poder «agroadministrativo» y «agroburocrático», según la caracterización que de este realiza Wittfogel:

El hombre primitivo ha conocido regiones deficitarias de agua desde tiempo inmemorial; pero mientras dependía de la caza, recolección y pesca tenía pocas necesidades de un control planificado del agua. Sólo después que aprendió a utilizar los procesos reproductivos de la vida de las plantas empezó realmente a apreciar las posibilidades agrícolas de las zonas secas, que contenían fuentes de agua distintas de la lluvia. Solamente entonces empezó a manipular las cualidades recientemente descubiertas de los antiguos lugares mediante un cultivo con riego a pequeña escala (hidroagricultura) y, o a gran escala y dirigida por el gobierno (agricultura hidráulica). Sólo entonces surgió la oportunidad de que aparecieran patrones despóticos de gobierno y sociedad. [...] De todas las tareas impuestas por el ambiente natural lo que estimuló al hombre a desarrollar los métodos hidráulicos de control social fue la tarea impuesta por la precaria situación del agua (1966, pp. 30-31).

La secuencia de esta genealogía histórica puede trazarse de la siguiente manera: 1) *comunidad primitiva*, cuyas actividades productivas fundamentales fueron la caza, la pesca y la recolección, lo que explica el hecho de que esta sociedad tuviera «pocas necesidades de un control planificado del agua». 2) *sociedad hidroagrícola*, donde se mantuvo la base económica de la comunidad primitiva, pero se incorporó la manipulación del agua a pequeña escala; 3) *sociedad hidráulica* que, si bien conservó la base organizativa comunitaria, se sirvió de la explotación de las comunidades para la construcción de obras hidráulicas a gran escala y, gracias a la dirección de estas grandes obras, se aumentaba progresivamente el grado de cohesión entre las comunidades y el Estado.

No es difícil inferir que la génesis histórica propuesta por Wittfogel se apoyaba en un determinismo técnico-natural que quedaba de manifiesto en la afirmación de que «de todas las tareas impuestas por el ambiente natural lo que estimuló al hombre a desarrollar los métodos hidráulicos de control social fue la tarea impuesta por la precaria situación del agua». Wittfogel remarcaba este vínculo técnico-natural apelando a la idea de «contradicción estimulante»: en un paisaje de lluvias insuficientes, pero que a pesar de ello disponía de fuentes de agua accesibles, el hombre podía utilizarlas transformando, gracias a ellas, tierras yermas en campos fértiles. Esta contradicción estimulante, que al comienzo habría supuesto grandes beneficios sin grandes pérdidas, se convertiría en el elemento disolvente de las libertades y derechos comunitarios cuando la escala de las operaciones fue ampliada. En consecuencia, la «contradicción estimulante» —esta es la hipótesis de Wittfogel— acabaría convertida en el fundamento del despotismo estatal sobre las comunidades.

Vale la pena desglosar el argumento del sinólogo alemán para captar la secuencialidad del tránsito de las denominadas «sociedades hidroagrícolas» a las «sociedades hidráulicas» con mayor detalle y, a su vez, para extraer las consecuencias políticas que se derivan de dicha transición:

La hidroagricultura, cultivo basado en irrigación en pequeña escala, aumenta la producción de alimentos, pero no supone los patrones de organización y control social que caracterizan a la agricultura hidráulica y al despotismo oriental. Estos patrones nacen cuando una comunidad experimental de granjeros o protogranjeros encuentra grandes recursos de humedad en una zona seca, pero potencialmente fértil. Si el cultivo de irrigación depende del manejo efectivo de un suministro mayor de agua, la cualidad distintiva del agua —su tendencia a juntarse en masa— se hace institucionalmente decisiva. Una gran cantidad de agua puede canalizarse y guardarse dentro de límites sólo por el uso de una labor masiva; y este trabajo masivo debe ser coordinado, disciplinado y dirigido. Así, pues, un número de cultivadores que se esfuerzan por conquistar valles y llanuras áridas se ven forzados a invocar los ingenios organizativos que —a base de la tecnología premaquinista— ofrecen la única posibilidad de éxito: deben trabajar en cooperación con sus compañeros y subordinarse a la autoridad rectora (Ibid., pp. 36-37).

El planteamiento de Wittfogel es que las sociedades hidroagrícolas fueron un estadio de transición entre la comunidad primitiva y el despotismo oriental. Dicha sociedad hidroagrícola habría sido portadora de un desarrollo técnico sin precedentes históricos: el de la manipulación de los recursos acuíferos para aumentar la fertilidad de la tierra. Tal vez por esto mismo, esta sociedad se presentaba en la explicación de Wittfogel como el atalaya que comunicaba la amenaza contenida en la manipulación técnica de la naturaleza y la administración productiva de los hombres. Pero Wittfogel iba aún más lejos al defender que, allí donde los pueblos optaron por no explorar las promesas de este hallazgo, los representantes de las sociedades hidráulicas se presentaron para someterlos a su propio desarrollo. Las siguientes palabras del sinólogo alemán revelan hasta qué punto sus posiciones estaban íntimamente asociadas con una indisimulada nostalgia: «los pioneros de la agricultura hidráulica, como los pioneros de la agricultura de lluvia, no se daban cuenta de las consecuencias últimas de su elección. Persiguiendo una ventaja reconocida, iniciaron un desarrollo institucional que les llevó muy lejos del punto de partida». Y agregaba: «sus herederos y sucesores construyeron estructuras políticas y sociales de tamaño colosal; pero lo hicieron a costa de muchas de las libertades que los disidentes conservadores trataron y, en parte, consiguieron preservar» (Ibid., p. 38).

La «consecuencia última» de la elección tomada por aquellos *pioneros* de la agricultura hidráulica fue la transformación, lenta pero radical, de los patrones políticos y económicos de las antiguas sociedades organizadas en torno a la hidroagricultura o al cultivo de lluvia. La línea argumental propuesta por Wittfogel se remonta desde un origen caracterizado por la necesidad de transformar técnicamente las condiciones naturales —en este caso, la escasez de agua y la posibilidad de disponer de fuentes acuíferas alternativas a través de grandes construcciones (diques, canales, acueductos, presas, etc.)— hasta llegar a las modificaciones económicas en la organización del trabajo y, como

consecuencia de estas, a la conversión del grupo administrador y coordinador de dichos trabajos en una entidad supracomunitaria y despótica sin contrapesos.

Consideremos ahora las características fundamentales de esta economía hidráulica. Según Wittfogel, los elementos fundamentales de esta economía fueron: 1) la división del trabajo; 2) la intensificación del cultivo y; 3) la cooperación a gran escala (Ibid., p. 41). Pues bien, la *differentia specifica* económica de esta sociedad hidráulica se debe a la combinación articulada de construcción a gran escala y desarrollo agrario. La capacidad constructora —informa Wittfogel— manifiesta «más que ningún otro sector de la industria el poder organizador de la sociedad hidráulica», y es precisamente allí donde dicha sociedad «consigue resultados nunca alcanzados por otra sociedad agraria o mercantilista» (Ibid., p. 68). Esta capacidad de organizar a grandes contingentes humanos en torno a una obra común de mejoramiento de las condiciones productivas es lo que termina legitimando a la unidad estatal frente a las comunidades, pues —como argumenta Wittfogel— «las grandes obras hidráulicas dirigidas por el estado colocan el aparato alimentador a gran escala de la agricultura en manos del estado», razón por la cual se convierte en «el amo indiscutido del sector más completo de industria a gran escala». El fundamento detrás de la afirmación de que el Estado se erigió como el *amo indiscutido*, debe buscarse en esta otra: «en las dos esferas principales de la producción el estado ocupó una posición sin rival de liderazgo operacional y control organizador» (Ibid., p. 68).

Es preciso hallar, más allá de la evidente dimensión coercitiva del poder estatal en las denominadas «sociedades hidráulicas», el elemento que nos permita comprender su dimensión consensual; esto es, no ya la fuerza desnuda de un caudillo todopoderoso y sus contumaces vasallos, sino aquella asimilación voluntaria —por parte de las comunidades— de un mando de este tipo a partir las ventajas derivadas de la nueva organización social y económica. A nuestro entender, este elemento se encuentra en la capacidad generada por las obras estatales de multiplicar la proporción de trabajo excedente disponible tanto para las fuerzas estatales como para las comunidades. La contrapartida inevitable de esta nueva realidad es la progresiva disminución del potencial autárquico de las comunidades y el proporcional aumento del nivel de sujeción a la entidad estatal.

Entre las grandes transformaciones que la sociedad hidráulica hizo surgir —si la comparamos con su antecesora histórica, la sociedad hidroagrícola— debemos reseñar la complejización de la división del trabajo y la ampliación de la escala organizativa. Es esta razón la que llevó a Wittfogel a afirmar: «dondequiera que el hombre, en las culturas preindustriales, recoja, almacene y conduzca agua a gran escala, encontramos la conspicua división entre trabajo preparatorio (alimentación) y trabajo propiamente dicho, división característica de toda la agricultura hidráulica» (Ibid., p. 42). Debe remarcarse que los referidos trabajos hidráulicos no se limitaron a la construcción de instalaciones

productivas (canales, acueductos, presas y diques para riego), sino que abarcaron también la construcción de infraestructuras orientadas a la protección de las cosechas frente a las inundaciones (canales de drenaje, diques, etc.), así como acueductos para la obtención de agua potable para las poblaciones y, en algunos casos, canales de navegación. Para la ejecución de todas estas obras —e, inclusive, en aquellas cuyo fin no era directamente hidráulico (murallas, caminos, palacios, templos, etc.)— se requirió de una gran cantidad de hombres trabajando de forma organizada, siguiendo un control cuasi militar a cargo de los administradores y planificadores estatales. Esta capacidad del Estado de organizar hombres y tareas a una escala sin precedentes es el rasgo que, en opinión de Wittfogel, diferencia a esta formación social de las otras civilizaciones agrarias:

Apenas hay que decir que otras civilizaciones agrarias también combinaron la belleza arquitectónica con la magnitud. Pero los caudillos hidráulicos se diferenciaron de los señores seculares y sacerdotales del Occidente antiguo y medieval, primero porque sus operaciones constructivas penetraron en más esferas de la vida, y segundo porque el control sobre toda la fuerza de trabajo del país y el material les permitió alcanzar resultados mucho más monumentales. [...] La modesta Torre de Londres y los dispersos castillos de la Europa medieval expresan la sociedad baronial equilibrada de la Carta Magna con tanta claridad como las inmensas ciudades administrativas y palacios, templos y tumbas colosales de Asia, Egipto y la América antigua, expresan la coordinación organizadora y el potencial de movilización de la economía y estatismo hidráulicos (Ibid., pp. 65-66).

Según Wittfogel, el factor encargado de articular el nivel económico con el político fue la condición de «esclavitud generalizada» con la que Marx ya se había referido a las sociedades orientales. En este sentido, es preciso demarcar las prestaciones laborales obligatorias—estudiaremos en detalle este aspecto al estudiar el caso andino— a las que estaban sometidos los miembros de la comunidad respecto al Estado, de la servidumbre feudal o la esclavitud greco-romana. En relación con la *corvée* feudal, la diferencia fue fundamentalmente de escala: mientras que un señor feudal sólo era capaz de controlar y organizar a aquellos trabajadores ligados a su territorio, los caudillos hidráulicos estaban en condiciones de disponer de mano de obra a escala nacional, si la envergadura del proyecto así lo demandaba. A diferencia de la esclavitud permanente greco-romana, la prestación laboral en las sociedades hidráulicas adoptó siempre un carácter temporal y no anuló la posibilidad de los individuos de continuar trabajando en su propia cosecha. Wittfogel se servía del ejemplo histórico del gobernante mogol Akbar, para ilustrar las diferencias de escala; según la referida historia, Akbar podía por su *firman* (orden) «reunir el número de hombres que quería». En consecuencia «no había límite para su concentración de trabajadores, excepto el número de habitantes de su imperio» y concluía: «*Mutatis mutandis*, esta afirmación es válida para todas las civilizaciones hidráulicas» (Ibid., p. 69).

Pasemos ahora a analizar sucintamente el otro rostro de la investigación de Wittfogel: sus conclusiones políticas. Estas conclusiones fueron, con toda seguridad, las más eficaces en los términos de la polémica, pero también las menos rigurosas en sentido historiográfico. Según defendía el autor,

con excesivo ahínco, uno de los elementos derivados del carácter administrador del Estado hidráulico fue su propensión a evitar que las fuerzas no gubernamentales cristalizaran convirtiéndose en potenciales contrapesos a su poder. Este rasgo de las sociedades hidráulicas es el que llevó a Wittfogel a defender la tesis fuerte sobre estas sociedades orientales, a saber, que «su estado se hizo *más fuerte que la sociedad*» (Ibid., p. 71). A pesar de esta afirmación, la evidencia histórica obligaría a Wittfogel a reconocer que, siendo indiscutible el poder del Estado en las sociedades hidráulicas, existieron formas de resistencia y organizaciones gremiales y campesinas que escenificaron un recorte al pretendido poder irrestricto del «despotismo oriental». Sin embargo, es de lamentar que cierta miopía extemporánea condujera al sinólogo alemán a juzgar a unas sociedades organizadas por patrones radicalmente ajenos a los contemporáneos, haciéndolas pasar por el redil de los axiomas propios de las democracias liberales de nuestro tiempo, arribando, por este camino, a la siguiente conclusión: «las aldeas, gremios y organizaciones religiosas secundarias de sociedad agroadministrativa no fueron campos de terror. Pero, como ellos, gozaron de algunas libertades políticamente insignificantes». Y concluía a continuación: «estas libertades —que en algunos casos fueron considerables— no dieron paso a una autonomía completa. En el mejor de los casos establecieron una especie de *democracia de mendigos*» (Ibid., p. 153).

Esta noción de «democracia de mendigos» [*Beggars democracy*] debe ser relacionada con otro concepto fundamental en la argumentación de Wittfogel, a saber, lo que denomina «tendencia cumulativa hacia el poder incontrolado» [*cumulative tendency of unchecked power*] propio de los estados despóticos. Esta tendencia es la clave de bóveda que explicaría la progresiva eliminación de las instancias de la sociedad civil que pudieran funcionar como contrapesos y, al mismo tiempo, la creciente extensión del poder estatal a través de una política de alianzas y «procedimientos crueles hasta que predomina él solo después de haber conquistado los demás centros de decisión suprema» (Ibid., p. 133)

Si nuestro análisis se detuviera aquí, muchas de las afirmaciones ofrecidas por Karl Wittfogel sobre las sociedades hidráulicas podrían ser valoradas en función estrictamente de su carácter heurístico, o bien, en consideración a la validez histórica de las fuentes que soportaron la vasta investigación que hemos intentado presentar. Sin embargo —y a pesar de que lejos de nuestra intención está repetir la exclusión del trabajo de Wittfogel a raíz de su innegable propósito anticomunista<sup>48</sup>—, no

---

<sup>48</sup> Tomemos, por ejemplo, las contundentes palabras con las que Roger Bartra se refería a la obra de Wittfogel: «El libro *Oriental Despotism* de Wittfogel sólo es una contribución más espesa a su ya tristemente célebre obra de anticomunista profesional. No vale la pena detenerse ahora a examinar su libro; solamente hay que señalar que, pese a todo, su obra fue una de las causas que contribuyeron a abrir de nuevo la discusión entre los estudiosos marxistas» (Bartra, 1969, p. 39) O las de Jean Chesneaux, especialista en historia de Asia: «Los renegados del marxismo, entre los cuales el más conocido es Wittfogel, aprovecharon esta circunstancia para apropiarse, o más bien para tratar de apropiarse, las ideas de Marx sobre la sociedad asiática; estas ideas fueron deformadas, mutiladas, para ser luego utilizadas como groseros ataques contra el marxismo y el movimiento socialista mundial. Por ejemplo en su *Oriental Despotism, a Comparative Study of Total Power*, publicado en 1957, Wittfogel presenta una caricatura apenas reconocible del modo de producción asiático; en esta obra ya no se encuentra nada de lo que

podríamos pasar por alto algunas afirmaciones que desvelan el fondo político de su obra. Una prueba contundente del anticomunismo de Wittfogel podemos encontrarla en sus valoraciones sobre la Revolución rusa de 1917 y sus consejos a los líderes intelectuales y políticos del Asia no comunista, que citamos extensamente:

La civilización oriental marginal de la Rusia zarista estaba profundamente influida por Occidente, aunque Rusia no llegó a ser una colonia o semicolonias Oriental. La occidentalización de Rusia cambió radicalmente el clima político y económico del país y en la primavera de 1917 sus fuerzas antitotalitarias tuvieron una oportunidad única de llevar a cabo la revolución social antisasiática que Marx, en 1853, había previsto para la India. Pero en el otoño de 1917 estas fuerzas antitotalitarias fueron derrotadas por los *campeones bolcheviques de un nuevo orden totalitario*. Fueron derrotadas porque fracasaron en la utilización del potencial democrático en una situación histórica que estuvo temporalmente abierta. *Desde el punto de vista de la libertad individual y la justicia social, 1917 es probablemente el año más fatídico de la historia moderna*. Los líderes intelectuales y políticos del Asia no comunista, que profesan creer en la democracia y que en su mayoría hablan con deferencia de Marx, sólo cumplirán su responsabilidad histórica si se enfrentan con el legado despótico del mundo oriental no menos pero más claramente de lo que lo hizo Marx. A la luz de la experiencia rusa de 1917 debían estar dispuestos a considerar el problema de una restauración asiática no sólo en relación con Rusia sino también con el Asia actual [los destacados son nuestros] (Ibid., p. 27).

No fueron más conciliadoras las acusaciones que Wittfogel dirigió contra Marx y Engels, a los que acusaba de haber cometido un «pecado contra la ciencia» al dejar de profundizar en el estudio de las sociedades asiáticas por —supuestamente— haber encontrado similitudes inconfesables entre el programa comunista y el despotismo oriental<sup>49</sup>:

A la vista de estos principios gravemente enunciados, las retrogresiones de Marx al analizar la sociedad asiática adquieren un significado especial. Sin duda, el concepto de despotismo oriental contenía elementos que paralizaban su búsqueda de la verdad. Como miembro de un grupo que

---

Marx planteaba, o sea, un modo social de producción, un principio de las relaciones sociales en sus conexiones con las exigencias de la producción a un nivel dado del desarrollo de las fuerzas productivas. Según Wittfogel, la sociedad asiática se transforma en una especie de fórmula mágica, en una “sociedad hidráulica” a partir de la cual el autor desarrolla una crítica venenosa del mundo socialista contemporáneo al que acusa, en nombre de un determinismo geográfico elemental, de no ser más que una reencarnación de los despotismos asiáticos de antaño. Como si una categoría sociohistórica elaborada en base a realidades existentes hace varios milenios pudiera ser aplicada a un mundo transformado por los progresos realizados desde entonces por las fuerzas productivas, y a países donde existen relaciones de producción —el socialismo— radicalmente diferentes. Fue un error, y ahora es posible hacerlo notar, que los marxistas dudaran en combatir estas ideas, en la medida en que se sentían vacilantes ante el concepto marxista original (la sociedad asiática) del cual Wittfogel no emplea más que una caricatura deformada» (Chesneaux, 1969, p. 94)

<sup>49</sup> En este punto debería tenerse muy presente la precisa aclaración efectuada por Quartim de Moraes cuando señala la imposibilidad de deducir del *despotismo* de las grandes obras, el *democratismo* del aislamiento de las comunidades: «[Marx] primeiro contrapõe as aldeias comunitárias, vegetando independentes umas ao lado das outras, às formas econômicas baseadas no caráter comunitário do próprio trabalho, para, mais adiante, contrapor o poder democrático ao poder despótico. A primeira contraposição sugere uma determinação da política pela economia: quanto mais coletivo o processo de trabalho, mais forte será a tendência ao despotismo. Mas a recíproca não é exata. Não é certo, com efeito, que quanto mais isolado for o processo de trabalho, mais democrática tenderá a ser a comunidade. Não se deve confundir o comunismo agrário da aldeia isolada com democracia: esta supõe que o caráter comunitário (*Gemeinschaftlichkeit*) estenda-se ao trabalho, isto é, às obras hidráulicas e outras, interessando não apenas a uma ou algumas aldeias isoladas, mas a toda a tribo ou etnia. Por outro lado, entretanto, é sintomática a insistência do texto [de Wittfogel] em aproximar obras hidráulicas e despotismo. Onde a dificuldade em decidir se democracia e despotismo configuram uma alternativa política ou se o caráter coletivo do trabalho (e das obras coletivas que produz) tende inexoravelmente a tomar despótica a autoridade social, isto é, a separá-la da sociedade» (Moraes, 1995, pp. 125-126).

trataba de establecer un estado totalitario administrativo y dictatorial y estaba dispuesto a emplear “medidas despóticas” para alcanzar sus metas socialistas, Marx difícilmente sacaría provecho del análisis de algunas similitudes inquietantes entre el despotismo oriental y el estado de su programa (Ibid., p. 436)

Tras esta esquemática presentación del trabajo de Wittfogel, que con certeza le hace poca justicia en muchos aspectos y es probable que remarque excesivamente otros, nos parece relevante reconocerle a la investigación del alemán su tentativa por proporcionar una explicación sistemática de las sociedades tradicionalmente englobadas bajo las categorías de «modo de producción asiático», «sociedad oriental», etc. La eliminación de la restricción geográfica «asiática» nos permite utilizar algunas nociones fundamentales de este modo de producción para pensar realidades muy alejadas, tanto geográfica como históricamente, entre sí. En relación a la hipótesis hidráulica, si bien su mayor virtud parecería estar en la reducción de numerosos fenómenos históricos a una misma matriz, su defecto radica, precisamente, en que este reduccionismo no nos permite adaptar el esquema de Wittfogel a sociedades donde los trabajos hidráulicos no fueron especialmente relevantes, pero donde en cambio sí fueron encontrados esquemas de poder similares a los comprendidos bajo la misma categoría marxiana.

#### **Maurice Godelier: el modo de producción asiático como forma de transición**

En su ensayo titulado *Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades* [1964], Maurice Godelier se planteó la complicada empresa de resituar el concepto de modo de producción asiático de forma tal que se pudieran evitar los reduccionismos a los que había sido sometido históricamente. Podría decirse que el propósito principal del trabajo del antropólogo francés fue el de convertir dicho concepto en una clave explicativa fértil para comprender la evolución histórica de una porción significativa de las sociedades no occidentales.

El primer punto que nos gustaría resaltar del trabajo de Godelier es el de la confrontación directa con la «hipótesis hidráulica» de Karl Wittfogel. Según aquel, el concepto de modo de producción asiático en Marx estaba «ligado a la necesidad de organizar grandes trabajos económicos que sobrepasan los medios de las comunidades particulares o de los individuos aislados y que constituyen, para esas comunidades, las condiciones de su actividad productiva» (Godelier, 1972, p. 48). Así, la emergencia conjunta del Estado y la clase dominante como formas de poder centralizado habría estado vinculada con la intervención directa en las condiciones de producción a través de la organización de obras a gran escala. Esta sería, a grandes rasgos, la hipótesis marxiana sobre el modo de producción asiático. A esta hipótesis, Godelier sugiere agregar una «segunda hipótesis»:

Suponemos que puede existir otra vía y otra forma de modo de producción asiático por las cuales una minoría domina y explota las comunidades sin intervenir directamente en sus condiciones de producción, pero interviene en cambio directamente, tomando en su provecho un excedente en trabajo o en productos. En África occidental la aparición de los reinos de Ghana, de Mali, de Songhai, etc., no se debe a la organización de grandes trabajos, sino que parece ligada al control de comercio intertribal o interregional ejercido por aristocracias tribales sobre el intercambio de productos preciosos entre África negra y África blanca: oro, marfil, pieles, etc. (Ibid., pp. 48-49).

Por los ejemplos citados, es posible captar el esfuerzo de Godelier por expandir la aplicabilidad geográfica de una noción teórica y abstracta —como cualquier otro modo de producción—, pero que, en este caso particular —y como consecuencia de su apellido «asiático»— había quedado aprisionada a las realidades de una región específica. A nuestro entender, el mérito fundamental de esta «segunda hipótesis» propuesta por el francés radica en la apertura de una vía alternativa para pensar las relaciones de poder entre el Estado y las comunidades propias del modo de producción asiático. Gracias a esta segunda hipótesis, la categoría «modo de producción asiático» pasa a admitir formas de dominio y explotación en los que el Estado no interviene directamente en las condiciones de producción, sino que se limita a extraer el plusproducto comunitario. La ventaja de esta explicación ampliada, según el propio Godelier, es que «daría la posibilidad de aclarar la aparición de una clase dominante en las sociedades agrícolas que no se basan en grandes trabajos agrícolas o que se basan en la ganadería» (Ibid., p. 49).

La invitación a construir una tipología de mayor complejidad del modo de producción asiático que nos permitiera separar formaciones sociales con grandes obras de aquellas donde dichas obras no fueron construidas, nos facilitaría la tarea de encontrar patrones de poder absoluto, allí donde las grandes construcciones existieron, pero también la conservación de dicho modo de producción allí donde el célebre «despotismo» no se materializó. Es en este punto, donde encontramos la crítica fuerte de Godelier a la «hipótesis hidráulica» de Wittfogel:

No es pues necesario [...] buscar por todas partes de manera mecánica, como lo hace Wittfogel, trabajos inmensos de naturaleza sobre todo hidráulica, una burocracia y un poder sólidamente centralizado, para encontrarnos ante el modo de producción “asiático”. La tarea teórica consistiría más bien en confeccionar una tipología de las diversas formas de ese modo de producción con o sin grandes trabajos, con o sin agricultura, y en confeccionar al mismo tiempo una tipología de las comunidades en cuyo seno el mismo se da. Se podría quizá, de esta manera, reconstruir varios modelos de los procesos a través de los cuales la desigualdad se introduce en las sociedades sin clases y lleva a la aparición de contradicciones antagonistas y a la formación de una clase dominante (Ibid., pp. 49-50).

El segundo aspecto que nos gustaría rescatar de los argumentos de Godelier es el que —en nuestra opinión— mayor relevancia ha tenido. Según el autor, el modo de producción asiático fue una forma de transición de la sociedad sin clases a la sociedad de clases. Como hemos visto, la emergencia del poder estatal por encima de las comunidades —que aparece en una primera instancia como un

poder organizador cuya finalidad puede ser asociada con funciones de interés común— deviene progresivamente en un poder de explotación. Esto conduce progresivamente a que «las ventajas particulares de que gozan esta minoría en nombre de los servicios que suministra a las comunidades se transforman en obligaciones sin contrapartida» (Ibid., p. 46). La materialización de la explotación en estas sociedades supo adoptar diversas formas, desde la desposesión de las tierras comunales hasta reubicaciones forzosas de población en otras áreas. Sin embargo, en todos los casos puede hablarse de la emergencia de una explotación del hombre por el hombre, de una escisión social entre una clase trabajadora y una clase no trabajadora. Lo excepcional del modo de producción asiático, en tanto forma transicional de la sociedad sin clases a la sociedad de clases, debe hallarse —entiende Godelier— en el hecho de que «aparece una clase explotadora, sin que haya propiedad privada del suelo» (Ibid., p. 47).

Tendríamos, por tanto, que en el modo de producción asiático coexisten de forma tensional dos lógicas contradictorias: la estatal y la comunitaria y, con ellas, la creciente tendencia a la expansión de la división de la sociedad en clases en detrimento de una organización comunal sustentada en la propensión al reparto igualitario de las partes. Esta contradicción interna sería, pues, el factor que convierte al «modo de producción asiático» en una forma transicional: «una sociedad caracterizada por esta contradicción se presenta pues a la vez como una última forma de sociedad sin clases (comunidades aldeanas) y una primera forma de sociedad de clases (poder estatal ejercido por una minoría, comunidad superior)». A partir de esto, Godelier formula la siguiente hipótesis: «Marx ha descrito, sin saberlo exactamente, una forma de organización social propia de la transición de la sociedad sin clases a la sociedad de clases, una forma que contiene la *contradicción del paso de la sociedad sin clases a la sociedad de clases* [las cursivas son del autor]» (Id.).<sup>50</sup>

La pregunta que inevitablemente emerge de la asunción del modo de producción asiático como «forma de transición» es la siguiente: ¿desde dónde y, fundamentalmente, hacia dónde conduce su ley de evolución? El embrión del modo de producción asiático, como hemos señalado repetidamente, fue la comunidad primitiva, pero el *télos* de su movimiento no parece tan sencillo de inferir. Para resolver esta cuestión, es preciso atender a la contradicción interna de este modo de producción, a saber, la

---

<sup>50</sup> Esta tendencia a considerar al modo de producción asiático como una etapa necesaria de la evolución de todas las sociedades, ha sido ampliamente criticada por algunos intérpretes. La crítica de Moraes señala, a nuestro entender, el núcleo que aglutina a sus detractores: «Godelier não somente resolve mal uma questão que Marx não colocou (a ordem de sucessão dos modos de produção pré-capitalistas), mas também confunde numa só duas questões colocadas por Marx (que, contrariamente ao que ele imagina, sabia perfeitamente o que estava descrevendo): a) a determinação de uma forma originária de apropriação do solo (a asiática) e b) o surgimento, sobre a base desta forma comunitária, de uma "unidade abrangente", isto é, de um poder estatal embrionário. Marx deixa bastante claro que b) constitui uma das realizações possíveis de a)». Algunas páginas después, agregaría: «foi universal não o "modo de produção asiático" como passagem da sociedade sem classes à sociedade de classes (= a "unidade superior" erigindo-se em embrião de classe dominante e de poder estatal) e sim o "primitivo sistema oriental de apropriação comum da terra", isto é, a "forma asiática" no sentido preciso da expressão» (Moraes, 1995, p. 112 y 123).

coexistencia entre las estructuras comunitarias y las estructuras clasistas. Godelier defendió que el modo de producción asiático evoluciona «a través del desarrollo de su contradicción, hacia formas de sociedades clasistas en las cuales las relaciones comunales pierden cada vez más su vigencia como consecuencia del desarrollo de la propiedad privada» (Ibid., p. 51). Es evidente que esta evolución posible se halla ligada a la disolución de los lazos y las relaciones de producción comunitarias.

Sin embargo, con esto aún no se ha dicho en qué modo de producción desembocaría la exacerbación de las contradicciones del modo asiático. Godelier defiende que dos son las formas posibles hacia donde podría derivar dicha disolución: 1) el *modo de producción esclavista*, previo paso por el modo de producción antiguo: este sería el camino tomado por los greco-latinos y se sustenta en la combinación de la propiedad privada con la producción mercantil; 2) el *modo de producción feudal*, sin pasar por el modo esclavista: se evoluciona progresivamente desde una explotación colectiva de las comunidades a una explotación individual de los campesinos.

A nuestro entender, la propuesta de Godelier tiene el gran valor de haber reactualizado la categoría de «modo de producción asiático» como un «modo de transición de la sociedad sin clases a la sociedad de clases». Sus dos posibles líneas de evolución nos permiten efectuar, a la luz de los episodios históricos, una crítica —en sentido marxiano— de las formaciones sociales no capitalistas realmente existentes, más allá de los estrechos andenes a los que el determinismo unilineal de una parte de los estudiosos del materialismo histórico nos había confinado. En el caso específico de los intereses de nuestra investigación, veremos cómo la historia del Tawantinsuyu puede clarificarse a la luz de la resignificación de Godelier del modo de producción asiático. Sin embargo, frente a esta identificación del modo de producción asiático con la forma de transición a la sociedad de clases, nosotros nos inclinamos por guardar una relativa distancia respecto a la posición del antropólogo francés y, en cambio, creemos más adecuado aceptar los argumentos de Gianni Sofri cuando señala que no sólo la forma asiática, sino también la antigua y la germánica representan «tres modos diversos de transición desde la comunidad primitiva, sin clases, a la sociedad de clases» (1974, pp. 50-51, trad. nuestra).

Ahora que tenemos al modo de producción asiático depurado de *asiaticidad* y reduccionismos hidráulicos, analizaremos las propuestas de Barry Hindess y Paul Hirst, quienes intentaron responder a la cuestión de si es posible hablar, en un sentido estricto, de un «modo de producción asiático».

## Barry Hindess y Paul Hirst: el modo de producción asiático, ¿una formación colonialista?

El trabajo de Barry Hindess y Paul Hirst en *Los modos de producción precapitalistas* [*Pre-Capitalist Modes of Production*] puede ser considerado como la materialización de un proyecto imposible: el de construir una teoría general de los modos de producción, tal y como había sido bosquejada por Balibar en *Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico*. Serían los propios autores quienes confesarían, en la *Introducción* de su citada obra, que el propósito original de su investigación era el de realizar una «contribución a aquella teoría de los modos de producción proyectada y aún no realizada», por medio de la elaboración de «conceptos de varios modos de producción distintos», de modo que se pudieran investigar las posibilidades de las «dos conexiones propuestas por Balibar —relaciones de producción y fuerzas productivas— así como la correspondencia que las mismas tienen con los modos de producción no transicionales» (Hindess y Hirst, 1979, p. 10). Sin embargo, el carácter imposible de la empresa conduciría a ambos autores a desistir de semejante proyecto, al considerarlo «idealista y teleológico» y, por tanto, tendiente a reducir al marxismo a una filosofía de la historia:

La teoría general de los modos de producción cuyo proyecto aparece en *Para leer El Capital* sólo se puede constituir mediante la reproducción de las estructuras esenciales de la filosofía idealista de la historia. Estas doctrinas conciben la historia como un orden racional en el que determinados fenómenos históricos se representan como expresiones (efectos) de una idea determinada. En consecuencia, las relaciones entre los fenómenos se pueden representar como expresiones de relaciones entre ideas; y el movimiento de la historia como la manifestación, la realización, de una idea compleja dada de antemano. La idea es la esencia de sus fenómenos. La historia es un orden racional en el sentido en que un conocimiento adecuado de un determinado fenómeno histórico es idéntico a su esencia, esto es, la idea que se expresa en dicho fenómeno. En tales concepciones, la estructura esencial de la historia (las relaciones entre esencias) se presenta como una estructura de relaciones entre ideas, como un orden racional (Ibid., p. 11).

La precedente aclaración nos parece pertinente, no tanto por revelar un desacuerdo entre la propuesta de Étienne Balibar y la de Hindess y Hirst, sino sobre todo porque descubre una matriz compartida en la forma de abordar el problema del modo de producción asiático: ya no será el trabajo de un sinólogo —como en el caso de Wittfogel— ni de un antropólogo económico —como en el de Godelier—; ahora la perspectiva es eminentemente teórico-abstracta, y hasta podríamos catalogarla como *filosófica*.

La posición adoptada por estos autores es, al mismo tiempo, declaradamente «antihistórica»: «si se puede formar el concepto de modo de producción asiático, entonces este modo de producción es posible; para nada afecta a su validez como concepto que haya existido o no alguna forma de este modo de producción»; y «antigeográfica»: «no hay nada que limite su aplicación a Asia o que exija que exista más bien en Asia que en otra parte» (Ibid., p. 185). Por esta razón, la estrategia de lectura que

desplegaron Hindess y Hirst se distanció de la de algunos de sus antecesores en la polémica, dado que, a diferencia de estos, no privilegió los escritos marxianos de corte periodístico o epistolar —como los del año 1853 en torno a la dominación británica en la India— sino que se centró en los trabajos de carácter eminentemente científico, es decir, aquellos donde Marx había estudiado los problemas relacionados con la apropiación del excedente, las formas de propiedad, el proceso de trabajo, la cooperación, etc.

El problema central que el estudio de Hindess y Hirst sobre el modo de producción asiático pretende resolver es el siguiente: ¿puede hablarse, en sentido estricto, de un «modo de producción asiático»? Para resolver semejante cuestión es pertinente definir previamente qué entienden ambos autores con la noción de «modo de producción»:

Un modo de producción es una unidad compleja de *relaciones de producción y de fuerzas productivas*: el modo de apropiación del producto está determinado por las relaciones de producción, esto es, por la distribución de los medios de producción y por la relación que establece entre el trabajador y el proceso de trabajo. Las relaciones de producción son el elemento dominante de la combinación fuerzas productivas/relaciones de producción. La forma en que es apropiado el producto excedente —que define la distribución de la totalidad del producto social— está determinada por la distribución de los medios de producción y por el control que ésta confiere a ciertos agentes sobre el proceso de producción (Ibid., p. 188).

En la perspectiva de estos autores, un modo de producción es una «unidad compleja» —en otro momento hablarán de «combinación articulada»— de relaciones de producción y de fuerzas productivas. De esta definición se sigue que para poder determinar la existencia teórica de un modo de producción —o para negarla— hay que atender a esta unidad, a las distintas formas en que se modifican las relaciones entre la apropiación del excedente y la distribución de los medios de producción, y no a una yuxtaposición de elementos tal y como la historia los combinó.

Una vez presentadas las precauciones metodológicas correspondientes, estamos en condiciones de pasar al terreno concreto y poder así analizar las características definitorias del presunto «modo de producción asiático» y, en última instancia, determinar si puede ser considerado un modo de producción de pleno derecho. Hindess y Hirst, recurriendo a una cita del Tomo III de *El Capital* de Marx,<sup>51</sup> extrajeron las dos características fundamentales del modo asiático: 1) el Estado extrae el producto

---

<sup>51</sup> Si bien ya la hemos citado y analizado el fragmento al que se refieren Hindess y Hirst, entendemos conveniente volver a reproducirla en este punto para facilitar la comprensión de las conclusiones extraídas por ambos autores: «Si no es el terrateniente privado sino, como sucede en Asia, el estado quien los enfrenta directamente como terrateniente y a la vez como soberano, entonces coinciden la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existe entonces ningún impuesto que difiera de esta forma de la renta de la tierra. En estas circunstancias, la relación de dependencia, tanto en lo político como en lo económico no necesita poseer ninguna forma más dura que la que le es común a cualquier condición de súbditos con respecto a ese estado. El estado en este caso, es el supremo terrateniente. La soberanía es aquí la propiedad del suelo concentrada en escala nacional. Pero en cambio no existe la propiedad privada de la tierra, aunque sí la posesión y usufructo, tanto privados como comunitarios, del suelo» (Marx, 2008-09, III-8, pp. 1006)

excedente; 2) la inexistencia de la propiedad privada de la tierra. Partiendo de estas dos condiciones, los autores propusieron una denominación alternativa para este modo de apropiación del excedente: la de «binomio impuesto/renta». La razón de esta nueva nomenclatura se apoyaba en el argumento de que, tanto la «renta» como el «impuesto», constituyen obligaciones económicas inseparables en dicha modalidad. Como hemos señalado en otro lugar, la clave radica en que, en el modo de producción asiático —tal y como fue entendido por Marx— la soberanía coincidía plenamente con la propiedad del suelo en escala nacional, lo que se traducía, por un lado, en la inexistencia de una clase dominante que no estuviera ya incluida en el Estado y, por el otro, en que la apropiación del plusproducto se obtenía sin necesidad de instancias de mediación.

Esta característica del «binomio impuesto/renta» señala un claro principio de demarcación frente al modo de producción feudal, resaltando dos aspectos esenciales: en primer lugar, la inexistencia de una clase de señores que operase por fuera del Estado; en segundo lugar, el hecho de que, mientras que en el caso de la renta feudal los productores se encontraban política y jurídicamente subordinados a los señores, en el binomio impuesto/renta no era imprescindible esta dominación política directa para que tuviera lugar la apropiación del excedente: «los medios que se utilizan son los mismos que utilizan todos los Estados para recaudar impuestos» (Ibid., p. 197).

A pesar de estas diferencias, aún es posible preguntarse si estas características son suficientes para delimitar el binomio impuesto/renta de la renta feudal como dos modos de producción separados. La respuesta ofrecida por Hindess y Hirst a esta cuestión fue, en apretada síntesis, la siguiente: la dependencia —o independencia— de la clase dominante respecto al Estado, así como el carácter privado de la propiedad feudal frente al carácter estatal de la propiedad de la tierra en el binomio impuesto/renta, al no estar fundados en un «mecanismo estructural» que explicara su separación de facto, deberían ser considerados meros «accidentes de historia política» (Ibid., p. 227). Es en la constitución de un Estado y otro donde habría que buscar la clave para diferenciar a uno y otro modelo:

Lo que diferencia el Estado feudal del Estado que recauda impuesto/renta es el grado de centralización del poder del Estado. En un caso, el Estado es el único señor: los impuestos y las rentas coinciden. En el otro caso, el señor representa el poder del Estado y su renta depende de la capacidad para ejercer ese poder. En el feudalismo el señor está con el siervo en la relación de Estado a súbdito; el poder señorial es poder estatal en pequeña escala y la servidumbre es la sujeción del siervo al Estado en la persona del señor (Ibid., p. 228).

Tanto en el binomio impuesto/renta como en el feudalismo, el mecanismo a través del cual se materializaba la explotación era estrictamente político. En el caso de la renta feudal, era una clase dominante la que acaparaba el plusproducto; mientras que en el binomio impuesto/renta este plusproducto quedaba en manos del Estado sin necesidad de mediación. Esta convergencia entre los

modos de apropiación del excedente en ambos sistemas condujo a Hindess y Hirst a sostener una de las tesis fuertes de su estudio, a saber: «no hay diferencia fundamental entre el impuesto/renta y la renta feudal en tanto formas de explotación, pues la renta feudal no es otra cosa que la forma descentralizada del impuesto/renta» (Ibid., p. 229).

La historia del período feudal ha mostrado que el sistema supo servirse de la abolición de determinados señoríos a través de la reorganización de la carga impositiva, de modo tal que lo que en un momento iba a parar a las manos del señor, pasó en el nuevo estadio directamente a las arcas estatales. Al mismo tiempo, es perfectamente plausible suponer un debilitamiento del Estado en la modalidad del binomio impuesto/renta que hiciera emerger formas descentralizadas de poder, tales como las que podemos encontrar en los señoríos feudales. Si aceptamos el razonamiento de Hindess y Hirst, nos vemos obligados a reconocerles también que no es en absoluto descabellada la tesis que sostiene que el impuesto/renta y la renta feudal pueden engendrarse recíprocamente (id.). Y, si esto es así, la renta feudal y el binomio impuesto/renta no serían sino dos modalidades históricamente diferentes de un mismo patrón de explotación.

Tras este breve rodeo, estamos en condiciones de retomar la pregunta original: ¿constituye el binomio impuesto/renta un modo de producción? En los términos propuestos por Hindess y Hirst, esto equivaldría a afirmar que existe una combinación articulada de relaciones de producción y fuerzas productivas propia de este binomio impuesto/renta. Ahora bien, la apropiación del excedente en esta modalidad actúa sobre dos fuerzas de producción perfectamente diferenciables: por un lado, el *trabajo comunitario*, organizado según patrones cooperativos, con una división del trabajo que opera al interior de la comunidad y, por tanto, con el potencial de ampliar la escala de la producción; por el otro, el *trabajo individual o familiar* del campesino independiente que, por obvias razones, inhibe la división del trabajo y dificulta la cooperación y la especialización. Esto lleva a Hindess y Hirst a concluir que:

No puede haber aquí combinación articulada de fuerzas productivas y relaciones de producción desde el momento en que la relación de unas y otras se caracteriza por una necesaria arbitrariedad. La sustitución de un conjunto de fuerzas por otro no afecta ni altera el modo básico de apropiación del producto excedente, la distribución de los medios de producción, la relación de trabajadores y no trabajadores; es decir, en esencia, las relaciones de producción. Esta arbitrariedad es necesaria porque ambos conjuntos de fuerzas de producción son igualmente deducibles de y compatibles con las supuestas relaciones de producción del binomio impuesto/renta (Ibid., pp. 200-201).

Es evidente, pues, que el binomio impuesto/renta no cumple con los requisitos que ambos autores habían fijado para poder considerarlo un modo de producción. La producción comunal y la producción campesina independiente constituyen fuerzas productivas radicalmente diferentes que, sin embargo, guardan en común el hecho de estar sometidas a un poder estatal superior legitimado para extraer un porcentaje del producto. Según este argumento, sería precisamente el poder del Estado para

imponerse a las unidades productivas lo que caracterizaría a este presunto modo de producción. Sin embargo, la existencia de tal poder coercitivo no puede ser considerada condición suficiente para afirmar la existencia teórico-abstracta de un modo de producción: «en esencia, la constitución del binomio impuesto/renta en tanto que modo de apropiación del producto excedente que implica forzosamente explotación sólo es posible si se sobreimpone el Estado a las formas de producción que no suponen explotación o clases. En este caso el Estado no es una necesidad, sino que aparece suspendido sobre la sociedad como un dato que no tiene en la sociedad sus condiciones de existencia» (Ibid., p. 202).

De lo expuesto hasta aquí, podríamos apresurarnos a inferir que el planteamiento de Hindess y Hirst nos aboca inexorablemente a una remozada reducción del modo de producción asiático a un subtipo del modo de producción feudal. Nada más lejos de la realidad. Para estos autores, la renta feudal tampoco constituye, *stricto sensu*, un modo de producción:

La renta feudal ocupa exactamente la misma posición que el binomio impuesto/renta. No cabe duda de que existió como un método de explotación en que ciertas formas de Estado se imponen a los productores directos existentes hasta entonces; pero no es éste el modo de apropiación del producto excedente característico de un modo de producción. Estas «relaciones de producción» no estructuran ningún conjunto específico de fuerzas productivas, pues las condiciones de apropiación del producto excedente no transforman el proceso de trabajo o la relación del trabajador con dicho proceso. Estas formas de explotación no explican el dominio político, que se da como un supuesto para explicar aquéllas. El Estado no sólo crea la explotación, sino que es su única fuerza y condición de existencia (Ibid., pp. 229-230)

Pero, entonces, ¿qué es el modo de producción asiático? En nuestra opinión, Hindess y Hirst coinciden con otros intérpretes al entender que el fenómeno complejo que el marxismo ha intentado pensar con la noción de «modo de producción asiático» no es más que una formación de transición de la sociedad sin clases a la sociedad clasista. Sin embargo, en el caso de estos autores, la afirmación va aún más allá de lo expresado por aquellos, al defender que el sistema del binomio impuesto/renta es la forma característica que adopta la superposición societal provocada por un proceso de colonización:

La única condición que explica el impuesto/renta es la extensión del gobierno de Estados ya constituidos a pueblos que previamente carecían de Estado. Pero estas relaciones coloniales y tributarias, por frecuentes e importantes que hayan sido en la historia, no llevan ni pueden llevar a las relaciones sociales de un modo de producción. Puede que se recoja el impuesto/renta, pero sus condiciones de existencia son distintas de las de “un modo de producción impuesto/renta”. Éste supone otra formación social, un Estado previamente existente y la imposición de un gobierno de Estado a un pueblo hasta entonces carente de Estado (Ibid., p. 204).

Más allá de la fecunda discusión epistemológica en torno a la categoría «modo de producción», lo que nos interesa retener para los fines de nuestra investigación es este doble carácter: por un lado, *transicional* y, por el otro, *colonial* de la «forma asiática» una vez hemos conseguido dejar a un lado su

ideológica «asiaticidad». Los elementos que hemos considerado en las propuestas de Wittfogel, de Godelier y de Hindess y Hirst, nos permiten recuperar el potencial de dicha categoría para la elaboración de una genealogía histórico-crítica de las sociedades coloniales. Resignificado, el modo de producción asiático no sólo rompe la unilinealidad teleológica de la historia, —*unilinealidad* más impostada que creída, más instrumento de conservación que vehículo de transformación—, también abre la vía para una flexibilización teórica de aquella «anatomía» de la sociedad civil —de la que hablara Marx en su *Prefacio* del 59'—, que luego devendría «esqueleto», hasta finalmente fosilizarse y quedar relegada al estudio paleontológico característico del período stalinista.<sup>52</sup>

En nuestro tiempo de la tan anunciada muerte de las ideologías y de la historia, nos toca volver la vista al pasado con mirada de navegante, buscando —más allá de lo que la vista alcanza a divisar— las sombras de la arena. Si podemos alcanzar tierra firme, habremos de estar ciertos de llevar nuestras armas —los conceptos— lo suficientemente cargados de verdad como para que el pasado pueda revelarnos algo útil para el presente. Teniendo esta máxima como horizonte, no podremos olvidar que no hay utopías en nuestros ayeres, no hay idílicas comunidades a las que volver escapando oníricamente del doloroso presente; pero tampoco podríamos siquiera pensar nuestro tiempo sin comprender cómo de aquellos huesos sepultados han llegado hasta aquí los polvos de la tierra prometida. Los héroes de nuestros días desfilan victoriosos por la alfombra púrpura, portando la buena nueva de la última innovación que los mercachifles trajeados se apresuran a promocionar. Mientras tanto, en aquel lodazal de olvido, en aquel tiempo de derrota que se llama *historia*, es donde habremos de regresar, continuamente y sin descanso, *les damnés de la terre* si queremos encontrar las huellas de nuestra emancipación futura.

---

<sup>52</sup> Quizás el drama del uso de metáforas radique, como señalara Derrida, en el hecho de que al hablar de la metáfora estamos obligados a «hablar de ella *more metaphorico*, a su manera» (2001, p. 37). El círculo de la metaforicidad nos encierra en un laberinto en el que toda salida es siempre contingente y cualquier alegría es siempre precaria. José Aricó, en su curso de El Colegio de México —publicado en forma de libro con el título de *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*—, señalaba con acierto la relevancia de las metáforas en el marxismo y, en particular, las diferentes connotaciones que portaba la elección en Marx del término «anatomía», y su remplazo en Lenin por la noción de «esqueleto» a la hora de pensar la relación entre economía y sociedad: «Este concepto de *anatomía* es también importante porque aparentemente aclara (y realmente complica) el análisis. [...] Todo pensador está constreñido por un idioma que le es previo, por un campo teórico que le es previo, y piensa según las categorías corrientes que le son dadas, por lo que no siempre la utilización de determinadas palabras en uno o en otro pensador quieren decir exactamente la misma cosa, y esas palabras y las connotaciones y los significados de tales palabras hay que considerarlos en el interior del propio sistema y no en la tradición de la palabra a lo largo de las corrientes interpretativas de la historia. Cuando Marx está hablando de “anatomía” está utilizando de hecho un concepto que aparece en las discusiones de la sociedad de la época. Es por eso que el hecho de que Marx utilice el concepto de *anatomía* y que luego Lenin lo modifique por el de *esqueleto* lleva a connotaciones distintas en la medida en que *anatomía* implica algo mucho más dinámico y menos estático que *esqueleto*. Pero recordemos que todas estas palabras son sólo metáforas; vale decir, alegorías que se refieren a realidades todavía no definidas conceptualmente» (Aricó, 2012, pp. 13-14).

## 4. PENSAR LA TRANSICIÓN

### EL ABIGARRAMIENTO COMO PARADIGMA ANDINO

En la influyente obra colectiva publicada bajo el sugerente título de *Lire le Capital* —y más específicamente en un apéndice titulado *Sobre la “media ideal” y las formas de transición*—Louis Althusser incidía en el hecho de que Marx no nos había legado una «teoría de la transición de un modo de producción a otro, es decir, de la constitución de un modo de producción» (2004, p. 213). Esta teoría de la transición —alegaba Althusser— es indispensable por cuanto no sólo constituye una herramienta útil para desentrañar las formaciones sociales pasadas sino, y fundamentalmente, porque abre la vía para pensar un futuro socialista en el que lo que está en juego, entre otras cosas, es la transición del modo de producción capitalista a un modo de producción socialista.

Sin que sea nuestra intención la de abordar de manera exhaustiva la arquitectura teórica que sostiene la argumentación althusseriana, creemos menester plantear algunas cuestiones abiertas por el desafío de su propuesta: ¿es pensable la transición, esto es, el movimiento histórico que une y separa una era nueva de su predecesora a partir de la noción de «modo de producción»? ¿podría acaso un artefacto teórico-abstracto dar cuenta de las especificidades del *corruptible* movimiento?, ¿es admisible, siquiera como hipótesis, que una «lectura filosófica» del marxismo se plantee como cometido «anticipar el futuro» —como sugiere el mismo Althusser— de las formaciones sociales por venir? En definitiva: ¿es lícito que los constructos filosóficos pretendan conjurar la historia y «saltar por sobre nuestro tiempo» reduciendo las luchas concretas a simple epifenómeno? Y, sin embargo, ¿no tiene razón Althusser cuando cifra como uno de los imperativos del materialismo histórico la tarea de pensar la transición?

Probablemente no podamos dar una respuesta acabada y precisa a ninguna de estas cuestiones; nos daremos por satisfechos, en cambio, si conseguimos sugerir algunos conceptos claves para la elaboración de un pensamiento sobre el *tránsito*, es decir, aquello que ni ha dejado de ser del todo ni es aún lo que será y, sin embargo, mientras tanto, es. Pensar lo que está en movimiento es imposible sin hacer referencia al *a quo* (punto de partida) y al *ad quem* (punto de llegada), es decir, su momento de reposo. A pesar de la inevitabilidad de este marco categorial, el movimiento es impensable en los estrictos límites de lo posicional. El problema se torna aún más complejo si asumimos que nuestras lenguas se hallan articuladas en torno a una metafísica de las posiciones, de lo inmóvil y eterno, y que, en consecuencia, cuentan con escasos recursos para hablar de este estado transitorio constituido por el movimiento. Siendo esto así, pensar la transición se antoja una tarea prácticamente imposible, sin

dejar de ser, al mismo tiempo, ineludible. Estos son los márgenes ontológicos dentro de los cuales habremos de pensar el inexorable movimiento de la historia y sus formaciones sociales.

Sin más dilaciones, comencemos a desarrollar la madeja acudiendo a un texto de Marx a propósito del tránsito de la prestación personal servil, característica del feudalismo, a las formas incipientes de trabajo asalariado:

Tomemos el caso de un campesino sujeto a prestaciones personales serviles. Cada semana trabaja con sus propios medios de producción y en su propio terreno durante 3 días, por ejemplo. Los otros tres días de la semana efectúa prestaciones personales en el dominio señorial. Reproduce constantemente su propio fondo de trabajo, y éste nunca reviste ante él la forma de medios de pago adelantados por un tercero para pagar su trabajo. En cambio, su trabajo obligatorio gratuito jamás asume, tampoco, la forma de trabajo voluntario y pago. Si mañana el señor se apropia de la tierra, de las bestias de labor, de las semillas, en suma de los medios de producción pertenecientes al campesino sujeto a prestaciones serviles, de aquí en adelante éste tendrá que vender su fuerza de trabajo al señor. Bajo condiciones en lo demás iguales, trabajará 6 días por semana, como siempre: 3 días para sí mismo, 3 para el ex señor feudal, convertido ahora en patrón de asalariados. Como siempre, utilizará y consumirá los medios de producción como medios de producción y transferirá al producto el valor de los mismos. Como siempre, determinada parte del producto ingresará a la reproducción. Pero así como la *prestación personal servil* adopta la *forma del trabajo asalariado*, el fondo de trabajo —producido y reproducido como siempre por el campesino sujeto a prestaciones personales— asume la *forma de capital que el ex señor feudal le adelanta al campesino* (Marx, 2008-09, I-2, p. 698).

Como podemos deducir de esta extensa cita en la que Marx, a medio camino entre lo empírico y lo hipotético, plantea una vía posible de tránsito desde las relaciones feudales de producción hacia formas incipientemente capitalistas, el horizonte de sentido encargado de ordenar las prácticas económico-sociales del feudalismo no queda extinguido en su transición hacia los modos capitalistas de explotación, sino que simplemente se resignifica. Algo de lo viejo permanece en el seno de lo nuevo — «bajo condiciones en lo demás iguales, trabajará 6 días por semana, como siempre [...] como siempre, utilizará y consumirá los medios de producción como medios de producción y transferirá al producto el valor de los mismos» —; pero algo del antiguo mundo ha dejado de ser: el vínculo entre los productores directos y los medios con los que labora, tanto la tierra como los instrumentos de trabajo propiamente dichos. Sin esta apropiación por parte del señor, sin esta escisión fundamental entre trabajo y propiedad, al salario como mediación productiva le faltaría su fundamento objetivo.

A propósito de estas cuestiones, Balibar —tal vez quien más profundizara en la consigna lanzada por Althusser— llamaría la atención sobre la presencia de una preocupación constante de Marx a lo largo de todo *El capital*, a saber, la de dar cuenta del doble carácter del trabajo vivo: 1) en cuanto transformador de materias primas en productos; 2) en cuanto productor de un nuevo valor a través de la transferencia del valor de los medios de producción y las materias consumidas al nuevo producto. Lo específico del proceso de producción capitalista —según Balibar— sería la coincidencia de ambos

procesos en un mismo acto productivo, o lo que es lo mismo, la simultaneidad efectiva del trabajo necesario y el plustrabajo. Esto no ocurre de esta manera en el modo de producción feudal, donde «no sólo el trabajo y el sobretrabajo son distintos "en el espacio y en el tiempo" sino, incluso proyectando retrospectivamente la categoría de valor, ninguno de los dos puede ser llamado, hablando en propiedad, proceso de valorización» (2004, pp. 243-244). Esta no coincidencia característica del modo de producción feudal—como vimos en capítulos anteriores— era la condición que obligaba a añadir una coerción extraeconómica para disponer de la fuerza de trabajo.<sup>53</sup>

Hindess y Hirst —en su ya citado trabajo *Los modos de producción precapitalistas*— han arrojado luz sobre esta «coacción extraeconómica» ratificando su carácter político, asociado con el cálculo y la intervención del señor ante sus campesinos, pero —a nuestro entender—han revalorizado la noción enfatizando, además, su dimensión específicamente económica. Según argumentan estos autores, la propiedad feudal de la tierra «contiene la posibilidad de una relación directa del señor con el proceso de producción» a través de dos factores fundamentales: 1) el título de propiedad de la tierra como *derecho de exclusión* y 2) las formas de pago de la renta. En este sentido, puede decirse que la propiedad funcionaría como mecanismo —aunque solo sea potencialmente— de separación de los productores directos respecto a las condiciones que garantizarían su reproducción, mientras que las formas de renta serían las encargadas de actualizar constantemente esta limitación de la reproducción plena de los trabajadores. Si la reproducción del productor fuera autosuficiente sin necesidad de una instancia de mediación, esto supondría la prescindibilidad del lazo de dependencia del campesino respecto al señor feudal. Esta estructura circular de la renta —defienden Hindess y Hirst— revela la paradójica constitución del orden social feudal:

Paradójicamente, es la renta —esto es, una forma de explotación que depende del señorío— lo que hace posible la renta como forma de explotación basada en la real subordinación económica del productor directo [...] La renta separa al productor directo respecto de los medios de producción y mantiene esta separación; es tanto la forma de la explotación como la condición de existencia de esta explotación (como la plusvalía en el modo de producción capitalista, que es al mismo tiempo la forma en que el trabajador es explotado y la condición para que continúe la separación del trabajador respecto de los medios de producción) (1979, p. 239).

El segundo aspecto que nos gustaría considerar es el de la posibilidad de pensar la transición siguiendo la estela del método aplicado por Marx en los capítulos de *El Capital* dedicados al estudio de la llamada «acumulación originaria». Concordamos con Balibar cuando sostiene que el estudio marxiano de la

---

<sup>53</sup> Rodney Hilton ha hecho notar que la llamada «coacción extraeconómica» no revestía un carácter uniforme, sino que estaba directamente ligada a las condiciones específicas de las luchas de clases en el período feudal: «La coacción extraeconómica no tuvo un resultado uniforme. La exacción de la renta, tanto en forma de trabajo personal, como en especie o en dinero, significaba para el campesino una clara apropiación de su producto. Y opuso resistencia, con más o menos fuerza, mediante diferentes formas: de la insuficiente prestación de trabajo personal a la rebelión abierta. En esto consistía el conflicto de clases, núcleo central de la teoría marxista» (Hilton, 1988a, p. 14).

acumulación originaria pasa por ser «la genealogía de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista» (2004, p. 304) Así, lo que en el modo de producción capitalista se presenta bajo la apariencia de una unidad inseparable, el abordaje genealógico lo desvela, en primer lugar, como un proceso histórico de separación entre el trabajador y los medios de producción y, en segundo lugar, como una reconfiguración operada por las fuerzas del capital a partir de los elementos puestos a disposición por la escisión precedente. Podría decirse que, allí donde Rousseau recurría a un apotegma deshistorizado — «el primero que habiendo cercado un terreno se atrevió a decir “esto es mío”, y halló gentes bastante dóciles y simples que le creyeron...»— Marx optó por someter la célebre sentencia del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* a una comprobación histórica. Este nuevo enfoque metodológico nos permite relativizar la «docilidad» y «simpleza» de aquellas gentes referidas por el ginebrino, y nos revela, en cambio, la lentitud del proceso que dio origen a la sociedad civil burguesa.

El carácter predominantemente agrario del feudalismo —se estima que entre el 80 y el 90% de la población se dedicaba a la agricultura o a la ganadería— indujo a Marx a comenzar su análisis histórico con la génesis del arrendatario capitalista. «¿De dónde provienen, en un principio, los *capitalistas*?», se preguntaba Marx, «porque la expropiación de la población rural directamente solo crea grandes *terratenientes*» (2008-09, I-3, p. 929). La lentitud del proceso de formación del arrendatario capitalista fue analizada de forma pormenorizada por el pensador renano en su enumeración de las distintas etapas verificadas en el caso concreto de Inglaterra, que citamos extensamente a continuación:

En Inglaterra, la primera forma del arrendatario es la del *bailiff* [*baillío*], siervo de la gleba él mismo. [...] Durante la segunda mitad del siglo XIV lo sustituye un arrendatario libre a quien el terrateniente provee de simientes, ganado y aperos de labranza. La situación de este arrendatario no difiere mayormente de la del campesino. Sólo que explota más trabajo asalariado. Pronto se convierte en *métayer* [aparcerero], en medianero. Él pone una parte del capital agrícola; el terrateniente, la otra. Ambos se reparten el producto global conforme a una proporción determinada contractualmente. Esta forma desaparece rápidamente en Inglaterra, para dejar su lugar al arrendatario propiamente dicho, que valoriza su capital propio por medio del empleo de asalariados y entrega al terrateniente, en calidad de renta de la tierra, una parte del plusproducto, en dinero o *in natura* [en especies]. Durante el siglo XV, mientras se enriquecen con su trabajo el campesino independiente y el jornalero agrícola que además de trabajar por un salario lo hace para sí mismo, la situación del arrendatario y su campo de producción son igualmente mediocres. La revolución agrícola que se opera en el último tercio del siglo XV y que prosigue durante casi todo el siglo XVI (a excepción, sin embargo, de sus últimos decenios), lo enriquece con la misma rapidez con que empobrece a la población de la campaña. La usurpación de las praderas comunales, etcétera, le permite aumentar casi sin costos sus existencias de ganado, al propio tiempo que el ganado le suministra un abono más abundante para el cultivo del suelo. En el siglo XVI, un elemento de importancia decisiva se sumó a los anteriores. Los contratos de arrendamiento se concertaban en ese entonces por períodos largos, a menudo por 99 años. La desvalorización constante de los metales preciosos y por tanto del dinero, rindió a los arrendatarios frutos de oro. Abatió —prescindiendo de todas las demás circunstancias expuestas anteriormente— el nivel de los salarios. Una fracción de los mismos se incorporó, pues, a la ganancia del arrendatario. El aumento continuo de los precios del cereal, de la lana, carne, en suma, de todos los productos agrícolas, engrosó el capital dinerario del arrendatario sin el concurso

de éste, mientras que la renta que dicho arrendatario tenía que pagar, estaba contractualmente establecida sobre la base del antiguo valor del dinero. De esta suerte, el arrendatario se enriquecía, al propio tiempo, a costa de sus asalariados y de su terrateniente. Nada tiene de extraño, pues, que Inglaterra poseyera, a fines del siglo XVI, una clase de “arrendatarios capitalistas” considerablemente ricos, si se tienen en cuenta las condiciones imperantes en la época (Ibid., pp. 929-931).

Si nos detenemos en este pasaje, en apariencia menor, es para subrayar el carácter eminentemente histórico del método marxiano. En nuestra opinión, no se trata de que la historia *encaje* en unas categorías abstractas, lo que conduciría inexorablemente a una filosofía de la historia —aunque esta fuese de corte *materialista*—; antes bien, consiste en que la teoría alumbré el pasado y que este pasado funcione como índice de validación de la teoría. Lo que el famoso «esquema de evolución» (Godelier, 1972) de los modos de producción revela es apenas una historia embalsamada y es, en tanto objeto inmovilizado, útil sobre todo para aislar los elementos de una estructura que, en cuanto tal, nunca ha permanecido estática. Por esto mismo, el esquema muestra sus limitaciones a la hora de dar cuenta del movimiento propio de las transiciones de unos modos de producción a otros. Y esto es así porque, a pesar de todas las matizaciones y añadidos, el planteamiento tiende a sobrevalorar el factor del «desarrollo de las fuerzas productivas» y a minimizar el carácter determinante de las «luchas de clases» en las transiciones.

En el marco del estudio genealógico de la acumulación originaria, el segundo aspecto que quisiéramos considerar es el del proceso de gestación del capitalista industrial. Según refería Marx, «la génesis del *capitalista industrial* no se produjo de una manera tan gradual como la del arrendatario» (Ibid., p. 938), lo que no significa que no fuera también necesario un previo proceso de separación entre los trabajadores y sus medios de trabajo para que el «capital dinerario»—acumulado por medio de la usura y el comercio— se transformara en «capital industrial». Las barreras que impedían la transformación del dinero en capital recién caerían «al disolverse en las mesnadas feudales y al ser expropiada, y en parte desalojada, la población rural» (Ibid., p. 939).

En este punto, Marx no duda en introducir dos elementos que, si bien en un primer momento podrían parecer externos al marco de análisis, su presencia es fundamental para entender, sobre todo, la *aceleración* del proceso de despojo y, como consecuencia directa de ello, la disolución del horizonte feudal. Estos dos elementos son: 1) el descubrimiento de las reservas argentíferas y auríferas de América, con su régimen de explotación de la mano de obra indígena y esclava y; 2) la guerra comercial entre las naciones europeas «con la redondez de la tierra como escenario» (id.).

Debe advertirse que, a pesar de la axiomática distinción entre el modo de producción feudal y el capitalista —condicionado por la presencia de la coacción extraeconómica en la primera y la disminución de su relevancia en la segunda— Marx dejaba claro que la transición de un período al otro

es impensable sin un factor extraeconómico decisivo: la *violencia*... «Todos ellos recurren al poder del estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones». Y concluía: «*La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*» (Ibid., p. 940).

Si llegados a este punto nos viéramos forzados a ofrecer un primer balance sobre las transiciones de una etapa histórica a la siguiente, deberíamos reconocer, por un lado, la coexistencia del capital junto a los viejos modos de producción, esto es, la tensa permanencia entre dos tipos de relaciones de producción y de extracción del excedente; y, por el otro, la tendencia disolvente del capital frente a los resabios con los que inicialmente convive. Coincidiendo nuevamente con Balibar, debemos identificar, como algo característico de los periodos de transición, la existencia de un «desajuste cronológico en la constitución de la estructura de producción capitalista» (2004, p. 329) que opera entre la formación de las relaciones de propiedad y el desarrollo de las fuerzas productivas. Este desajuste transicional es, precisamente, lo que Marx intentó pensar a través de los conceptos de «subsunción formal» y «subsunción real» del trabajo al capital. A propósito de esta distinción, Balibar añadía lo siguiente:

En la *supeditación real* de la gran industria, la pertenencia del trabajador al capital está determinada doblemente; por una parte, no posee los medios materiales para trabajar por cuenta propia (la propiedad sobre los medios de producción); por otra parte, la forma de las fuerzas productivas le quita la capacidad de poner en acción sólo, en el exterior de un proceso de trabajo cooperativo organizado y controlado, los medios de producción sociales. La doble determinación pone en evidencia una homología en la forma de las dos relaciones que constituyen la estructura compleja del modo de producción; ambas pueden ser caracterizadas como "separación" del trabajador y de los medios de producción. [...] En la *supeditación formal*, por el contrario, la pertenencia del trabajador al capital no está determinada sino por su no-propiedad absoluta de los medios de producción, pero, de ninguna manera, por la forma de las fuerzas productivas que incluso están organizadas de acuerdo a los principios del oficio. Para cada trabajador el retorno al oficio no parece estarle excluido (Ibid., pp. 329-330).

A nuestro entender, la *subsunción formal* ha sido la forma paradigmática en la que el binomio capitalismo-colonialismo ha organizado la extracción del excedente en las tierras conquistadas, y muy especialmente, en América Latina. Tal vez en este *ser* y *no ser* simultáneo del capital en nuestro continente pueda hallarse la razón detrás de las confusiones conceptuales que se manifestaron en las obras de algunos de los más insignes estudiosos marxistas.

Clasificar nuestro continente se convirtió en una tarea hercúlea para nuestros intelectuales: esto tal vez explique la afirmación forzada de un *feudalismo* americano previo a la Conquista o incluso el emparentamiento irrestricto con el *capitalismo* emergente en el siglo XVI. A la evaluación de las

premisas y la clarificación de los conceptos de «feudalismo» y «capitalismo» en su aplicabilidad al continente americano se dedican las siguientes páginas.

#### 4.1. La inflación de la categoría «feudalismo»

La combinación de una imagen de desarrollo unilineal de la historia de los pueblos, hija de un evolucionismo latente en el ambiente intelectual de la segunda mitad del siglo XIX, sumada a la constatación, derivada en gran medida del auge de los estudios etnológicos, de que los pueblos no europeos no respondían al esquema económico-político de las modernas sociedades burguesas, daría como resultado una hiperbólica inflación de la categoría «feudalismo» en una parte considerable de los estudios marxistas. El problema más importante que dicha inflación categorial trajo consigo fue que, en paralelo con la ampliación de su alcance —tanto geográfico como histórico— acabó perdiendo eficacia explicativa y se tornó incapaz de dar cuenta de las particularidades de su objeto de estudio: las formaciones sociales concretas.

En el caso específico de América Latina, la categorización histórica de las civilizaciones complejas precolombinas —especialmente los mayas, aztecas e incas— y las variaciones derivadas de la intrincada organización colonial hispánica, conformaron el núcleo de intensos debates entre los marxistas latinoamericanos. El «feudalismo» se convirtió en la matriz interpretativa dominante de las realidades estudiadas y, allí donde fueron necesarias matizaciones o apéndices al patrón teórico, no faltaron quienes estuvieron dispuestos a estirar la teoría y angostar los datos empíricos.<sup>54</sup> No obstante, en el momento en el que lo *feudal americano* se consolidaba como respuesta al desafío taxonómico, aparecieron algunas voces críticas que impugnaron la validez de la clasificación. Entre estas voces, corresponde destacar muy especialmente a José Carlos Mariátegui, quien entendió que la incuestionable persistencia de las comunidades indígenas —en especial, en el mundo andino— marcaba un límite difícil de soslayar a la hora de aplicar la categoría «feudalismo» a las realidades americanas:

Todas estas observaciones, algunas de las cuales, las referentes al feudalismo, fueron aplicadas también a México, tenderían a trazar un cuadro de la evolución histórica indoamericana, muy análogo al que corresponde al mismo período de la historia europea y asiática. [...] Evidentemente, es sugestiva toda esta serie de hipótesis; hay hechos que parecen confirmarlas. Pero ¿cómo podemos extender a todas las colectividades incásicas estas conclusiones? ¿Cómo podemos explicar, dentro del violento proceso de la conquista, de la formación de “reducciones”, de los cambios vastos y profundos realizados por las “composiciones”, la persistencia, de las comunidades? ¿Cuál momento más propicio tuvieron éstas, después, para evolucionar en el sentido indicado, que los decretos de las nuevas repúblicas, tendientes todos, directamente a la formación

---

<sup>5454</sup> Para una exposición detallada de este complejo debate sobre los modos de producción en América Latina, véase Schlez (2020); Castelo Branco de Moura (2011),

de la propiedad privada? Verdaderamente, no creo que se pueda afirmar que el carácter del colectivismo primitivo ha sido el de evolucionar a la propiedad privada, cuando las comunidades, que han seguido siendo atacadas y fragmentadas por todas partes, por un siglo más de explotación burguesa republicana, subsisten en un número tan grande y asoman su cuerpo vigoroso y siempre joven a los albores de una nueva etapa colectivista (Mariátegui, 2010, V, p. 98).

Siguiendo la huella de los planteamientos de Mariátegui, habría que situar los rigurosos trabajos del boliviano Álvaro García Linera quien, a nuestro juicio, terminaría por consolidar la vía mariateguiana en la construcción de un marxismo andino y, aún más, latinoamericano. En su magnífica Introducción al *Cuaderno Kovalevski* de Marx, García Linera recuperaría la polémica entre la forma asiática y el feudalismo, destacando que, mientras en la primera —la forma asiática— la relación de dependencia de los productores con el poder estatal, o más adelante con el poder colonial, revistió un carácter comunal, en la segunda —la forma feudal— la dependencia tuvo un carácter individual (1989/2015e, p. 116).<sup>55</sup> Esta distinción se antoja fundamental para comprender las múltiples modalidades de sujeción que fueron puestas en juego, tanto en el período incaico como en el colonial. Tanto Mariátegui como García Linera supieron reconocer en la pervivencia de la comunidad un factor de demarcación del orden social andino frente al esquema abstraído de la historia de las sociedades feudales europeas.

Si bien no pretendemos distanciarnos de estas posiciones, es preciso matizar *históricamente* la axiomaticidad de la categoría «feudalismo» sirviéndonos de algunas informaciones tomadas de las investigaciones del historiador británico Rodney Hilton. Hilton ha defendido que «lo que para los marxistas constituye el modo de producción feudal consiste esencialmente en la relación entre campesinos y señores» (1988a, p. 15) y, por tanto, un estudio del feudalismo debería comenzar por un análisis del *señorío*. La marcada relevancia del señorío para la noción de «modo de producción feudal», contrasta —según otra afirmación de Hilton— con su condición de «elemento menor» dentro de la economía agraria medieval. Si la importancia del señorío es, hasta cierto punto, «una ilusión documental» —como sugiere Hilton—, cabría preguntarse: ¿cuáles fueron esos factores olvidados o poco valorados por los análisis económicos y sociales del medievo europeo?, y, en definitiva, ¿podría una recuperación de estos factores servirnos para reconstruir sobre nuevos pilares la noción de «modo de producción feudal»?

En relación con la primera cuestión, tendríamos que el esquema de relaciones feudales debería reconfigurarse sobre tres patas: él ya mencionado «señorío», la «tenencia familiar campesina» [*peasant family holding*] y —como elemento intermediador entre uno y otro— la «comunidad del pueblo»

---

<sup>55</sup> García Linera toma el ejemplo de la mita minera andina como elemento clave para explicar esta diferencia entre la sujeción individual y la sujeción comunal de los productores en el caso andino: «En el caso de la *mit'a* y el repartimiento, el pago de tributos, la prestación de servicios o la renta en trabajo, es una relación entablada entre el poder colonial y la comunidad, en la que esta última se adecua y da respuesta a estas exigencias, ciertamente a través de la individualidad de sus miembros, pero en tanto estos pertenecen a la comunidad» (García Linera, 1989/2015e, p. 116).

[*village community*]. Este tercer elemento, tradicionalmente eludido en los estudios sobre el feudalismo, estaba compuesto por hombres notables del pueblo —«la élite de los labradores acomodados» (Hilton, 1988b, p. 152)— y abonaba la dimensión consensual del dominio de los señores feudales sobre los campesinos incluidos bajo su jurisdicción. Este factor subrayado por Hilton nos permite minimizar el carácter coercitivo de la dominación feudal y explorar las vías históricas para pensar la dominación feudal en términos de «hegemonía». Además, la presencia de este elemento social y político de mediación, representado por la comunidad del pueblo, matiza la tajante separación entre las categorías de *feudalismo* y *forma asiática*, al tiempo que apoya el argumento de Hindess y Hirst de que ambas modalidades tienden a engendrarse recíprocamente. Si nuestra hipótesis es aceptada, la respuesta a la segunda cuestión planteada se hace evidente: tanto el feudalismo como la forma asiática son formaciones transicionales, esto es, formas intermediarias entre la *comunidad*, como esquema de organización social económico, y la *forma del valor*, como reemplazo radical de los vínculos comunitarios en la estructura productiva y reproductiva.

Decíamos al comienzo de nuestra exposición que la categorización histórica había traspasado los límites del quehacer académico y se había convertido en un verdadero atolladero para los marxistas latinoamericanos. Y si esto fue así, no fue solamente por el prurito intelectual de querer dotar a los estudios sociales de conceptos claros y distintos, sino más bien por la presencia de un factor que tiende a condicionarlo todo en el continente: la disputa política.<sup>56</sup> Quienes se posicionaron del lado de la categorización de las distintas realidades del continente como «feudales», tendieron a defender la estrategia etapista que colocaba el desarrollo del capitalismo como condición histórica ineludible para proyectar una posterior superación socialista. En línea con este razonamiento, se vieron inclinados a considerar las formas autóctonas de organización como resabios del pasado y, en consecuencia, como obstáculos a derribar con vistas a un favorecimiento de las condiciones requeridas para el advenimiento definitivo del enemigo: el modo de producción capitalista. Más liberales que los liberales, los *feudalistas* del marxismo latinoamericano fueron grandes adalides del progreso, de la parcelización de las tierras comunales y de la proletarización de los trabajadores urbanos; más dantescos que Dante, imaginaron

---

<sup>56</sup> En esta misma línea, Aricó sostenía lo siguiente: «Definir la clase social que comanda el proceso de desarrollo capitalista en una formación económico-social es definir la dominante; el elemento dominante sería entonces el modo de producción, mientras que definir la formación económico-social sería mostrar la relación que hay entre este elemento dominante y el conjunto de los elementos que constituyen una sociedad determinada. Sin embargo, esta distinción que parece poseer un valor hermenéutico extraordinario no ha logrado aún dilucidar el problema de si las sociedades precapitalistas latinoamericanas son sociedades feudales en tránsito hacia el socialismo o sociedades capitalistas deformadas, es decir si su temprana adscripción al mercado capitalista mundial las define como sociedades capitalistas o si hay que ver fundamentalmente las relaciones de producción internas y la forma de extracción de plusvalor para decidir si son efectivamente capitalistas o feudales. Esas son las dos tendencias que prevalecen hoy en el discurso marxista en América Latina, discurso que a veces se torna excesivamente violento porque, recubierto tras él, hay un intento de categorización de las realidades latinoamericanas, una discusión sobre el papel de determinadas clases en el proceso de desarrollo de la revolución o de transformación revolucionaria, fundamentalmente la relación que puede haber entre clase obrera y burguesía nacional o grado de desarrollo capitalista en el campo» (Aricó, 2011, p. 172).

que no hay Paraíso sin previo paso por el Infierno y el Purgatorio, reproduciendo aquel esquema del historicismo —tan justamente criticado por Chakrabarty— que predicaba a los países colonizados el aprendizaje paciente en la «sala de espera imaginaria de la historia», y que con su característico «todavía no» (2008, p. 35), trazaba la hoja de ruta que habrían de seguir en su áspera senda hacia la emancipación y el autogobierno.

Como veremos en el próximo punto, los defensores de la categorización de América Latina como capitalista no caerían en estos mismos errores. Cayeron en otros.

#### **4.2. El capitalismo comercial y la acumulación originaria: una prehistoria**

La era del capital —entendido este *capital* como supuesto necesario de una modalidad productiva históricamente diferenciada— estuvo antecedida por una prehistoria que explica su llegada al ser. El *capitalismo comercial* y la llamada *acumulación originaria* son los dos movimientos que concurren formando una síntesis que propició la metamorfosis del dinero en capital.<sup>57</sup> Una vez operada la alquimia, el proceso productivo capitalista reproduce continuamente la fórmula, como un resultado —ahora— de la moderna química. El tratamiento de estos dos movimientos —convergentes pero no idénticos— ocupa una parte no desdeñable del estudio realizado por Marx sobre los orígenes históricos del capital. En nuestra exposición, nos daremos por satisfechos con presentar algunas notas que nos permitan dar cuenta de estos dos movimientos del capitalismo comercial y la acumulación originaria como supuestos históricos del capital, mas no como *capital* propiamente dicho.

El capitalismo comercial debe ser inequívocamente emparentado con el proceso de circulación.<sup>58</sup> Tomemos algunos apuntes de los *Grundrisse* para ilustrar este aserto: «El capital procede en un principio de la circulación, y concretamente tiene al dinero como punto de partida [...] el dinero que entra en la circulación y a la vez de ella vuelve a sí, constituye la última forma de la negación y superación del dinero» (Marx, 2007, I, p. 191). Pocas líneas adelante Marx agrega: «el dinero es la primera forma bajo la cual el capital se presenta como tal» (id.). En este ser y no ser *dinero* del *capital*, esto es, en la aparición del dinero como «primera forma» del capital mas no como capital de pleno

---

<sup>57</sup> Elegimos el término *metamorfosis* porque conserva la connotación de permanencia en el cambio.

<sup>58</sup> Marx definía en los *Grundrisse* la circulación en los siguientes términos: «La circulación es el establecimiento de los precios, el movimiento por el cual las mercancías son transformadas en precios: su realizarse como precios. La doble determinación del dinero 1) como medida o elemento en el cual la mercancía es realizada como valor de cambio, y su determinación, 2) como medio de cambio, instrumento de circulación, actúa en direcciones completamente diversas. El dinero hace circular sólo mercancías que idealmente, no sólo en la mente del individuo sino también en la representación de la sociedad (e inmediatamente de las partes intervinientes en el proceso de compra y venta), están ya transformadas en dinero. Esta transformación ideal en dinero, y la real, no son en efecto determinadas por las mismas leyes» (Marx, 2007, I, p. 120).

derecho; o lo que es lo mismo, en este interregno económico se juega la distinción entre «capitalismo comercial» y el «modo de producción capitalista». Esta última noción es, inequívocamente, con la que debe ser identificada el *capitalismo* en sentido estricto, según se desprende del siguiente pasaje:

D -M- M-D; se cambia el dinero por una mercancía y la mercancía por dinero; este proceso de la compra con vistas a la venta, que constituye la forma característica del comercio, el capital como capital comercial, se encuentra en las fases más tempranas del desarrollo económico. [...] Este movimiento puede ocurrir dentro de pueblos, o entre pueblos, aun *cuando todavía el valor de cambio no haya de ninguna manera llegado a ser el supuesto de su producción* [el destacado es nuestro] (Ibid., p. 192).

Detengámonos en el análisis de este pasaje porque en él se encuentra una de las claves que nos podrían permitir escapar de un histórico malentendido. La caracterización de la forma del comercio como «proceso de la compra con vistas a la venta» hacía hincapié en el carácter circulatorio (D-M-M-D) del capital puesto un juego en la actividad comercial. El movimiento —agregaba Marx— «no afecta más que al excedente de esa producción» (id.). He ahí la *ratio*: el capitalismo comercial no interviene en los factores de la «producción», sino que se limita a la «apropiación» del excedente. El capital, aun existiendo en su forma primigenia, no ha llegado a ser todavía el «supuesto» de la producción.<sup>59</sup> Las formas embrionarias del capital —formas concomitantes con la circulación— son el «capital dinerario» y el «capital-mercancía». En sus apellidos —«dinerario» y «mercancía»— podemos percibir sin dificultad su marcado carácter transicional. En definitiva —como defendiera sin ambages Marx— «es clarísimo que el movimiento simple de los valores de cambio, tal como se realiza en la circulación pura nunca puede realizar capital» (Ibid., p. 193).

Distinto es el caso de las relaciones entre la esfera de la producción y la esfera de la circulación cuando el capital ha llegado a ser el *supuesto* de la producción. En el caso anterior —en el del capitalismo comercial—encontrábamos que el dinero entraba y salía de la circulación como supuesto histórico de una acumulación que aparecía como condición necesaria pero insuficiente para la gestación del capital. En este segundo momento, en el que el capital acumulado se encuentra ya con el «trabajador libre», se produce la transformación específica del capitalismo: la valorización del valor a través del trabajo vivo.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> La circulación es vista por Marx como la «apariencia pura» de un proceso que ocurre por detrás de ella. Esta afirmación expresa uno de los pilares de la crítica a la economía política burguesa: «La circulación, que se presenta como lo inmediatamente existente en la superficie de la sociedad burguesa, sólo existe en la medida en que se la mantiene. Considerada en sí misma, es la intermediación entre extremos que le están presupuestos. No pone a esos extremos. Por ende no sólo debe medírsele en cada uno de sus momentos, sino como totalidad de la intermediación, como proceso total. Su ser inmediato es, pues, apariencia pura. Es el fenómeno de un proceso que ocurre por detrás de ella» (Marx, 2007, I, p. 194).

<sup>60</sup> «El valor de cambio era originariamente, por su contenido, una cantidad objetivada de trabajo o de tiempo de trabajo; como tal, a través de la circulación proseguía su objetivación hasta existir como dinero, como dinero tangible. Ahora, el propio valor de cambio debe poner el punto de partida de la circulación, el punto de partida que era exterior a ésta y presupuesto a ella, y para el cual la propia circulación aparecía como un movimiento que se apoderaba de él y lo transformaba; ese punto de partida es el trabajo. Pero el valor de cambio ya no realiza esa operación como equivalente simple o como simple objetivación del trabajo, sino en calidad de valor de cambio objetivado y vuelto autónomo, que se entrega al trabajo y se convierte en su

El capitalismo en sentido estricto, es decir, el capitalismo como modo de producción, impone sus condiciones a la esfera de la circulación para que a través de esta se realice, en escala cada vez mayor, la «plusvalía». Este movimiento conectado de producción-circulación es el que explica la necesidad que tiene el capitalismo por crear una esfera global de intercambios: el «mercado mundial». Leamos directamente a Marx:

Así como el capital, pues, tiene por un lado la tendencia a crear siempre más plustrabajo, tiene también la tendencia integradora a crear más puntos de intercambio; vale decir, y desde el punto de vista de la plusvalía o plustrabajo *absolutos*, la tendencia a suscitar más plustrabajo como integración de sí misma; *au fond*, la de propagar la producción basada sobre el capital o el modo de producción a él correspondiente. La tendencia a crear el *mercado mundial* está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar. Por de pronto someterá todo momento de la producción misma al intercambio y abolirá la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio; es decir, pondrá la producción basada sobre el capital en lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos desde el punto de vista del capital. El *comercio* ya no aparece aquí como función que posibilita a las producciones autónomas el intercambio de su excedente, sino como supuesto y momento esencialmente universales de la producción misma (Ibid., p. 360).

La «existencia autónoma» del dinero fuera de la circulación es la *acumulación*. Surgido de la circulación y eyectado de esta, el dinero puede convertirse en objetos de lujo, «pero también puede ser acumulado como dinero y construir y constituir un tesoro» (Ibid., p. 152) En esta determinación —arguye Marx— el dinero contiene de manera *latente* «su carácter determinado de capital». Como en el caso del capital comercial, ya fuera en su manifestación fenoménica de capital-dinero o capital-mercancía, la determinación acumulativa del dinero debe ser también identificada con la esfera de la circulación:

También en esta tercera determinación está el dinero en relación con la circulación, ya que como representante material universal de la riqueza surge de la circulación, y como tal es igualmente producto de la circulación, la cual es simultáneamente un cambio elevado a más alta potencia y una forma particular del cambio mismo; el dinero aquí se contrapone a la circulación como algo autónomo, pero esta autonomía suya no es más que el mismo proceso de la circulación. De igual modo surge de la circulación como vuelve a entrar en ella. Fuera de toda relación con la circulación no sería dinero sino un simple objeto natural, oro y plata. En esta determinación él es tanto el supuesto como el resultado. Su propia autonomía no significa caducidad de la relación con la circulación, sino relación negativa con ella (Ibid., p. 153).

Decíamos al comienzo de este punto que la *circulación* y la *acumulación* eran movimientos históricamente —e incluso analíticamente— convergentes, pero no idénticos: esto merece una

---

material tan sólo para renovarse a sí mismo y recomenzar a partir de sí mismo la circulación. Por eso, ya no estamos ante una simple equiparación, o ante una conservación de su identidad, como en la circulación, sino ante una *reproducción* de sí mismo. El valor de cambio se pone a sí mismo sólo como valor de cambio, mientras se valoriza, es decir aumenta su valor. *El dinero* (en cuanto salido de la circulación y vuelto sobre sí mismo) *ha perdido como capital su rigidez y se ha transformado, de cosa palpable, en un proceso*. Por lo demás, el trabajo ha modificado su relación con su condición de objeto: también ha regresado a sí mismo. Este retorno consiste en que el trabajo objetivado en el valor de cambio pone al trabajo vivo como medio de la reproducción de ese valor, mientras que originariamente el valor de cambio sólo aparecía como un producto del trabajo» (Marx, 2007, I, p. 203).

explicación. La ambigüedad fundamental del dinero, es decir, su condición de mercancía *particular* — y, por tanto, *material*—y, al mismo tiempo, su carácter de representante *universal* —y, por tanto, *abstracto*— de las riquezas, porta en su seno la llave de su *doble origen*. Por un lado, tenemos al dinero proveniente de la circulación que se presta a la acumulación; esta génesis parece conectarse con el carácter abstracto del dinero. Pero, por otro lado, tenemos un origen material del dinero que es el que brota de las entrañas de las tierras conquistadas bajo la forma de plata y oro que, una vez extraídas, se acumulan o circulan con idéntica indiferencia por el origen. Esta indiferencia respecto al origen del dinero, sin embargo, tuvo consecuencias profundas en la salud económica de las naciones, según fuese este dinero acumulado proveniente de la circulación o de las entrañas de la tierra, tal y como lo hizo notar Marx: «allí donde el dinero no deriva de la circulación —como en España— sino que se lo encuentra directamente, empobrece a la nación, mientras que aquellas naciones que deben trabajar para arrancárselo a los españoles desarrollan las fuentes de la riqueza y se enriquecen realmente» (Ibid., p. 160).

Podríamos plantear como una hipótesis abierta, como una invitación a desarrollar una estrategia de investigación histórica que no podremos cumplir dentro de los confines de esta investigación, que la *literalidad* del dinero en su ser material (oro y plata) fue la que marcó la primera fase del proceso colonial hispano-luso; mientras que la *simbolización* del dinero en su ser abstracto determinó la siguiente etapa colonial, empujada por la necesidad capitalista de universalizar sus relaciones a escala mundial. La segunda etapa responde a lo que cabe denominar, *stricto sensu*, «capitalismo».<sup>61</sup>

«Capitalismo comercial» y «acumulación originaria» constituyen, pues, dos momentos fundamentales de la prehistoria capitalista sin los cuales no sería posible comprender las dinámicas de nuestro presente. Sin embargo, confundir la prehistoria con la historia sólo podría conducirnos a

---

<sup>61</sup> Estamos de acuerdo con la interpretación de Balibar cuando afirma que el estudio de la acumulación originaria en Marx tiene que ser visto como el revés del estudio de la reproducción capitalista, esto es, como el examen de un principio que no puede ser explicado a partir de las meras leyes que explican el surgimiento del *pluscapital*: «Los capítulos consagrados por Marx a "lo que se llama acumulación primitiva" (*die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*) se presentan como la solución de un problema que nace del estudio de la reproducción (la acumulación capitalista) y que provisoriamente se ha dejado de lado. El movimiento de acumulación de capital sólo es posible porque existe una plusvalía susceptible de ser capitalizada. Esta plusvalía no puede ser sino el resultado de un proceso de producción anterior y así sin interrupción, al parecer en forma indefinida. En condiciones técnicas dadas el aumento mínimo de la suma de valor destinada a funcionar como capital y su división en capital variable y capital constante son igualmente dados y condicionan toda extracción de plusvalía. Por lo tanto, la producción de ese capital originario constituye un umbral cuya superación no puede ser explicada por el puro y simple juego de la ley de acumulación capitalista. Pero en realidad no solo se trata de la medida de una suma de valores. El movimiento de reproducción no es sólo el origen continuo de una plusvalía capitalizable, implica la permanencia de las relaciones sociales capitalistas y solo es posible bajo su condición. El problema de la acumulación primitiva, por lo tanto, trata al mismo tiempo acerca de la formación de las relaciones sociales capitalistas» (Balibar, 2004, p. 300).

equivocos teóricos que nos alejarían aún más de la resolución del problema de la caracterización económica y social de América Latina.

### 4.3. Notas sobre un equívoco: capitalismo, colonialismo, subdesarrollo

La adscripción de América Latina al *capitalismo* encuentra en las tesis de André Gunder Frank una de sus formulaciones paradigmáticas. La publicación del *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, en el año 1965, señala un hito en el debate sobre la clasificación histórico-económica de las sociedades latinoamericanas y puede ser considerado con justicia como un divisor de aguas en el seno del marxismo latinoamericano. No tenemos la intención de realizar un examen exhaustivo de los cinco estudios de caso que conforman el libro de Frank; bastará con bosquejar algunos de sus argumentos principales y mostrar cuáles fueron sus ventajas, así como las principales debilidades detectadas por sus críticos.

La tesis fuerte que sostiene los estudios históricos de Frank (centrados fundamentalmente en los casos chileno y brasileño) es que existe una interconexión esencial entre capitalismo, colonialismo y subdesarrollo. Desde esta perspectiva, el análisis de un aspecto particular del capitalismo no puede ser resuelto si no se atiende, a su vez, a su estrecha vinculación con los aspectos del colonialismo y del subdesarrollo.

En relación con el vínculo directo que enlaza capitalismo y subdesarrollo, Frank sostuvo —en la primera línea del Prefacio que abre su ensayo— lo siguiente: «creo, como Paul Baran, que fue el capitalismo mundial y nacional que generó el subdesarrollo en el pasado y que sigue generándolo en el presente» (1978, p. 1). La materialización de este lazo entre desarrollo y subdesarrollo encontraría en la topografía introducida por la colonización, esto es, en la estructura metrópoli-satélite, la vertebración necesaria para su normal reproducción.<sup>62</sup> En este sentido, uno de los aciertos más significativos de la obra de Frank consistió en señalar la imposibilidad estructural que convierte en candidez cualquier tentativa de escapar a las garras del subdesarrollo por la vía de un desarrollo capitalista «hacia adentro»,

---

<sup>62</sup> Si hay un mérito indiscutible en la exposición de Frank es la claridad con la que explicita las tesis que estructuran sus investigaciones. El siguiente párrafo es, sin duda, una buena prueba de ello: «Este ensayo sostiene que el subdesarrollo de Chile es el producto necesario de cuatro siglos de desarrollo capitalista y de las contradicciones internas del propio capitalismo. Estas contradicciones son: la expropiación del excedente económico a los más y su apropiación por los menos; la polarización del sistema capitalista en un centro metropolitano y en satélites periféricos, y la continuidad de la estructura fundamental del sistema capitalista a lo largo de la historia de su expansión y transformación, a causa de la persistencia o reproducción de estas contradicciones en todas partes y en todo tiempo. Es mi tesis que estas contradicciones capitalistas y el desarrollo histórico del sistema capitalista han generado subdesarrollo en los satélites periféricos expropiados, a la vez que engendraban desarrollo en los centros metropolitanos que se apropiaron el excedente económico de aquéllos; y además, que este proceso continúa» (Frank, 1978, p. 15).

esto es, nacional. El ejemplo del caso chileno nos permite ilustrar el argumento esgrimido por el economista alemán:

Puede decirse con seguridad, porque la evidencia histórica es clara, que ni Chile ni país alguno del mundo que haya estado firmemente incorporado como satélite al sistema capitalista mundial, ha podido, de hecho, escapar desde el siglo XIX de ese *status* y alcanzar su desarrollo económico basándose solamente en el capitalismo nacional. [...] Significativamente, ninguno de estos países más o menos desarrollados [EEUU, Canadá, Australia, Alemania, Japón] era, cuando emprendió su desarrollo, más rico que Chile cuando intentó hacer otro tanto. Pero -y ésta es, a mi juicio, la diferencia importante—, no estaban ya subdesarrollados (Ibid., p. 65).

A nuestro entender, la postulación de una totalidad cuyas partes se hallan cinéticamente conectadas es otro de los grandes aciertos de Frank. Aceptando esta premisa, escapamos a las panaceas tan recurrentes en la historia latinoamericana que, a pesar de sus cambiantes disfraces, siempre han venido a colocar la raíz del subdesarrollo latinoamericano en una falta adánica de las poblaciones locales. Según este argumento, los países latinoamericanos habrían sido los responsables últimos de sus desgracias presentes, puesto que se habrían mostrado incapaces de materializar las promesas del desarrollo capitalista. En cambio, en la propuesta de Frank desarrollo y subdesarrollo conforman la cara y contracara de una misma moneda: la relación metrópoli-satélite que ha vertebrado el binomio histórico capitalismo-colonialismo.

De esta afirmación se sigue una de las tesis más controvertidas de Frank: América Latina habría formado parte del sistema capitalista desde el momento mismo de la Conquista en el siglo XVI: «a despecho de todas las transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales por las que han pasado la América Latina y Chile desde el período inmediatamente posterior a la Conquista, han retenido los elementos de la estructura capitalista que la colonización implantó en ellas». Y agregaba: «América Latina, lejos de haber superado recientemente o de no haber superado aún el feudalismo (que, en realidad, nunca conoció), o de haber tomado hace poco un papel activo en el teatro del mundo, inició su vida y su historia posterior a la Conquista como parte integrante y explotada del desarrollo capitalista mundial. Eso explica su subdesarrollo de hoy» (Ibid., p. 38).

La topografía colonial-capitalista no sólo serviría para explicar los flujos comerciales a nivel global sino que —como defiende Frank—, además, estructuró internamente los espacios económicos del satélite. Las ciudades coloniales, que actuaron como punto de salida y de entrada de mercancías (como fue el caso de Lima o más tarde Buenos Aires), o bien los núcleos de producción minera (como fue el caso paradigmático de Potosí) actuaron como metrópolis internas en torno a las cuales orbitaron

los satélites que garantizaron su abastecimiento.<sup>63</sup> Este lazo metrópoli-satélites se habría presentado, por tanto, como un principio de movimiento que fue capaz de incluir incluso a los puntos aparentemente más desconectados de la dinámica global; puntos que, a pesar de su aparente aislamiento, también habrían respondido —aunque de forma indirecta— a las demandas provenientes de los centros de poder político y económico mundial. A su vez, esta dinámica metrópoli-satélite explicaría —este es el argumento de Frank— que el desarrollo más intenso de las zonas satélites haya tenido lugar en los momentos de depresión de sus metrópolis.<sup>64</sup>

Otro de los aspectos de *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* que ha sido ampliamente destacado, es el de la negación de la presencia de «feudalismo» en América Latina. Esta negación rotunda de un supuesto feudalismo estaba vinculada con la negación aún más radical de una perspectiva etapista de la historia, según la cual América Latina solamente se encontraría en un estadio anterior respecto a la situación actual de los países desarrollados. Como hemos visto, las consecuencias derivadas de la negación del feudalismo en las sociedades latinoamericanas no limitan su alcance al ámbito historiográfico, sino que repercuten directamente en el ámbito de la estrategia política, como reconocía el propio Frank:

El análisis económico de este ensayo se dirige clara y específicamente a importantes problemas de carácter político. Si, como en él se sugiere, ninguna parte de la economía es feudal y toda ella se integra en un solo sistema capitalista, la opinión de que el capitalismo debe penetrar aún en el resto del país es científicamente inaceptable, y la estrategia política que la acompaña —apoyar a la burguesía en su esfuerzo por extender el capitalismo y completar la revolución democrática burguesa— es políticamente desastrosa [...] Todos los estudios llegan a una conclusión de primera importancia: el capitalismo nacional y la “burguesía nacional” [local] no ofrecen ni pueden ofrecer modo alguno de salir del subdesarrollo en América Latina (Ibid., pp. 3-5).

---

<sup>63</sup> «Para la generación de subdesarrollo estructural, aún más importante que el drenaje del excedente económico del satélite, después de la incorporación de éste al sistema capitalista mundial, es el infundir a la economía nacional del satélite la misma estructura capitalista y sus contradicciones fundamentales. Esto es, tan pronto como un país o un pueblo es convertido en satélite de una metrópoli capitalista externa, la expoliadora estructura metrópoli-satélite organiza y domina rápidamente la vida económica, política y social de ese pueblo. Las contradicciones del capitalismo se reproducen internamente y generan tendencias al desarrollo en la metrópoli nacional y el subdesarrollo en los satélites internos de éste, como ocurre a nivel mundial, pero con una importante diferencia: el desarrollo de la metrópoli nacional adolece, necesariamente, de limitaciones, entorpecimiento o subdesarrollo que la metrópoli capitalista mundial no conoce, porque la metrópoli nacional es al mismo tiempo satélite, mientras que la metrópoli mundial no lo es. De modo análogo, las metrópolis regionales, locales o sectoriales del país satélite ven limitado su desarrollo por una estructura capitalista que las hace depender de toda una cadena de metrópolis situadas sobre ellas. Por consiguiente, a menos que se liberen de esta estructura capitalista o que el sistema capitalista mundial sea destruido totalmente, los países, regiones, localidades y sectores satélites estén condenados al subdesarrollo» (Frank, 1978, p. 22).

<sup>64</sup> El argumento de Frank queda perfectamente sintetizado en el siguiente párrafo: «Si la condición de satélite es la que engendra el subdesarrollo, un grado más débil o menor de relaciones metrópoli-satélite puede engendrar un subdesarrollo estructural menos profundo o permitir una mayor posibilidad de desarrollo local. [...] Es también significativo, para la confirmación de nuestra tesis, el hecho de que los satélites, característicamente, han disfrutado de sus temporales auges de desarrollo durante guerras o depresiones en las metrópolis, que momentáneamente debilitaron o aflojaron su dominio sobre la vida de aquéllos» (1978, pp. 22-23).

Sin duda el mito principal derribado por la tesis de Frank es el de la revolución democrático-burguesa como fase necesaria y anterior a la revolución socialista. Y esto, precisamente, porque en «la estructura contemporánea el capitalismo no consiente el desarrollo autónomo de una burguesía nacional lo bastante independiente para dirigir un movimiento de liberación nacional» o lo suficientemente progresista «para destruir la estructura capitalista del subdesarrollo del país» (Ibid., p. 5). Fin del *panfeudalismo* de gruesos manuales y, al mismo tiempo, fin del teleologismo etapista que depositaba en una burguesía xenofóbica y extrañada frente a su propia realidad nacional, unas tareas para las que nunca había mostrado ninguna inclinación. Ese rol transformador, como bien lo vio Gunder Frank, sólo podía recaer en la acción de las masas populares y —agregaba— «quienes honesta y realísticamente quieran contribuir al progreso del pueblo, deben apoyar a aquéllas en su búsqueda del progreso por y para sí mismas» (Ibid., pp. 5-6).

Incluso aceptando sus limitaciones —limitaciones que analizaremos a continuación— la sola desmitificación de la idea de revolución democrático-burguesa como salida a la dependencia endémica, al eterno subdesarrollo y a sus recurrentes postergaciones, hacen de las tesis de Frank un hito fundamental en las controversias históricas y políticas dentro del marxismo latinoamericano. Pero, tal vez, el precio a pagar por la audacia de Frank sea demasiado oneroso como para que estemos dispuestos a aceptarlo sin vacilaciones.

#### **4.4. Una distinción decisiva: modo de producción y sistema económico**

Las reacciones a *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* no se hicieron esperar y levantaron en torno a la obra de Frank —o a la crítica de esta— la escenografía sobre la que se reelaborarían de un modo más preciso algunas categorías marxianas que fueron refuncionalizadas, a partir de este momento, para desentrañar las complejas y variadas realidades latinoamericanas. No fueron pocos los participantes de este debate —Carlos Sempat Assadourian, Ciro Flamarion Cardoso y Ernesto Laclau, entre otros<sup>65</sup> —que coincidieron en un punto crucial de la crítica a los planteamientos de Frank: el olvido de la fundamental categoría «modo de producción».

Assadourian, por ejemplo, detectaba en la sustitución del concepto marxiano de «plusvalía» por el más genérico de «excedente» (*surplus*) la clave de bóveda que soportó la ampliación de la noción de «capitalismo», tal y como fuera empleada por Frank:

---

<sup>65</sup> La recopilación de artículos publicada por Cuadernos de Pasado y Presente, titulada *Modos de producción en América Latina* (1973), y que incluía a autores tales como los citados Assadourian, Cardoso, Laclau, además de Horacio Cifardini y Juan Carlos Garavaglia, es una excelente representación del estado del debate latinoamericano en los años 70´.

El reemplazo de términos comporta un cambio de perspectiva y es así que Frank al focalizar su análisis exclusivamente en los fenómenos de circulación se desentiende de la esfera de la producción y por lo mismo de la noción de plusvalía [...] Una discusión sobre si corresponde aplicar el concepto de *plusvalía-surplus* al análisis económico de América Latina entre los siglos XVI y XIX habría obligado a hablar de tipos de producción específico y no de un capitalismo genérico como hace Frank. Luego, si se elige aplicar la noción de excedente habría sido necesario un examen a fondo sobre sus formas históricas de apropiación y uso. A estas omisiones lleva inevitablemente la elección metodológica fundamental que impregna todo el análisis de Frank: no haber tomado en cuenta la categoría *modos de producción* (Assadourian, 1973, p. 50).

En línea con el argumento de Assadourian se encuentra la crítica de Ernesto Laclau. Según el argentino, la categorización histórica sin referencia a las modalidades productivas y sus relaciones específicas, acaba derivando todos sus principios de la esfera de la circulación y no de la producción propiamente dicha. Este enfoque erróneo —o, al menos, ajeno al rigor empleado por Marx al estudiar el capitalismo como «modo de producción»— habría conducido a Frank, según argumenta Laclau, a cifrar en la existencia de la esfera mercantil el factor diferencial entre feudalismo y capitalismo.<sup>66</sup> El concepto de «capitalismo», estirado en su extensión hasta coincidir históricamente con el de «colonialismo», pierde su eficacia exegética y se diluye hasta el punto de que, como defiende Laclau —tal vez con excesivo sarcasmo<sup>67</sup>—, habiendo prescindido de las relaciones de producción en sus definiciones de capitalismo y feudalismo, tan sólo le queda a Frank una relación demasiado genérica entre «explotadores» y «explotados» como contradicción fundamental del capitalismo.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Es el propio Andre Gunder Frank quien destaca el carácter comercial como prueba de la presencia de capitalismo en América Latina: «Cada una de estas relaciones o constelaciones metrópoli-satélite, cualesquiera sean los otros sentimientos o relaciones que puedan contener, se apoyan en una fuerte —y a la larga determinante— base económica comercial. Toda la red de relaciones metrópoli-satélite, o todo el universo de constelaciones económicas, surgió por razones esencialmente económicas y comerciales. Digamos lo que digamos de la metrópoli capitalista, primero comercial, luego industrial, después financiera, el carácter esencial de las relaciones metrópoli-satélite, en la periferia del sistema capitalista mundial, sigue siendo comercial, por más "feudales" o personales que parezcan estas relaciones» (Frank, 1978, p. 30).

<sup>67</sup> La reducción al absurdo del argumento de Frank por parte de Ernesto Laclau reza así: «Su perspectiva ideológica obliga a Frank a prescindir deliberadamente de las relaciones de producción en su definición del capitalismo: sólo haciendo abstracción de éstas puede llegar a una noción lo suficientemente amplia del capitalismo como para incluir las diferentes situaciones explotativas sufridas por el campesino indígena peruano, el inquilino chileno, el huasipunguero ecuatoriano, un esclavo de las plantaciones azucareras antillanas o un obrero textil de Manchester. Todos estos productores directos destinan su producto al mercado, trabajan en beneficio de otros y son privados del excedente económico que contribuyen a crear. En todos los casos la contradicción económica fundamental es la que opone a explotadores y explotados. Sólo que la lista es demasiado corta, ya que podría haber incluido también a los esclavos de los *latifundia* romanos o a los siervos de la gleba en la Edad Media europea, al menos en aquellos casos —la abrumadora mayoría— en que el señor destinara a la venta parte del excedente económico extraído al siervo. Deberíamos concluir, en consecuencia, que desde la revolución neolítica en adelante solamente ha existido capitalismo» (Laclau, 1986, p. 20).

<sup>68</sup> «Una de las tesis principales de este ensayo —dirá Frank—es que esta misma estructura se extiende desde el centro macrometropolitano del sistema capitalista mundial hasta los obreros agrícolas más supuestamente aislados, los cuales, mediante esta cadena de relaciones metrópoli-satélite están atados a la metrópoli mundial y, por ende, incorporados al sistema capitalista mundial en su conjunto. La naturaleza y el grado de estas ataduras difieren en tiempo y lugar, y estas diferencias producen disimilitudes importantes en las consecuencias económicas y políticas a que dan origen. Tales diferencias deben ser finalmente estudiadas caso por caso. Pero estas disparidades entre las relaciones y sus consecuencias no salvan su similitud esencial, por cuanto todas ellas, en una u otra medida, se fundan en la explotación del satélite por la metrópoli o en la tendencia de la metrópoli a expropiar y hacer suyo el excedente económico del satélite» (Frank, 1978, p. 27)

Otros de los argumentos de Frank que ha sido severamente criticado es el que puede resumirse en la siguiente fórmula: «los buenos tiempos en el nivel capitalista mundial o metropolitano traen malos tiempos para los satélites» (1978, p. 59) y, a la inversa, los malos tiempos para la metrópolis abren una hendidura por donde se cuelan las esperanzas de desarrollo de los satélites. Esta sería la ley parasitaria que perpetuaría la polarización desarrollo metropolitano/subdesarrollo satelital (colonial). A pesar de la celebrada validez del apotegma metodológico de Ockham, creemos que en este caso la simpleza de la fórmula de Frank tiende a ensombrecer más de lo que aclara. Nos inclinamos nuevamente por aceptar la explicación de Assadourian como la que más se ajusta a los hechos históricos latinoamericanos:

El aislamiento o debilitamiento de la relación entre los satélites y las metrópolis, externas o internas, es un fenómeno que el historiador observa con gran frecuencia. Es indudable que en estos casos, con el quiebre del sector externo del satélite cuyo control monopólico ejerce el capital comercial metropolitano, decrece el volumen de excedente que capta la unidad económica dominante. Pero en la región satélite el quiebre del sector externo —su sector más dinámico y casi siempre generador de efectos secundarios sobre el resto de la economía— no promueve un efecto mecánico de signo positivo que se exprese cuantitativamente en el aumento global de la producción y en la diversificación de la economía. La traba para un proceso de expansión económica circunscrito al exclusivo juego de los factores internos se encuentra en la estructura socioeconómica imperante. De tal modo, se asiste a un decrecimiento de la economía en términos absolutos de valor, períodos más o menos largos de estagnamiento según la duración de la crisis del sector externo y una notable tendencia a la disminución de los intercambios intrarregionales, pues cada unidad de producción se orienta hacia una mera economía de autosubsistencia (Ibid., p. 53).

Llegados a este punto, es natural que el lector se cuestione: si se han puesto reparos a las tesis que defendían la categorización de América Latina como «feudal» y al mismo tiempo se ha rechazado su definición como «capitalista», ¿es que acaso América Latina es tan excepcional que resiste a toda categorización? Defender esta posición sería absurdo. No obstante, para poder avanzar en la resolución del problema parece necesario recuperar una distinción bisagra —propuesta por Laclau— entre «modos de producción» y «sistemas económicos». Según el argentino, una de las características del pensamiento marxista latinoamericano ha sido «su dificultad de moverse *simultáneamente* al nivel de los modos de producción y al de los sistemas económicos», dificultad que, por otra parte, ha sido fuente de errores derivados de un «uso unilateral de uno u otro de estos dos niveles» (Ibid., p. 43).<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Esta confusión entre el nivel del sistema y el nivel del modo de producción condujo, por ejemplo, a Ciro Cardoso a acuñar la noción de «modo de producción colonial», cuya mayor (des)ventaja era que integraba en un solo concepto ambos niveles. En cualquier caso, es justo que el lector pueda valorar —aunque sea fragmentariamente— los argumentos del pensador brasileño: «Por “modos de producción coloniales” designo, pues, aquellos modos de producción que surgieron en América en función de la colonización europea, pero que en ciertos casos pudieron sobrevivir a la independencia política de las colonias americanas, y seguir existiendo durante el siglo XIX, hasta la implantación —que se dio en épocas distintas según los países— del modo de producción capitalista» Unas páginas después, Cardoso agregaría lo siguiente: «La teoría de los modos de producción coloniales de América no puede perder de vista un hecho central: el carácter subordinado de las contradicciones internas de las sociedades coloniales, y el carácter generalmente determinante de los impulsos externos en lo que concierne a los cambios importantes de estructura ocurridos en esas sociedades. Sería inexacto, sin embargo, exagerar la importancia del hecho colonial en detrimento de la dinámica interna de las formaciones sociales coloniales» (Cardoso, 1973, p. 143 y 152).

A nuestro juicio, la distinción laclausiana entre «modos de producción» y «sistemas económicos» nos permite comprender —gracias a la demarcación de dos niveles diferentes del análisis— la no contradicción entre el capitalismo comercial en la era de la llamada *acumulación originaria* y la imposición de relaciones feudales y esclavistas como mecanismo más eficaz para maximizar la extracción de excedentes. Esta complejización del esquema de análisis no conduce, en ningún caso, a la aceptación de un dualismo —tan justamente criticado por Frank— ni tampoco al rechazo de las consecuencias políticas señaladas por el autor de *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Antes bien, permite —a nuestro juicio— llegar al mismo puerto estratégico por vías más oblicuas, pero también más seguras. Así, pues, como defendieron Assadourian y el propio Laclau<sup>70</sup>, el capitalismo mundial no sólo no rechazó las relaciones feudales en la periferia, sino que las impuso:

*Afirmar el carácter feudal de las relaciones de producción en el sector agrario no implica necesariamente mantener una tesis dualista. El dualismo implica que no existen conexiones entre el sector “moderno” o “progresivo” y el “cerrado” o “tradicional”. Por el contrario, [...] la explotación servil fue acentuada y consolidada por la tendencia de los mismos empresarios —presumiblemente “modernos”— a maximizar el beneficio, con lo cual la aparente falta de comunicación entre ambos sectores desaparece. Podemos afirmar que, en tales casos, la modernidad de un sector es función del atraso del otro y que, por consiguiente, no es revolucionaria una política que se postule como el “ala izquierda” del sector “modernizante”. Lo correcto, por el contrario, es enfrentar al sistema en su conjunto y mostrar la indisoluble unidad existente entre el mantenimiento del atraso feudal en un extremo y el dinamismo burgués aparentemente progresivo en el otro. Creo que por este camino podría llegar efectivamente a demostrarse, en coincidencia con Frank, que el desarrollo genera el subdesarrollo, sólo que el razonamiento estaría basado en el análisis de las relaciones de producción y no sólo en las de mercado [los destacados son del autor] (Laclau, 1986, pp. 31-32).*

Otra de las virtudes de la distinción propuesta por Laclau es que permite enfrentar una realidad sin encajarla, cual lecho de Procusto, en unas nociones claramente extranjeras frente a las realidades estudiadas. En otras palabras, la afirmación de la existencia de un sistema capitalista permite pensar —y aceptar— la coexistencia de varios modos de producción no capitalistas articulados a dicho sistema en la medida en que —como argumenta Laclau— «la ley de movimiento del modo de producción capitalista [...] ha pasado a ser la ley de movimiento que articula el sistema en su conjunto» (Ibid., p. 54). Si esto es así —y es lo que pretendemos demostrar— no hay ingenuidad alguna en defender que el «abigarramiento» fue la forma paradigmática que adoptó la traducción del capitalismo a unas sociedades que antes de la Conquista conocieron un complejo nivel de organización política y

---

<sup>70</sup> En el caso de Assadourian, el argumento es el siguiente: «El desarrollo del capital comercial multiplica la producción y la orienta cada vez más definitivamente hacia el valor de cambio. Puede corroer las relaciones de producción como estructura de la sociedad feudal pero también puede mantenerlas. En el caso específico de América Latina las *impuso*. El particular proceso histórico de incorporación de la sociedad indígena a una economía orientada por el valor de cambio (por lo cual “brota un hambre insaciable de trabajo excedente”) provoca una modificación en profundidad de la estructura original de la sociedad dominada, pero para insertarla en relaciones de dominio personal caracterizables como de servidumbre. Vale decir, el sistema de producción para el mercado y el dominio del capital comercial en América Latina *no disuelve* sino que *impone formas* feudales, ya que éstas le permiten un nivel de apropiación del excedente de intensidad máxima. No hay incompatibilidad sino compatibilidad de estructuras» (Assadourian, 1973, pp. 74-75).

económica, y que vieron cómo, en la lenta materialización del colonialismo, lo que antaño era un organismo, pasaba a fragmentarse —no sin estrépito— en un mosaico cuya única unidad fue la variedad de formas de dominación y explotación.

#### 4.5. Transición y coexistencia de lo diverso: de Marx a Mariátegui

El capítulo XXV del Tomo I de *El capital* lleva por título *La teoría moderna de la colonización* y, si bien la nota que acompaña el título parece recortar el marco geográfico del análisis a las colonias británicas —especialmente a los Estados Unidos y las Antillas—, Marx nos ofrece allí algunas indicaciones que resultan de gran valor para nuestro propósito de pensar la colonización en América Latina.<sup>71</sup>

El referido capítulo comenzaba con una certera crítica a la pretensión de la economía política de sostener «la más agradable de las confusiones entre la *propiedad privada que se funda en el trabajo personal* y la *propiedad privada capitalista* —diametralmente contrapuesta—, que se funda en el aniquilamiento de la primera» [el destacado es nuestro] (Marx, 2008-09, I-3, p. 955). A continuación, Marx proponía un criterio de demarcación fundamental para entender las diferencias entre los procesos económicos y sociales europeos (las metrópolis) y aquellos que atravesaba el resto del mundo (las colonias), a saber: mientras que en Europa occidental «el proceso de la acumulación originaria se ha consumado en mayor o menor medida», esto es, «el modo capitalista de producción ha sometido directamente la producción nacional en su totalidad»; en las colonias, en cambio, «el modo capitalista de producción y de apropiación tropieza allí, en todas partes, con el obstáculo que representa la propiedad obtenida a fuerza de trabajo por su propio dueño, con el obstáculo del productor que, en cuanto poseedor de sus propias condiciones de trabajo, se enriquece a sí mismo en vez de enriquecer al capitalista» (Ibid., p. 956). Tenemos, por tanto, que la consumación de la acumulación originaria como proceso desbrozador de la maleza precapitalista constituye la condición previa para la expansión del modo de producción capitalista. Al mismo tiempo, es preciso retener que la consolidación de esta modalidad histórica en las metrópolis no implica contradicción alguna con la continuidad de formas productivas no capitalistas en sus colonias.

---

<sup>71</sup> «Se trata aquí de verdaderas colonias, de tierras vírgenes colonizadas por inmigrantes libres. Estados Unidos sigue siendo aún, hablando en términos económicos, una colonia de Europa. Por lo demás, también pertenecen a esta categoría esas antiguas plantaciones en que la abolición de la esclavitud ha trastocado totalmente la situación» (Marx, 2008-09, I-3, nota, p. 955).

La homogeneización, en mayor o menor grado, de la estructura productiva metropolitana convive con la más pintoresca heterogeneidad de modalidades de extracción del excedente en las colonias: esta es la ley de la colonización moderna. Es posible sugerir que el modo de producción capitalista fue implantado en las colonias con su particular división del trabajo, su empleo de la maquinaria a gran escala, incluso con su ideología legitimadora, únicamente cuando dicha implantación supuso un aumento significativo en el excedente expropiado al trabajador —ahora bajo la forma específica de la *plusvalía*— en relación con las modalidades de exacción esclavistas o «feudales». Cuando la inversión necesaria para favorecer dicha transformación fue excesiva respecto al horizonte de beneficios esperados, las relaciones «precapitalistas» no sólo fueron mantenidas, sino que incluso fueron intensificadas.<sup>72</sup>

Si se acepta que la heterogeneidad, en tanto coexistencia de lo diverso en un mismo escenario, fue característico de las sociedades coloniales, se comprende la dificultad que atravesaron los intelectuales marxistas de los territorios coloniales para taxonomizar sus propias realidades. Fueron aquellos que lograron escapar de la escolástica demanda de arbóreas estructuras lógicas, los que más hicieron por ajustar el bagaje teórico del materialismo histórico a las complejas realidades coloniales. Entre estos, sin lugar a dudas, hay que destacar a José Carlos Mariátegui, quien supo entender que de nada servía constreñir la realidad diversa para que encajase en la extensión de unos conceptos prefabricados. Mariátegui supo comprender que era inútil enfrentar al monstruo de la *empiria* con los garrotes de un raquítico esquematismo: lo *diverso* no se reduce a unidad sino que debe ser expuesto en su *diversidad*.

Esto es lo que hizo el Amauta cuando defendió que «en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes» cuya génesis se explica por las diferentes etapas históricas atravesadas —y no superadas— por el Perú: «bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada» (Mariátegui, 2010, II, p. 50). Esta «coexistencia de tres economías diferentes» constituye, a nuestro juicio, una anticipación evidente de la categoría «abigarramiento» que sería

---

<sup>72</sup> Eric Williams, en su libro *Capitalismo y esclavitud*, ha mostrado cómo la esclavitud se presentó como una *conditio sine qua non* de la producción capitalista a gran escala, sobre todo en las plantaciones de azúcar, tabaco y algodón en las colonias antillanas: «Cuando se adoptó la esclavitud, no se adoptó como una elección frente al trabajo libre; no hubo elección en absoluto. Las razones para adoptar la esclavitud, escribió Gibbon Wakefield, “no provienen de circunstancias morales, sino económicas; no se relacionan con el vicio y la virtud, sino con la producción” [G. Wakefield, *A View of the Art of Colonization*, Londres, 1849, p. 323]. Con la limitada población europea del siglo XVI, los trabajadores libres necesarios para cultivar materias primas como el azúcar, el tabaco y el algodón en el Nuevo Mundo, no podían ser obtenidos en cantidades adecuadas para permitir una producción a gran escala. Para esto era necesaria la esclavitud y para obtener esclavos, los europeos se dirigieron primero a los aborígenes y luego a África» (Williams, 2011, p. 32).

desarrollada por René Zavaleta Mercado años más tarde.<sup>73</sup> Creemos, incluso, que no es descabellado afirmar que los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* mariáteguianos constituyen un estudio del abigarramiento peruano desde una perspectiva materialista y decididamente antieconomicista.<sup>74</sup>

La simultánea presencia de feudalismo, comunismo indígena y economía burguesa retardada se tradujo en el dominio de unas élites superpuestas entre sí, o bien con tendencia a enseñorear sus espacios propios y a desentenderse de la tarea de unificación nacional que hubiera correspondido —al menos en la letra— a la construcción de una república moderna. Si bien este asunto será objeto de una indagación posterior más exhaustiva, puede anticiparse que uno de los dramas perennes de los países andinos —y no sólo desde el punto de vista económico— tiene su origen en esta coexistencia irresuelta entre élites incapaces de irradiar su imaginario al conjunto de la nación. La «nación», en cuanto concepto moderno, requería de una clase con una vocación unificadora que —en los procesos europeos que sirvieron de base a la teoría— correspondió a aquellas burguesías nacionales que, a la par que ensanchaban el marco de la producción capitalista a todo el territorio, expandían un sentimiento nacional a toda la sociedad. En el Perú, sin embargo, la clase terrateniente no había «logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional», lo que explica que la minería, el comercio y los transportes se encontraran en manos del capital extranjero frente al cual, aquellos terratenientes se contentaban con «servir de intermediarios» (Mariátegui, 2010, II, p. 52). Este es el sistema económico peruano a comienzos del siglo XX, tal y como lo interpreta Mariátegui; un sistema que, sobre todas las cosas, «ha mantenido en la agricultura, una organización semifeudal» que constituyó «el más pesado lastre del desarrollo del país» (í.d.).

La *feudalidad* significaba para Mariátegui no sólo una organización técnica del trabajo o una específica modalidad de expropiación del excedente —que, evidentemente, son presupuestos ineludibles—, sino más bien un espíritu incompatible con el tipo de desarrollo moderno emparentado con los elementos «progresivos» del capitalismo.<sup>75</sup> «Pesan sobre el propietario criollo —afirmaba

---

<sup>73</sup> Según informa Bruno Bosteels (2013, p. 85), el término «abigarramiento» y sus múltiples derivaciones habría sido tomado por Zavaleta Mercado de una traducción castellana del texto de Lenin *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*.

<sup>74</sup> En un artículo reciente, Marcelo Starcenbaum ha defendido esta misma tesis en los siguientes términos: «Desde un espacio equidistante del marxismo teleológico y el nacionalismo democrático, Mariátegui desarrolla una comprensión de la nación apuntalada por la verificación de la coexistencia de diferentes regímenes productivos y la constatación del carácter inacabado de la burguesía local. Es decir, que los contornos de lo nacional están delineados por un despliegue económico y político diferenciado de la experiencia modernizadora europea. En la senda del Marx menos teleológico y anticipando las tesis del abigarramiento de las sociedades latinoamericanas, el recorrido por el proceso de evolución económica realizado por Mariátegui se corona con la advertencia de que “en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes» (Starcenbaum, 2019, p. 160).

<sup>75</sup> En una nota a pie de página que acompaña estas reflexiones, Mariátegui aclaraba que «el capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglo-sajones alcanza su plenitud, entre nosotros es exiguo, incipiente, rudimentario» (Mariátegui, 2010, II, nota 27, p. 55).

Mariátegui— la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad», y añadía —no sin una dosis de sarcasmo—: «los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima» (Ibid., p. 55).

¿Cuál era ese elemento económico que separaba espiritualmente al latifundista feudal del burgués moderno? El esquema mental de la *renta*, en lugar de una más amplia orientación a la *productividad*. El vínculo que ligaba a este espíritu económico con la referida incapacidad de las élites locales para construir políticamente una república independiente,<sup>76</sup> se hace patente en este sintético, a la par que persuasivo, pasaje mariateguiano:

La concentración capitalista ha estado precedida por una etapa de libre concurrencia. La gran propiedad moderna no surge, por consiguiente, de la gran propiedad feudal, como los terratenientes criollos se imaginan probablemente. Todo lo contrario, para que la gran propiedad moderna surgiese, fue necesario el fraccionamiento, la disolución de la gran propiedad feudal. El capitalismo es un fenómeno urbano: tiene el espíritu de burgo industrial, manufacturero, mercantil. Por esto, uno de sus primeros actos fue la liberación de la tierra, la destrucción del feudo. El desarrollo de la ciudad necesitaba nutrirse de la actividad libre del campesino. *En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo —antítesis y negación del espíritu del burgo— la creación de una economía capitalista [el destacado es nuestro] (Ibid., pp. 55-56).*

Sirviéndonos de la útil distinción entre «modos de producción» y «sistemas económicos» que hemos visto en el punto anterior, defendemos que la coexistencia de modos de producción en el Perú —y en el espacio andino en general— no sólo no obstruyó sino que supuso una fuente de rédito para el sistema económico capitalista. La filiación de los grupos dominantes en la colonia con los intereses sectoriales de los capitalistas metropolitanos funcionó como el engranaje encargado de articular los dos mundos, aunque dicha articulación pendiese del delgado hilo del excedente transferido.

Esta inequívoca dependencia económica de países formalmente independientes marca aún hoy la pauta de los procesos de modernización productiva local, de modo que el desarrollo de las fuerzas productivas, la aplicación de las más avanzadas técnicas, la reorientación en la organización del llamado «capital humano», quedan sujetos a unas demandas exógenas cuya continuidad en el tiempo fue, por definición, incierta. El resultado de este engranaje colonial apenas remozado explica —para los países

---

<sup>76</sup> El *abigarramiento* como noción no se agota en la descripción de la coexistencia de factores económicos de tiempos diversos, sino que constituye una herramienta para comprender las complejas luchas por la Independencia del poder colonial español. Un ejemplo de esta utilidad lo podemos encontrar en la afirmación de Marie Danielle Demélas acerca de la composición «abigarrada» de los movimientos de revuelta campesinos a fines del siglo XVIII y los movimientos guerrilleros del XIX: «Recientes descubrimientos demuestran la composición abigarrada de estos movimientos. Considerados hasta hace poco tiempo como sublevaciones compuestas casi exclusivamente por indios, las rebeliones andinas reunían igualmente habitantes de las ciudades y del campo, criollos y mestizos. Y las acciones que éstas llevaban a cabo exigían una movilización general: las comunidades marchaban a la guerra con sus familias y rebaños; en las ciudades rebeldes, toda la población era movilizaba para el combate» (Demélas, 2003a, p. 350).

«satelitales»— la inviabilidad estructural de un plan económico que, aun sujeto a los vaivenes naturales de la globalización, fuera capaz de hacer frente tanto a las demandas de desarrollo estratégico como a la imprescindible atención a las expectativas sociales de forma autónoma. Y esta es, precisamente, la paradoja que encierra la panacea desarrollista en América Latina, a saber: que allí donde se apuesta por la llamada *modernización*,<sup>77</sup> el lastre de la dependencia deriva en una situación en la que la ansiada ampliación del producto total se termina traduciendo en un aumento del porcentaje excedentario extraído de la producción local por parte del capital metropolitano. Al mismo tiempo, la no determinación autónoma de las inversiones modernizadoras, esto es, el carácter reactivo de las apuestas productivas desemboca en un incremento de la dependencia y, lo que es peor, implica que, si la metrópoli encontrase el mismo producto en condiciones más favorables, la totalidad de la apuesta económica de las naciones dependientes quedaría a merced de la herrumbre, el olvido y la impagable deuda. Esto mismo es lo que, anticipándose varios decenios al auge de las teorías latinoamericanas de la dependencia, vio con clarividencia Mariátegui cuando afirmó:

El obstáculo, la resistencia a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La economía del Perú, es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas. La agricultura peruana obtiene, por eso, créditos y transportes sólo para los productos que puede ofrecer con ventaja en los grandes mercados. La finanza extranjera se interesa un día por el caucho, otro día por el algodón, otro día por el azúcar. El día en que Londres puede recibir un producto a mejor precio y en cantidad suficiente de la India o del Egipto, abandona instantáneamente a su propia suerte a sus proveedores del Perú. Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero (Ibid., p. 118).

Esta coexistencia de lo diverso es lo característico de la condición colonial. Quizás, fue el pensador boliviano Zavaleta Mercado quien acuñara y perfilara en su más alta expresión el concepto que decanta una histórica intuición. El *abigarramiento*, de Marx a Mariátegui, no ha sido más que el mosaico mal compuesto de capas no sedimentadas en una historia que, más allá de sus variopintos

---

<sup>77</sup> La relación entre el pensamiento de la «transición» y los planes modernizadores y desarrollistas también nos permite emparentar algunas de las consignas del marxismo latinoamericano con las de sus homólogos indios, tal y como puede deducirse de la argumentación de Chakrabarty: «Los postulados metodológicos-epistemológicos de Marx no siempre han resistido con éxito las lecturas historicistas. Siempre ha quedado la suficiente ambigüedad en tales postulados como para hacer posible la emergencia de relatos históricos “marxistas”. Éstos giran en torno al tema de la transición histórica. La mayor parte de las historias modernas del tercer mundo se redactan dentro de las problemáticas planteadas por este relato de transición, en el cual los temas preponderantes (aunque a menudo implícitos) son el desarrollo, la modernización y el capitalismo. [...] Cuando se formuló por primera vez en las historias coloniales de la India, este relato de transición celebraba sin reparos la capacidad imperialista de violencia y de conquista. En los siglos XIX y XX, varias generaciones de indios nacionalistas de la elite encontraron su posición de sujeto en cuanto nacionalistas dentro de este relato de transición, el cual, en momentos diversos y dependiendo de la propia ideología, colocaba el tapiz de la historia india entre dos polos de pares homólogos de opuestos: despótico/constitucional, medieval/moderno, feudal/capitalista. Dentro de este relato, compartido por la imaginación imperialista y la nacionalista, el “indio” siempre era una figura de la carencia. En otras palabras, siempre había espacio, dentro de ese relato, para personajes que encamasen, en nombre del nativo, el tema de la inadecuación o del fracaso» (Chakrabarty, 2008, pp. 61-63).

ropajes, es siempre la historia de la sujeción colonial, desde Colón, Cortés y Pizarro, hasta nuestros inciertos días.

#### 4.6. Formación social abigarrada: un concepto para una histórica intuición

En un conocido pasaje de *El poder dual en América Latina*, Zavaleta se proponía colocar dentro de un marco conceptual adecuado uno de los problemas más acuciantes de la teoría marxista: la relación entre la base económica y la superestructura jurídico-política. Este cuestionamiento se presentaba, a su vez, como una indagación que pretendía dar cuenta del nexo entre dos de estas categorías que han sido especialmente caras al abordaje marxista: «modo de producción», por un lado, y «formación social», por el otro; argumentaba Zavaleta: «aunque no hablamos ya de un modo de producción capitalista o de un modo de producción feudal como formas puras sino con fines académicos, como modelos, sin embargo hablamos al mismo tiempo de Estado esclavista, Estado feudal, Estado capitalista, etc. ¿Es que los mencionamos también como meros modelos?» (Zavaleta, 1974, p. 69)

No es difícil descubrir, detrás del interrogante planteado por el pensador boliviano, un problema que se despliega simultáneamente en dos planos: de un lado, el *ontológico*: ¿qué tipo de vínculo une a la base económica con la superestructura jurídico-política materializada en las variantes de la forma estatal?; y, del otro, el *epistemológico*, ¿qué relación guarda el «modelo» de los *modos de producción* con respecto a las cristalizaciones empíricas que se expresan a través de la noción de *formación social*? En definitiva, la cuestión de doble signo abierta por Zavaleta podría resumirse en el eterno problema de la *correspondencia*.

Comencemos por el análisis de la noción de *formación social*, tal y como fue abordada por René Zavaleta: «por cuanto toda formación social implica un desarrollo desigual, combinado, híbrido o mixto de la base económica, por consiguiente, en todos los casos *es siempre una formación social de transición*. En cada formación social se combinan el pasado y el futuro [el destacado es nuestro]» (Ibid., p. 70). Si aceptamos que la noción de formación social mienta la idea de *transición* de modos de producción que se combinan y despliegan en un presente compartido, surge inmediatamente la siguiente cuestión: ¿cómo puede determinarse la dirección del tránsito de una formación social determinada?, o lo que es lo mismo, ¿podríamos anticipar el *ad quem* del movimiento según el cual se desplaza una sociedad dada a partir de un análisis estructural de las fuerzas que actúan como motoras en un momento concreto? La clave para encontrar una respuesta a estas cuestiones nos la brinda

Zavaleta, a mitad de camino entre el análisis y lo performativo, en el siguiente pasaje en el que se expone la relación entre las distintas clases sociales y la temporalidad:

Se puede decir que la burguesía es la única clase presente y que, mientras el pequeño productor campesino o el pequeño burgués urbano son clases que vienen del pasado, que sobreviven a la sociedad a la que pertenecieron, el proletariado por el contrario, en su doble carácter de integrante del capitalismo y a la vez portador de un nuevo régimen de producción y de una nueva sociedad (ya incubándose en la socialización de la producción) es, por consiguiente, una clase que pertenece al futuro (Ibid., p. 70).

Según esto, la lucha de clases se presentaría como el conflicto entre las distintas agencias que emanan de unas temporalidades que coexisten en un mismo presente. Hay que tener en cuenta que —a pesar de la apariencia del pasaje citado— en ningún caso debería inferirse que el planteamiento zavaletiano responde a un esquematismo teleológico que, bajo el pretexto de un análisis molecular de las temporalidades articuladas en una formación social determinada, pretendiese anticipar el devenir en nombre de una estructura suprahistórica de leyes inexorables. Antes bien, escapando de toda teodicea obrerista, Zavaleta pretendía resaltar la grieta que separa la base económica —y, consecuentemente, a las clases que emergen a su amparo— de las manifestaciones políticas que orbitan, en mayor o menor medida, en torno a las formas estatales: «¿Cómo se expresa esta convivencia dificultosa no sólo de modos de producción y hasta de fases históricas como también de las clases que los contienen, en la vida del Estado?», se cuestionaba Zavaleta; y respondía: «porque, no hay una correspondencia lineal entre la base económica y la superestructura jurídico-política» (Ibid., p. 70).

Es preciso detenerse a examinar este aspecto con cierta cautela. Hemos dicho que no hay en Zavaleta ningún residuo de economicismo determinista que contemple a la superestructura como un mero efecto de la base económica. Pero también debe alertarse contra la tentación inversa, esto es, el polticismo autonomista de raíz liberal: si bien no existe una correspondencia lineal entre base económica y superestructura jurídico-política, no deja de existir un vínculo que Zavaleta describe como una correspondencia «diferida»:

La desarticulación aparente entre una zona y la otra, el hecho de que el Estado esté casi siempre por delante o por detrás de la base económica, no demuestra su separación sino el *modo diferido* de su correspondencia. Es la búsqueda de una correspondencia y la existencia real de una correspondencia sólo circunstancial; pero esta falta de adecuación no puede confundirse con un fracaso en la determinación económica en la ultimidad histórica. La autonomía de la superestructura debe fracasar finalmente como autonomía y ser sometida por su causa final, que es infraestructural [el destacado es mío] (Ibid., p. 70).

En pasajes anteriores de nuestra exposición señalamos que el fenómeno del abigarramiento se correspondía con la coexistencia de modalidades productivas, cosmovisiones y temporalidades en un mismo espacio y en un mismo tiempo; afirmamos, además, que dicho abigarramiento era consecuencia

de la superposición característica de las sociedades coloniales. Si ahora cotejamos dicha definición de *abigarramiento* a la luz de la comprensión zavaletiana del concepto de *formación social* —atendiendo especialmente a su identificación con lo *transicional*— y recordamos que, en sentido estricto, lo abigarrado es siempre una formación social, cabría preguntarse: si en la categoría de *formación social* se «combinan el pasado y el futuro» —como argüía Zavaleta—, ¿en qué sentido el adjetivo «abigarrada» añade algo a la carga semántica de la noción de *formación social* que esta ya no portara consigo?, ¿es que acaso podría existir una formación social que no fuese ya abigarrada?

Nos parece que la clave para salir de este atolladero puede encontrarse en la interpretación dada por Luis Tapia acerca de la distinción entre el uso zavaletiano de la noción de *formación social* y el uso más extendido en la tradición marxista. Como ha destacado Tapia, la noción de formación social empleada por buena parte de la tradición «ponía énfasis en una diversidad social y económica que sería articulada por un modo de producción dominante» y, en este sentido, la clave de bóveda de la categoría sería la idea de una *articulación* de modos de producción a partir de la ley de reproducción capitalista (Tapia, 2013, p. 88). Sin embargo, el uso del concepto en Zavaleta es radicalmente distinto:

Zavaleta propone el concepto de formación social abigarrada para enfatizar algo distinto, y contrario, para pensar la especificidad del tipo de desarrollo y de dominio del capitalismo en América Latina. Pensó en la sobreposición desarticulada de varios modos de producción, cosmovisiones, lenguas, tipos de religiosidad, procesos de reproducción social y en particular diferentes formas de gobierno o estructuras de autoridad. *El énfasis se pone en la condición de desarticulación. Lo abigarrado es lo sobrepuesto de una manera desarticulada, y articulada sólo parcial y temporalmente.* No da por supuesto que la penetración y el desarrollo del capitalismo, de manera casi automática, articulen y luego acaben transformando formas de vida económica, social y política previas bajo su tipo de relaciones sociales [el destacado es nuestro] (Ibid., p. 89).

El aspecto señalado por Tapia se convierte, a nuestro entender, en la pieza fundamental para que la categoría *abigarramiento* —o, más precisamente, la de «formación social abigarrada»— emerja como un criterio histórico-político de primer orden, cuya inestimable validez puede verificarse, muy especialmente, en el estudio de las sociedades lastradas por la herida colonial.

En *Las masas en noviembre* [1983], Zavaleta retomaría la cuestión del abigarramiento en un escenario diferente al del abordaje efectuado en *El poder dual en América Latina* y nos dejaría, a nuestro juicio, uno de los pasajes más relevantes —y más bellamente escritos— para entender no sólo la categoría, sino fundamentalmente la condición abigarrada de la sociedad boliviana en el presente en el que el pensador orureño escribía:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario; o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados.

Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos (Zavaleta, 1983/2009i, p. 214).

A estas alturas ya no es difícil advertir que el abigarramiento no nombra únicamente la superposición de modalidades productivas y, por tanto, la transicionalidad estrictamente económica: el abigarramiento se presenta, como el suelo societal —por emplear una expresión cara a Tapia— sobre el cual proyectar la realidad política de Bolivia y, en general, la de los países andinos.<sup>78</sup>

*Pensar la transición y pensar el abigarramiento* como paradigma de esta transicionalidad sin *ad quem*,<sup>79</sup> son expresiones que invitan a abordar dos aspectos complementarios y necesarios para proyectar, a partir de dicha reflexión, el horizonte de un socialismo andino. En vistas a tal fin, es preciso retener la dificultad expuesta por Zavaleta —«¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder?» (id.)—, esto es, la complejidad que la realidad del abigarramiento imprime sobre la propia idea de nación y que constituye una dificultad añadida para su estudio: «no hay duda de que no es sólo la escasez de estadísticas confiables lo que dificulta el análisis empírico en Bolivia, sino la propia falta de unidad convencional del objeto que se quiere estudiar» (Ibid., p. 214).

---

<sup>78</sup> La reducción del concepto zavaletiano de abigarramiento a la esfera económica le amputaría buena parte de su valor heurístico. Como sugiere Luis H. Antezana en su breve texto titulado *Zavaleta leyendo "Felipe Delgado"* (2006, pp. 167-168), bien puede hacerse corresponder el pasaje zavaletiano anteriormente citado con este otro de la novela *Felipe Delgado*, del escritor paceño Jaime Saenz, ampliando así su riqueza denotativa en el sentido de que ambas descripciones vienen a referenciar una «forma que articula la diversidad» (p. 169): «Tenía ante sus ojos remiendos de todo tamaño y de toda forma; los había de las más variadas telas, pero sin embargo, el color era uno solo, pues la diversidad de colores había sin duda experimentado innumerables mutaciones hasta adquirir el color del tiempo, que era uno solo. Felipe Delgado vio remiendos tan pequeños como una uña, y tan grandes como una mano; vio remiendos de cuero y de terciopelo, de tocuyo, de franela, de seda y de bayeta, de jerga y de paño, de goma, de diablofuerte, de cotense y de gamuza, de lona y de hule. Vio remiendos en forma circular y cuadrada, triangular y poligonal, algunos espléndidamente trazados, unos feos otros bonitos, pero todos muy bien cosidos, y, desde luego, con los más diversos materiales: hilo, pita, cordel, cable eléctrico, guato de zapato, alambre o tiras de cuero. En la extensión de la espalda que abarcaba en campo visual, a una distancia de diez o quince centímetros, Delgado alcanzaría a contar una cosa de treinta remiendos como si nada» (Saenz, 1979, pp. 142-143).

<sup>79</sup> Coincidimos con Luciana Cadahia cuando sugiere la necesidad de pensar el abigarramiento como «marco de inteligibilidad» que trasciende al espacio concreto de las sociedades andinas: «Qué sucede si empezamos a pensar que el abigarramiento, la posibilidad de coexistencia de distintas temporalidades y la supervivencia en simultáneo de diferentes formas culturales fragmentadas fuera algo que no se encontrase solamente en sociedades andinas. Dicho de otra manera, que el modo de producción de saber de una sociedad como la boliviana, nos diese pistas sobre otras claves de lectura para pensar lo social. Esto es, en vez de sostener que la teoría de Zavaleta Mercado se ciñe a un contexto específico, a una producción meramente local del saber —volviendo a caer en la vieja cuestión de asumir nuestros saberes en términos meramente locales e intraducibles a otros lugares, frente a la pretendida traducibilidad del saber europeo—, nos atrevemos a imaginar que cada sociedad tiene la forma de abigarramiento que su historia le ha permitido configurar. En ese sentido, cabría decir que la ontología de lo social que nos propone Zavaleta Mercado plantea un marco de inteligibilidad para pensar el abigarramiento constitutivo de toda sociedad» (Cadahia, 2017, p. 3).

Retornemos al análisis tal y como se despliega en *El poder dual en América Latina*. Otro de los aspectos fundamentales que nos interesa rescatar de esta obra central en la producción teórica de René Zavaleta es el de la relación entre la *multiplicidad de lo abigarrado* —que hemos intentado describir— y la *unidad estatal*, tal y como fue paradigmáticamente abstraída de las construcciones nacionales europeas del siglo XIX. En este sentido, Zavaleta señalaba que «lo que se llama unidad del Estado o centralización en realidad sólo se realiza completamente cuando el modo de producción capitalista ya se ha impuesto a plenitud» (1974, p. 148). Unificación política en torno a un Estado-nación y homogeneización económica por vía del despliegue completo del modo de producción capitalista son dos procesos paralelos que se interpenetran en la forma de aquella «correspondencia diferida» a la que hacíamos referencia anteriormente. Es preciso interpretar rectamente el sentido de este aserto zavaletiano: no se trata de afirmar que la *nación* y el *modo de producción capitalista* son dos *sentidos* de una misma *referencia* —como si del ejemplo fregeano del «lucero matutino» y el «lucero vespertino» se tratase—; se trata, más bien, de entender que ambos procesos se retroalimentan de forma que el despliegue del modo de producción capitalista estimula —al tiempo que se sirve— del proceso de construcción nacional que unifica territorios bajo su égida, abriendo mercados y poniendo a disposición del proceso de reproducción la mano de obra necesaria junto a la legitimación jurídico-política de la explotación. Es por esta razón que Zavaleta defiende:

El limitar la unificación a los episodios territoriales o culturales es, en este campo, un error enorme. Si la unificación no se produce en la base económica, en realidad no se ha producido del todo todavía. Por consiguiente, aunque la unidad territorial se haya logrado en un país atrasado, sin embargo, mientras subsistan resacas o supervivencias de modos de producción previos, la burguesía no ha cumplido totalmente uno de sus objetivos fundamentales cual es la centralización. Mientras más se demore la unificación, por otra parte, más consistente se hará el abigarramiento, más inextirpable, más difícil la resolución de la cuestión nacional (Ibid., p. 148).

Ante la premisa económico-social del abigarramiento, las élites criollas que lideraron las independencias nacionales tuvieron ante sí dos alternativas para *imaginar* la nación e *inventar* el nuevo Estado: o levantaban este Estado independiente como reflejo de las lógicas de dominación corporativas que habían imperado durante el período colonial, o bien, incorporaban las demandas y las lógicas culturales y políticas que regulaban la vida de los subalternos en tiempos de aquel dominio hispano. A pesar de que la historia no puede ser pensada como el movimiento continuamente acelerado de una narrativa vencedora y, por tanto, debe asumirse que lo fáctico es siempre el resultado de una serie de negociaciones entre modelos en disputa, lo cierto es que la historia de los países andinos en particular —como la de muchos otros países latinoamericanos— es la historia de la reproducción apenas disimulada de las lógicas de dominación y explotación colonial transferidas a los Estados nacientes. Expresémoslo de otra manera: si bien, ante el desafío —no escogido pero ineludible— del abigarramiento, las élites criollas latinoamericanas pudieron imaginar naciones que se apartaran del

modelo jacobino francés, la vía junker alemana, o la *risorgimentale* italiana, optaron por atrofiar toda inventiva y simularon que el suelo sobre el cual debían cimentar un futuro compartido era idéntico al de los países europeos del siglo XIX... ¿el resultado? Estados mono-étnicos y mono-nacionales en sociedades multiétnicas y multinacionales. Bolivia —diría García Linera, aunque podríamos extender sus conclusiones a otros países de la región— «es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones, pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de estas civilizaciones, la moderna mercantil capitalista» (2004/2015b, p. 230).<sup>80</sup>

Si entendemos la categoría *Estado-nación* como la unidad compuesta por dos elementos, por un lado, una unificación material —el *Estado*— y, por otro, una unificación espiritual —la *nación*—, entonces no es difícil entender que dicha noción designa un proceso social, cultural, político y económico de homogeneización que no debiera ser reducido al carácter performativo de una Declaración de Independencia o de una Constitución nacional. En el caso específico de los países coloniales, si no se encara previamente un proyecto descolonizador, es decir, si las clases dominantes locales no avanzan en la dirección de una comprensión de los diversos estratos que conforman las poblaciones inscritas en la jurisdicción que demarca los confines de la fuerza estatal, entonces el Estado queda atrapado en la coerción sin llegar a ser hegemónico. Puestas así las cosas, el abigarramiento —lejos de superarse con los procesos de independencia— se arraiga más profundamente en los hábitos separados que ordenan una convivencia —apenas— formal entre el Estado y los distintos grupos que coexisten bajo su ordenamiento.

No puede olvidarse que allí donde todavía no se ha llevado a su término la acumulación originaria y su clásico despojo, traducido en escisión de la unidad entre productores y medios de

---

<sup>80</sup> García Linera, en un trabajo titulado *Autonomía indígena y Estado multinacional*, identifica cuatro grandes regímenes civilizatorios en Bolivia, que describe de la siguiente forma: «*La moderna mercantil-industrial*, que abarca a personas que, poseedoras de una racionalidad eminentemente mercantil y acumulativa, han atravesado procesos de individuación, de desarraigo comunitario tradicional; viven la separación de lo político respecto a lo económico y asientan el fundamento de sus condiciones de existencia, como actores dominantes o subordinados, en actividades laborales asalariadas como la minería y manufactura industrial, la banca, el gran comercio, los servicios públicos, el transporte, etc., con sus respectivos circuitos de acumulación e intercambio directamente mercantil de productos, bienes y fuerza de trabajo. En términos poblacionales, no más de un 20 o 30% de las personas en el país están involucradas directa y técnicamente en esta trama social. El segundo régimen civilizatorio es *la economía y cultura organizadas en torno a la actividad mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino*. Son portadores de una racionalidad gremial o corporativa y poseen un régimen de instituciones políticas basadas en la coalición normada de pequeños propietarios mercantiles. Una buena parte de la llamada informalidad que ocupa el 68% del empleo urbano, de los artesanos y los pequeños campesinos parcelarios corresponde a este segmento social. En tercer lugar, está *la civilización comunal*, con sus procedimientos tecnológicos fundados en la fuerza de masa, en la gestión de la tierra familiar y comunal, en la fusión entre actividad económica y política, con sus propias autoridades e instituciones políticas que privilegian la acción normativa sobre la electiva y en la que la individualidad es un producto de la colectividad y de su historia pasada. Por último, está *la civilización amazónica*, basada en el carácter itinerante de su actividad productiva, la técnica basada en el conocimiento y laboriosidad individual y la ausencia de Estado. En conjunto, las dos terceras partes de los habitantes del país se hallan en alguna de las últimas tres franjas civilizatorias o societales. Es claro que éste es un modelo conceptual que no excluye vínculos, cruces e hibridaciones complejas, producto de la colonización, entre estos cuatro bloques civilizatorios, al tiempo que hace resaltar la diferencia de los patrones de organización social vigentes en el espacio social boliviano» (García Linera, 2004/2015b, pp. 231-234).

producción, allí donde la comunidad continúa reproduciéndose de forma autosuficiente —según unos estándares propios de reproducción muy alejados de los que rigen en condiciones capitalistas—, el Estado aparece como ente que se sobrepone a la comunidad y es interpretado por los miembros de esta, como imposición, como ajenez, en definitiva, como otredad parasitaria. Esta situación es la que, en otros términos, pretendía describir Tapia cuando afirmaba que el Estado boliviano adopta la forma de un «poder colonial» frente a las comunidades:

En Bolivia existe un territorio discontinuo de organización social correspondiente a relaciones capitalistas de producción y un otro conjunto de territorios diversos y discontinuos también, que todavía se configuran en torno a principios organizativos de carácter comunitario. En éstos la política no se ha separado de la vida social y, en consecuencia, no han producido internamente la necesidad del estado. Por este motivo el estado boliviano se sobrepone a ellos en condiciones de un poder colonial que no tiene raíces internas en la comunidad. No es una necesidad política para el gobierno local. La relación y articulación política entre comunidades se hace a través de la mediación forzada y ajena del estado (Tapia, 2002b, p. 59).

El fenómeno migratorio que desplazó grandes masas de población rural —mayoritariamente indígenas y mestizas— a las ciudades económicamente más dinámicas, favoreció una nueva perspectiva de análisis para pensar el abigarramiento. En un estudio sobre la ciudad minera de Cerro de Pasco en el siglo XIX, titulado *Indios y blancos en la ciudad minera*, Carlos Contreras señalaba que en esta ciudad —clave para el estudio del desarrollo del capitalismo extractivista en el Perú—, la estructura social combinaba «lo étnico y lo propiamente social» de modo que la raza predeterminaba el lugar en la sociedad, «complicando el proceso de movilidad social de un estrato a otro» (1992, p. 178).

Si admitimos que Cerro de Pasco en el siglo XIX —y de forma aún más marcada en la primera mitad del siglo XX— refleja de un modo paradigmático el fenómeno transicional que hemos intentado describir en este capítulo, entonces un análisis de su estructura social nos puede permitir componer un mapa del abigarramiento en unas condiciones en las que el eje productivo se ha desplazado del campo a las ciudades. Contreras, aceptando la síntesis de raza y clase que determinaba la posición del indio en la ciudad minera, rechazaba hablar de *castas* en su sentido pleno, y esto debido a que «la presencia de un grupo de mestizos entre las "sociedades" de indios y blancos dotó a las mismas de un vaso comunicante que permitía una movilidad social pequeña pero efectiva» (id.). Es interesante reproducir aquí la conclusión del estudio de Contreras, pues descubre —a nuestro entender— cómo se complican e interconectan las categorías teóricas en una realidad crecientemente compleja como la que caracteriza los procesos de transición económica e hibridación cultural<sup>81</sup>:

---

<sup>81</sup> Un aspecto sugerente del estudio, y que merece ulteriores desarrollos, es el apunte que realiza Contreras sobre las causas diferenciadas de muerte según los barrios y, por consiguiente, según los grupos poblacionales; una investigación enfocada desde la perspectiva de la biopolítica y orientada al estudio de las sociedades andinas no podría desatender esta cuestión: «El hacinamiento y la miseria en los barrios populares eran un excelente caldo de cultivo para la acción de enfermedades

A grandes rasgos pueden definirse claramente dos sectores sociales en la ciudad; en ellos los factores étnico-cultural y económico-social prácticamente se identificaron. De un lado, una pequeña minoría étnica blanca que gobernaba la estructura social y que fue el único sector estrictamente urbano y, de otro, una amplia mayoría indígena subordinada, cuyos vínculos con el campo eran fuertes y persistentes. Estos sectores conformaron dos "culturas" que se expresaban por canales distintos en la ciudad minera. El grupo de mestizos, más numeroso que los blancos pero más pequeño que los indios, no llegó en el siglo XIX a conformar una cultura propia y se limitó a combinar así algo de ambos mundos (Ibid., pp. 180-181).

En suma, la movilidad hacia las ciudades atestigua la condición abigarrada de las sociedades andinas. La densa mixtura de razas, *status* en la estructura productiva, religiones y lenguas, se agolpan en las urbes mezclándose por momentos puntuales y separándose cuando llega la hora de volver al hogar. La aspiración de ascenso social se convierte en un poderoso motor de hibridación de los indios con ese grupo intermedio de los mestizos, grupo que no está configurado por caracteres genéticos sino, precisamente, por un *habitus* a medio camino entre «lo indígena» y «lo blanco».

A pesar de que este mestizaje cultural ha sido largamente estudiado como proceso que discurrió en paralelo con las migraciones urbanas, existe también otro aspecto asociado con la migración de los sectores indígenas que ha sido menos destacada: la reconstitución de las comunidades agrarias en el espacio urbano. En este sentido, es interesante explorar la relación existente entre el intento de reconstitución comunitaria en las pujantes urbes y un proceso transicional característico como el de la semiproletarización que —como ha señalado Kingman Garcés— «conduce a que una capa importante de la población mantenga una situación fluctuante entre el campo y la ciudad, y entre formas culturales diversas» (1992, p. 46).

Para concluir este capítulo sobre la transición, quisiéramos dejar sentada, al menos, una voluntad que atravesará toda la investigación: aceptar el abigarramiento como suelo no puede suponer la renuncia a la constitución de una *totalidad*. No se sigue de la afirmación del abigarramiento una defensa obstinada de los particularismos que, renovando la romántica etnografía colonial, condene a las poblaciones históricamente castigadas por el colonialismo al pauperismo y a la ignominia. Por más doloroso que pueda llegar a ser —sobre todo para algunos folkloristas— no hay retorno posible al incontaminado tiempo del *ayllu*: no hay marcha atrás que coloque un manto de olvido sobre la historia colonial. Es preciso pensar en un nuevo paradigma de totalidad que se sostenga —como defendiera Aníbal Quijano— sobre «un campo de relaciones estructurado por la articulación heterogénea y

---

infecciosas, que incrementaban la mortalidad entre los indígenas: "En algunos barrios no muy separados de las calles principales, hay aglomeraciones de inmundicias que van impidiendo el paso por ellos, sirviendo también de centro de los malos aires, que en la actual estación de verano, pueden ser la causa de alguna epidemia" [Memoria del Director de la Sociedad de Beneficencia Pública del Cerro de Pasco, Pedro González, para el año de 1899. Archivo de la Prefectura de Junín (APJ), 1900] De hecho, eran las enfermedades infecciosas la principal causa de la muerte en el sector indígena, mientras en el blanco estos males apenas si lo afectaron, dado que en él se registra más bien fallecimientos por enfermedades bronco-pulmonares» (Contreras, 1992, p. 192).

discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo y conflictivos» (2014b, p. 298). Es preciso, pues, pensar en la articulación de lo diverso, en tanto que diverso, en una unidad lo suficientemente abierta como para admitir la heterogeneidad y lo suficientemente arraigada en las relaciones realmente existentes como para garantizar una cohesión basada en el sentimiento de pertenencia de los distintos grupos que se incluyan en esta unidad. Este es, con toda seguridad, el desafío hercúleo de la teoría y de la práctica en el mundo andino y, de forma general, en el resto de sociedades coloniales.

Segunda Parte

**ELEMENTOS PARA UNA  
GENEALOGÍA DEL  
ABIGARRAMIENTO ANDINO**

Del sistema comunal a las repúblicas independientes

*La masa informe de los pueblos muertos se mueve también y todos los  
sepulcros tornaránse matrices de la Nueva Vida.*

*Hay un milagro primaveral de las razas*

*Tempestad en los Andes*

LUIS VALCÁRCEL

Quizás, en *La Vie Mode d'Emploi*, Georges Perec imaginó un programa —imposible— para el estudio del abigarramiento. Bartlebooth, uno de los célebres personajes de la monumental obra perequiana, ideó un plan consistente en recorrer el mundo pintando acuarelas con motivos marítimos que más tarde se convertirían en la materia prima de unos rompecabezas que él mismo se ocuparía de reconstruir, pieza por pieza. Bartlebooth —no menos absurdo, no menos consciente que Bartleby— comprendió que la empresa a la que consagraba su vida era irrealizable. Quizás este fue el motivo que lo impulsó a tomar la siguiente decisión: una vez culminada la reconstrucción del *todo* que las piezas unidas formaban, el resultado —el puzle armado— sería sumergido en una solución que diluiría definitivamente la imagen y dejaría, en su lugar, una simple hoja de papel en blanco... «*así no quedaría rastro de aquella operación que durante cincuenta años habría movilizadopor entero a su autor*».

El abigarramiento es, por definición, lo que no se deja capturar en el paisaje de una acuarela —o tal vez sólo pueda capturarse al modo de las pinturas de Joaquín Torres García—; toda unidad de lo abigarrado es una recomposición de fragmentos que existieron en un mismo tiempo y en un mismo lugar, no necesariamente interconectados, pero tampoco de forma aislada e inconmensurable. Por tanto, estudiar el suelo abigarrado sobre el que se asienta el presente nos obliga a ensayar un método que no se deje intimidar por la naturaleza fragmentaria del objeto y, al mismo tiempo, que sea capaz de perseguir las sinuosas trayectorias —ora conectadas, ora inconexas— de las distintas piezas que conforman la *historia*.

Cuando Dipesh Chakrabarty propuso la distinción entre una «Historia 1» y una «Historia 2» del capital, no hizo más que desocultar lo que estaba ya presente en la obra del propio Marx, pero que buena parte del marxismo oficial del siglo XX había contribuido a emborronar: una es la historia que se sigue de la autorreproducción del capital (*Historia 1*, en los términos de Chakrabarty) y otra muy diferente es la historia con la que se encuentra el capital en su despliegue y que se presenta ante él —como destaca el historiador bengalí— «no como antecedentes establecidos por sí mismos, no como formas de su propio proceso vital» (2008, p. 101), sino como aquello que no guarda relación directa con la reproducción del capital (*Historia 2*). Hemos visto en pasajes anteriores —fundamentalmente en el capítulo 1— las tensiones y ambigüedades en la obra de Marx respecto a las relaciones entre estas dos historias cuyas trayectorias se han encontrado en muchos momentos, pero que se han desencontrado también en muchos tiempos y lugares.

Como nos recuerda el propio Chakrabarty, no existe una *sala de espera* de la historia, ni una senda ineluctable que subsuma la dinámica de las Historias 2 a la cinética de la Historia 1; pero tampoco acertaríamos si pensásemos en aquella Historia 2 «como necesariamente precapitalista o feudal o,

incluso, intrínsecamente incompatible con el capital», pues si así fuera, «sería imposible que los humanos se sintiesen a gusto —que habitasen— en el dominio del capital, no habría espacio para el disfrute, el juego del deseo, ni la seducción de la mercancía» (Ibid., pp. 105-106). Si evitamos los esquematismos que reducen las luchas del presente a un conflicto —más conceptual que histórico— entre lo *local* y lo *global*, y tomamos al pie de la letra las prescripciones del propio Chakrabarty, arribaremos a la conclusión de que «la idea de la Historia 2 nos permite dejar espacio, en el propio análisis de Marx del capital, para la política de la pertenencia y la diversidad humanas. Nos proporciona una base sobre la cual apoyar nuestras ideas acerca de las múltiples formas de ser humano y de la relación de las mismas con la lógica global del capital» (Ibid., p. 106). Estas prescripciones son aún más urgentes cuando nos enfrentamos a las historias y a los presentes de los denominados países del Tercer Mundo, cuya común filiación —¡cómo no reconocerlo! — es su pasado colonial.

Entonces, un primer reconocimiento: nuestra genealogía del abigarramiento en el mundo andino intentará seguir, fragmentariamente, los encuentros y desencuentros entre las Historias 2 y la Historia 1 —en los términos de Chakrabarty—, o lo que es lo mismo, el despliegue simultáneo de lógicas económicas y sociales, pero también políticas y religiosas, que no siempre fueron articulables entre sí y, no obstante, definieron la conflictiva escenografía de la región andina.

Una segunda consideración de método nos obliga a reconocer la filiación de la perspectiva que hemos asumido en esta parte de nuestra investigación con la interpretación *heterárquica* del pasado colonial propuesta por Santiago Castro Gómez. Concordamos plenamente con el filósofo colombiano cuando afirma que «el “sistema-mundo moderno/colonial” no debe ser pensado como una jerarquía, ni como una red de jerarquías, sino como una heterarquía» y que, si asumimos esta premisa, «la colonialidad del poder no es una sino múltiple» y, por tanto, ya «no se reduce a la relación molar entre capital y trabajo» (Castro Gómez, 2010, p. 23). Naturalmente, esto no nos conduce a desconocer la relevancia de las relaciones entre capital y trabajo —incluso una parte importante de nuestra investigación se dedica a su estudio—, sino que nos precave de evitar caer en las inercias de la interpretación economicista de la historia latinoamericana. Creemos que es posible, sin abjurar del marxismo, realizar un estudio del abigarramiento desde una «analítica heterárquica del poder» que sea de utilidad para explicar la configuración pluridimensional de la(s) colonialidad(es) del poder en el espacio andino.

Por último, conviene hacer un reconocimiento y explicitar una inquietud que se encuentra soterrada en las páginas que siguen. Siguiendo la estela de Bolívar Echeverría, nos seguimos preguntando: «¿Es imaginable una modernidad alternativa respecto de la que ha existido de hecho en la historia?» (2000, p. 15). A nuestro entender, la respuesta a esta cuestión pasa inevitablemente por

una revalorización del *abigarramiento* que asuma su configuración histórica ya no como un simple lastre, un vestigio a superar en nombre de una modernidad inactual, sino como una huella capaz de orientarnos en el pensamiento de una modernidad-otra, en sintonía con la promesa abierta por lo que el mismo Echeverría denominó «*ethos barroco*» y que

consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad. Si hay algo que lo distingue y lo vuelve fascinante en nuestros días, cuando la caducidad de esa actualización es cada vez más inocultable, es su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo o a idealizarlo como lo contrario, su afirmación de la posibilidad de restaurarla incluso como “forma natural” de la vida reprimida, explotada, derrotada (Ibid., pp. 15-16).

Desde estos presupuestos y, sobre todo, a partir de algunas esperanzas, se ofrece a continuación un estudio parcial de las constelaciones sociales, políticas, económicas y religiosas que configuraron el abigarrado rompecabezas que ha definido la historia de la región andina.

## 5. LA DIFERENCIA ESPECÍFICA ANDINA

### COMPLEMENTARIEDAD ECOLÓGICA Y RECIPROCIDAD

*La diferencia no siempre es una trampa del capital. Mi sentido de pérdida que se sigue de mi globalización no es siempre el efecto de la estrategia de mercadotecnia de alguien ajeno. No siempre el capital me embauca para que experimente «duelo», pues el duelo no siempre me convierte en consumista. A menudo la pérdida en cuestión se relaciona con prácticas culturales que, por así decirlo, ya no «venden». No todos los aspectos de nuestro sentido de lo local pueden mercantilizarse.*

***Al margen de Europa, Dipesh Chakrabarty***

Al menos desde 1532, año en el que tuvo lugar la captura del Inca Atahualpa a manos de las tropas de Francisco Pizarro, el mundo andino se ha presentado a los estudiosos occidentales revestido por un halo de misterio y admiración. Las múltiples crónicas que la administración castellana nos ha legado han hablado de un pueblo con un alto desarrollo civilizatorio, grandes construcciones, sistemas complejos de riego y cultivo, pero por sobre todas las cosas, de un sistema político y económico donde no existía la propiedad privada, ni el comercio, ni la moneda y, a pesar de ello —o precisamente gracias a ello— no existía el hambre ni el robo entre los nuevos súbditos del naciente Imperio. Una organización tan distante de las conocidas entre los europeos despertaría la imaginación de algunos de los pensadores políticos más importantes del momento, entre ellos Thomas More, de quien se dice que podría haber utilizado las narraciones del Tawantinsuyu como modelo para la redacción de su *Utopía* (Morgan, 1986, citado por Murra, 1991/2009b, p. 25).<sup>82</sup>

La imagen utópica de aquel mundo andino precolombino se iría extendiendo a lo largo de los siglos, adquiriendo nuevos matices según se iban conociendo nuevas crónicas e informes de visitantes,

---

<sup>82</sup> La relación entre utopía y América es lo suficientemente compleja como para pretender agotar la problemática en unas pocas líneas. No obstante, nos gustaría destacar el papel de la actividad misionera en América como uno de los factores que más intensamente contribuyó a solidificar este vínculo. Josep Barnadas, en su trabajo *La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial*, ha destacado este punto en los siguientes términos: «En el ámbito de la actividad misionera en América, las ideas reformistas de la península ya habían confluído con las corrientes del milenarismo y del utopismo. Para muchos, el Nuevo Mundo era la oportunidad ofrecida por la Providencia para establecer el verdadero “reino evangélico” o “pura cristiandad”. Marcel Bataillon ha detectado evidentes signos de joaquinismo (del místico del siglo XII Joaquín de Fiore) entre los primeros franciscanos de México. John Leddy Phelan ha destacado las influencias milenaristas en los trabajos del franciscano Jerónimo de Mendieta, por ejemplo. Hombres como fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, don Vasco de Quiroga, fray Julián Garcés y el mismo fray Bartolomé de las Casas estaban profundamente influidos por el espíritu humanístico de Erasmo y por la *Utopía* de Tomás Moro» (Barnadas, 1990, p. 188).

o bien, a medida que las investigaciones arqueológicas comenzaban a hacer de estas civilizaciones andinas su objeto de estudio. La emergencia del marxismo en el siglo XIX supuso un nuevo acicate para las investigaciones históricas y antropológicas en la región, ya que supieron vislumbrar en esta forma de organización las raíces de un socialismo «precapitalista». Así, no es sorprendente que un crítico liberal como Louis Baudin, en 1928, titulara su investigación *L'Empire socialiste des Inka* o José Carlos Mariátegui, en el mismo año, se refiriese en términos elogiosos al «comunismo incaico» en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Es preciso reconocer que la imagen que tenemos del Tawantinsuyu en particular, y del mundo andino, en general, se encuentra deformada por la escasez de fuentes fidedignas. Estas fuentes primarias se reducen a textos redactados por administradores, sacerdotes y visitantes europeos del siglo XVI y, en consecuencia, reflejan una interpretación en muchos casos desajustada, resultante de la superposición de datos empíricos y marcos conceptuales inadecuados para la recta comprensión de las realidades andinas.<sup>83</sup> John Elliot, en su clásico ensayo *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*, llamaba la atención sobre el enorme desafío que supuso para la intelectualidad europea la incorporación de lo americano en el esquema mental de la época, hecho al que cataloga como uno de los «más sorprendentes de la historia intelectual del siglo XVI: la aparente lentitud de Europa para hacer el adecuado reajuste mental a fin de encajar a América dentro de su campo de visión» (Elliot, 1984, p. 22). Este necesario «reajuste mental» se iría materializando paulatinamente, en el lento discurrir de los siglos, pero la presencia de ciertas inconmensurabilidades revertidas a fuerza de traducciones espurias continúa siendo una seña de identidad de muchas aproximaciones europeas a las realidades del otro lado del Atlántico incluso en nuestros días.

Sin duda, otro de los factores que han dificultado la comprensión del pasado precolombino es el hecho de que las civilizaciones andinas fueron ágrafas y no nos han legado códigos análogos a los de los aztecas, zapotecas, o mayas, por lo que no ha quedado otra opción que la de cubrir ese hueco con testimonios tamizados por el filtro de los interlocutores hispánicos.<sup>84</sup> Además de este factor, habría que agregar que dichos testimonios locales procedían, en su gran mayoría, de individuos pertenecientes a la élite incaica y a sus administradores más directos y, en consecuencia, la información que poseemos

---

<sup>83</sup> A propósito de esta problemática, véase el trabajo de Jan Szeminski, *Cómo el pensamiento de los investigadores modernos les impide entender las imágenes indígenas del pasado [caso del Imperio Inca, siglos II-XVIII]*, Actas del 50 Congreso internacional de americanistas, Varsovia, 2000.

<sup>84</sup> A pesar del referido carácter ágrafo, María Rostworowski nos recuerda en su *Historia del Tahuantinsuyu*, que los incas poseían una serie de recursos para auxiliar la memoria y mantener vivo su pasado, tales como cantares especiales en los que cada ayllu narraba sus propias historias, pinturas o tablas en las que se representaban hitos y, además, contaban con los *quipus*, un sistema de cuerdas anudadas de diversos colores utilizados para la contabilidad y como recurso mnemotécnico general. (Rostworowski, 1999, pp. 13-14)

de los grupos étnicos sometidos al poder del Cusco, no posee el mismo nivel de detalle que podemos encontrar en las descripciones referidas al grupo Inca.

Nuestra investigación, que se sirve de la historia no como suplemento ornamental de una filosofía, sino como la materia viva sin la cual todo concepto no sería más que el residuo de una catacresis sorda, estará orientada a repensar el legado organizativo de las civilizaciones andinas valiéndose de dos herramientas fundamentales: por un lado, las categorías marxianas desarrolladas en los capítulos precedentes y, por otro, las investigaciones empíricas de antropólogos e historiadores a quienes, sin lugar a dudas, debemos buena parte de nuestra comprensión de esta compleja civilización.<sup>85</sup>

### 5.1. Herramientas marxianas para pensar lo andino

La estrategia de servirse de las herramientas elaboradas por Karl Marx para pensar el mundo andino podría ser interpretada como un gesto de estiramiento inapropiado, como un artilugio intelectual de traducción excesiva de categorías que fueron originalmente pensadas para otros tiempos y espacios geográficos. Sin embargo, no es sólo que los conceptos marxianos respondan cabalmente a la demanda que le exigimos de servir como instrumentos de interpretación de realidades muy apartadas entre sí; no es tampoco el hecho de que otros pensadores relevantes del mundo andino se hayan servido de ellos para pensar su pasado y comprender su presente: lo fundamental es que el propio Marx, si bien no de manera sistemática y profunda, incluyó a la sociedad Inca entre sus clasificaciones históricas y nos abrió el camino que ahora intentaremos recorrer.

Hemos visto en pasajes anteriores que, en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* [1859], Marx distinguía cuatro grandes modos de producción históricos: el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno. Hemos resaltado, por otra parte, que estos cuatro modos no constituyen compartimentos estancos en los que debiéramos encajar las historias particulares de los pueblos, sino que han de ser entendidos como marcos de carácter teórico y abstracto que nos permiten

---

<sup>85</sup> Compartimos la afirmación de García Linera acerca de la necesidad de complementar el «pensamiento creativo de Marx» con los estudios de antropólogos e investigadores extranjeros, en muchos casos liberales, pero que han realizado un aporte muy superior al de los marxistas oficiales de la región: «La importancia de este pensamiento creativo de Marx para nosotros es fundamental y no únicamente para reconocer nuestra realidad y nuestro pasado sino, en primer lugar, para entender las fuerzas comunitarias que junto a las que ha creado el capitalismo para negarlo, empujan a nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo. En este intento de conocimiento no sólo empírico de datos de la realidad pre-colonial, colonial y republicana, sino también de entendimiento global de las estructuras sociales de estas épocas, nada se le tiene que agradecer a los supuestos “marxistas” oficiales que han poblado nuestras tierras todos estos años. Lo poco hallado y entendido hasta ahora en cuanto a datos empíricos sobre la comunidad agrícola en los Andes, más se debe al trabajo de antropólogos e investigadores liberales extranjeros que, pese a su dudosa posición política, han aportado elementos para la comprensión de la realidad» (García Linera, 1989/2015f, p. 110).

aprehender la historia más allá de la *empiriología* exacerbada de la *diferencia*. La inclusión del caso Inca —en algunas ocasiones Marx hablará directamente del Perú<sup>86</sup>— entre las formaciones consideradas afines al modo de producción asiático, nos permite servirnos de lo analizado en el capítulo anterior y comenzar a pensar la rápida conformación del Tawantinsuyu como la vía propia de una forma transicional colonialista, esto es, como la integración de comunidades locales en una unidad omnicompreensiva supracomunitaria: la del Estado dirigido desde el Cusco por la élite inca. Recuperemos un pasaje de las *Formen*, en el que Marx emparenta directamente el mundo andino con las observaciones más detalladas que había realizado sobre la sociedad india: «la producción colectiva y la propiedad colectiva, tal como se presenta: ej. en el Perú, es manifiestamente una forma *secundaria*, introducida y transmitida por tribus conquistadoras, que conocieron ellas mismas la propiedad común y la producción colectiva en la forma antigua y más simple, tal como aparecen en India y entre los eslavos» (Marx, 1857-58/2015c, p. 73). Este vínculo entre la civilización andina y las civilizaciones asiáticas no se reduce al período de configuración del denominado «Imperio Inca», sino que, como lo ha hecho notar Alfred Métraux [1962] al referirse a la sociedad de los mochicas —originarios de la costa norte del Perú (300 a 800 d.C.)—, puede encontrarse ya varios siglos antes. Esto nos hace suponer que las características descritas para el tipo asiático funcionaron también en los Andes como patrón de organización. Si esto fuera así, los incas no habrían hecho más que reproducir —y mejorar— un esquema preexistente.<sup>87</sup>

En un interesante trabajo titulado *Modo de producción asiático y el Estado Inca*, el antropólogo Jürgen Golte estudiaba la posibilidad de aplicar el concepto marxiano de «modo de producción asiático» a la realidad histórica del Tawantinsuyu. Tomemos algunos elementos de este trabajo como punto de partida. En primer lugar, analicemos las afirmaciones de Golte sobre la relación entre el grupo inca y las comunidades sometidas a su poder estatal:

La posición del grupo inca dentro del estado se basa en la organización del trabajo, la alocación racional de las tierras, la distribución de productos semielaborados y de bienes de consumo. Estas funciones adscritas a la burocracia estatal ya existen en las unidades étnicas en menor escala. La administración inca utiliza los funcionarios de las unidades étnicas que han surgido a base de estas

---

<sup>86</sup> También Engels, en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* hacía referencias explícitas a las sociedades peruanas anteriores a la Conquista, a las que identificaba con un «estado medio de la barbarie»: «Los indios de los llamados pueblos de Nuevo México, los mexicanos, los centroamericanos y los peruanos de la época de la conquista, se hallaban en el estadio medio de la barbarie; vivían en casas de adobes y de piedra en forma de fortalezas; cultivaban en huertos de riego artificial el maíz y otras plantas comestibles, diferentes según el lugar y el clima, que eran su principal fuente de alimentación, y hasta habían reducido a la domesticidad algunos animales: los mexicanos, el pavo y otras aves; los peruanos, la llama. Además, sabían labrar los metales, excepto el hierro; por eso no podían aún prescindir de sus armas e instrumentos de piedra. La conquista española cortó en redondo todo ulterior desenvolvimiento independiente» (Engels, 2017, p. 31)

<sup>87</sup> «La conquista del desierto, en la costa peruana, postula la existencia, como en Egipto y en Mesopotamia, de una autoridad respetada y de una burocracia bien organizada. Marx había sentido ya el papel del riego en la formación de los gobiernos despóticos de tipo asiático» (Métraux, 1962, p. 24).

funciones, y organiza un sistema similar a gran escala que abarca toda la sociedad (Golte, 1976, p. 77).

Según lo referido por Golte, tendríamos que el poder de los incas sobre el resto de los grupos étnicos derivaba de su habilidad para organizar la fuerza de trabajo en proporciones anteriormente desconocidas y, por otro lado, de su capacidad para gestionar los bienes de consumo y distribuir los medios de producción —fundamentalmente la tierra— entre las unidades sometidas. De ello se deriva la razón de los privilegios de los que gozaron los incas: la cantidad de hombres organizados bajo su mando y la ampliación de tierras a su disposición. Como es evidente, una creciente organización del trabajo favorece la división en tareas específicas, lo que acaba por provocar la emergencia de una escisión de la sociedad en dos clases: *trabajadores* (productores directos) y *no trabajadores* (organizadores del proceso productivo). Ahora bien, como defiende Golte, el modo de producción incaico coincidió funcionalmente con el modo de producción de las unidades étnicas, su única diferencia fue de grado, en la medida en que tendió a desarrollarlo desplazando sus anteriores limitaciones: «En el modo de producción de las unidades étnicas ya están presentes las características del modo de producción inca. Sólo así se comprende el origen de la expansión inca, que trata de agrandar el control de pisos ecológicos y de mano de obra». Y concluye: «el origen de la sociedad clasista inca se encuentra en el desarrollo particular de las fuerzas productivas en las sociedades andinas y no en la expansión militar» (Ibid., p. 80).

En este sentido, podría decirse que las afirmaciones de Golte avanzan en una línea similar a las ya examinadas posiciones de Barry Hindess y Paul Hirst, al considerar que el modo asiático —o, en este caso, el modo incaico— no sería de pleno derecho un modo de producción nuevo, sino una gestión a mayor escala de las fuerzas productivas propias del modo de producción comunitario. Sin embargo, en el caso concreto del sistema económico incaico, la opinión de Golte es que la ausencia de autosuficiencia de las comunidades constituyó un sólido argumento en contra de su inclusión bajo la categoría de modo de producción asiático:

En este sistema, ni la aldea, ni la unidad étnica, son autosuficientes, a diferencia de las aldeas hindúes que sirvieron a Marx de punto de partida para la formación de la noción de modo de producción asiático. La característica de la economía inca es más bien que las fuerzas productivas ya no son organizadas a nivel local o regional, sino a escala de todo el estado. En la economía estatal, la aldea y la unidad étnica forman parte de una jerarquía de unidades que se trata de racionalizar en una organización jerárquica numérica que facilita, tanto la organización del trabajo, como la distribución de bienes (Ibid, p. 78).

Llegados a este punto, parece ineludible responder a la siguiente cuestión: ¿fueron autosuficientes las comunidades locales integradas al Tawantinsuyu? Discrepando con el argumento ofrecido por Golte, nuestra opinión es que, aún en tiempos del Inca, las comunidades se mantuvieron autosuficientes,

aunque —y esto es imposible negarlo— los grandes trabajos organizados por el Estado aumentaron significativamente la productividad y con ella la proporción de producto excedentario. En este sentido, nos inclinamos por respaldar lo defendido por Patterson cuando afirmaba que la autosuficiencia comunal constituyó el rasgo definitorio de organización social en los Andes desde tiempos preincaicos y que dicha autosuficiencia se mantuvo aún en tiempos del Inca.<sup>88</sup> Como veremos con más detalle en las páginas siguientes, la pervivencia de la autosuficiencia comunal preincaica es, precisamente, la razón que obligaría al Estado incaico a servirse una apelación ideológica que conservó y reprodujo —al menos en el primer momento— el esquema tradicional de la reciprocidad andina. En suma, y a pesar de algunas tergiversaciones históricas que sobredimensionaron el poder del Estado y minusvaloraron el amplio margen de autonomía comunal en los Andes, es necesario reafirmar que el *milagro* incaico no hubiera sido posible sin la clarividente estrategia de dar continuidad a la autosuficiencia comunal y a la reciprocidad como su soporte ideológico.

Retomemos las consideraciones marxianas acerca del mundo andino. En la *Introducción* de 1857, el pensador renano volvía a referirse al Perú, pero ahora considerándolo como ejemplo de «sociedades muy desarrolladas, y sin embargo históricamente inmaduras» (Marx, 2007, I, p. 23), esto es, sociedades donde encontramos formas económicas elevadas, tales como la cooperación y la división del trabajo y, sin embargo, aún no se habría desarrollado la forma dineraria. En estas sociedades, según refiere Marx:

el dinero y el intercambio que lo condiciona no aparecen o lo hacen muy raramente en el seno de cada comunidad, mientras que aparecen en cambio en sus confines, en el tráfico con otras comunidades; de allí que sea en general erróneo situar el cambio en el interior de las comunidades como el elemento constitutivo originario. Al principio aparece más bien en la relación de las diversas comunidades entre sí, antes que en las relaciones de los miembros en el interior de una misma y única comunidad (Ibid, pp. 23-24).

Hemos visto anteriormente que, según Marx, existía una relación de incompatibilidad entre «dinero» y «comunidad»: allí donde hacía su irrupción el elemento dinerario, las relaciones comunitarias se debilitaban hasta perecer o, en el mejor de los casos, hasta quedar como último resorte social frente al pauperismo de aquellos que no son aptos para entrar en la dinámica mercantil. Lo que es interesante de esta afirmación de Marx y, en especial, de la utilización del ejemplo peruano, es la comprensión de que el dinero y el intercambio no emergen como una función endógena derivada de las necesidades

---

<sup>88</sup> «La autosuficiencia comunal —señala Patterson— es una forma antigua de organización social en los Andes (...). La consecuencia más importante de tal forma de organización para adquirir los recursos que necesitan, consiste en que los miembros de una comunidad tienen que distribuirse eficientemente en el espacio, a través de su territorio. Las zonas donde se dan tales recursos pueden estar ubicadas a cercana proximidad una de la otra o a distancias considerables según los patrones ecológicos que rijan en su territorio» (“The Emergence of Food production in Central Peru”. En: *Prehistoric Agriculture*, recopilada por Stuart Struever: p. 317)

propias de una comunidad, sino que, tanto el dinero como el intercambio son el resultante del encuentro entre diversas comunidades que, al no estar integradas en el mismo circuito económico — como sería el caso si estuviesen sometidas a la misma unidad estatal—, se ven obligadas a encontrar patrones de conmensurabilidad entre los productos de sus trabajos. La ausencia del factor monetario y el carácter accesorio o inexistente del comercio, no debieran, sin embargo, ser pensados como un déficit evolutivo de estas sociedades; antes bien, han de ser ligados estrictamente con el carácter autosuficiente de las comunidades, como bien ha destacado García Linera:

La no existencia de relaciones de cambio o su carácter secundario significa entonces que la unidad productiva social es autosuficiente, que es capaz de reproducir por sí misma la totalidad (o la mayor parte) de los medios de vida indispensables para sostener, reproducir y perpetuar la entidad comunitaria. La comunidad reactualiza entonces, de una manera superior, la unidad del trabajo manufacturero de confección de herramientas, utensilios, vestimenta, vivienda, con la apropiación de los productos de la tierra que existió en la economía de la caza-pesca-recolección (2015d, p. 285)

Evidentemente, la negación del comercio y el mercado como escenarios de circulación y distribución del producto, nos obligan a explicar el mecanismo a través del cual dichas funciones eran satisfechas sin apelar a las tradicionales instancias del trueque u otras formas de intercambio rudimentarios.<sup>89</sup> En este sentido, puede decirse que el Estado Inca hizo las veces de «mercado», absorbiendo los productos excedentes, alimentando a los hombres y mujeres involucrados en la *mit'a*, a su ejército permanente, a los administradores y a todos aquellos que dependieron de forma más directa del Estado que de sus propios trabajos familiares o comunitarios. Siendo esto así, el Estado hallaba su legitimación ante las comunidades allí donde conseguía redistribuir el excedente reduciendo el impacto de las malas cosechas, las catástrofes climáticas y todas aquellas contingencias que hubieran desencadenado la miseria en las pequeñas comunidades. No es exagerado, entonces, hablar de un «efecto fetichista» del Estado respecto a las comunidades, pues el plusproducto que se redistribuye entre las comunidades, apelando al principio de la «generosidad institucionalizada» —como veremos más adelante—, no era más que el producto originalmente extraído a estas mismas comunidades que luego regresa bajo la forma de dádiva estatal.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> El etnohistoriador John Murra, en su trabajo titulado *¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea?*, se dedica a estudiar los casos de intercambio marítimo en la región de los Andes en el período precolonial y concluye al respecto: «Sugiero que en los Andes hubo un intercambio marítimo, de larga distancia, de objetos preciosos (conchas *spondylus* o *mullu* que traen lluvia; tejidos elegantes que tomaron años en ser preparados y que se enterraban sin ser usados; metales preciosos que imitaban el oro) cuyo contexto todavía no captamos cabalmente pero cuyo significado todavía queda por aclarar, sin hablar de “comercio”, “tributo” o “mercados” que no existieron en los Andes» (Murra, 1997/2009a, p. 247).

<sup>90</sup> Balibar destacaba con acierto que, a pesar de la separación cronológica entre el modo de producción asiático y el modo de producción capitalista, ambos compartían, a diferencia del modo feudal, el «efecto de fetichismo»: «En estos dos modos de producción, por el contrario, el modo de producción "asiático" y el modo de producción capitalista, que están tan alejados cronológica, geográficamente, etc., y aunque los agentes que entran en la relación sean, por lo demás, diferentes (aquí capitalistas y obreros asalariados, allá el Estado y las comunidades), una misma determinación directa para las funciones del

La inexistencia del comercio fue, sin duda, uno de los rasgos más destacados de la economía andina y la distinguió especialmente de otras civilizaciones como las mesoamericanas, donde sí existieron los intercambios comerciales y donde el fuerte tributo pagado por los grupos conquistados fueron símbolos indiscutibles del poder central. En este sentido, no está demás destacar el importantísimo poder económico y político desempeñado por los *pochteca* entre los aztecas, quienes además de organizar el tráfico de mercancías entre las diferentes regiones, cumplían las funciones de representantes diplomáticos del poder central frente a las regiones sometidas. Como hemos anticipado, en los reinos andinos no hubo tributo ni en especie ni en dinero; la forma general en que las autoridades se sirvieron de su poder fue a través de la disposición de energía humana empleada para el cultivo en las tierras estatales, la ampliación de nichos ambientales, la construcción de andenes y obras de riego, el alistamiento en el ejército, etc. La administración de dichas energías se llevaba a cabo a través de la reproducción de la lógica laboral preincaica de la *mit'a*, según la cual el Estado «rogaba» a las comunidades que les enviaran una cierta cantidad de hombres por un tiempo determinado para trabajar en proyectos estatales, siguiendo una secuencia de turnos que se ajustaba a la cantidad censada de población en cada comunidad.

Sirvan estos apuntes iniciales sobre el sistema económico y político andino para ir fijando algunos elementos claves sobre los que volveremos en la exposición del presente capítulo. Nuestro cometido será el de vincular la forma andina a su *género* próximo y, al mismo tiempo, desentrañar su *diferencia específica* respecto a otras civilizaciones de funcionamiento y estructuras análogas. Entendemos que los dos rasgos más sobresalientes del mundo andino deben rastrearse en la complementariedad ecológica como gobierno del espacio y, por otro lado, en la compleja articulación ideológica y política de los ayllus y el Estado en la configuración del Tawantinsuyu.

## 5.2. La complementariedad ecológica como gobierno del espacio

La somera observación de un mapa de Sudamérica nos revela la presencia de dos factores geográficos descollantes que destacan sobre el resto y condicionan la vida humana en el continente: la selva Amazónica y la Cordillera de los Andes. De esta última, bien podríamos decir que conforma la columna vertebral del espacio continental y, muy especialmente, de las sociedades andinas, al punto tal que no es exagerado afirmar —siguiendo a Magnus Mörner— que la Cordillera de los Andes constituyó el «corazón del Imperio Inca» (1990, p. 122) y que ni siquiera con la conquista española su

---

proceso de producción produce los mismos efectos de fetichismo: el producto pertenece "de por sí" a la "unidad" superior porque aparece como la obra de esta unidad» (Balibar, 2004, p. 239).

importancia se vio rebajada. Es, por tanto, condición forzosa para un estudio de la organización andina, examinar las condiciones en las que tuvo lugar el gobierno de ese espacio, a primera vista, hostil para el desarrollo humano.

En el tiempo anterior a la Conquista —y esto incluye no sólo al fulgurante Tawantinsuyu, sino también a las civilizaciones Wari y Tiwanaku—, las zonas destinadas a la producción agrícola se concentraban mayoritariamente entre los 2.800 y los 3.600 metros sobre el nivel del mar. Esta característica de la producción debe ser vinculada directamente con la concentración de una población que habitaba en unas alturas difícilmente parangonables con las de cualquier otra región del mundo. Lo relevante de esta concentración demográfica en los Andes no debe ser identificado únicamente con el reto de la supervivencia en la alta montaña, pues —como destaca Murra— esto lo podemos encontrar en otras regiones del globo, sino más bien en el hecho de que en la región andina nos encontramos con «densas poblaciones, sistemas multiclase, con sus respectivos ejércitos, ciudades, clero y burocracias» (Murra, 1999/2009e, p. 76).

Si aceptamos las estimaciones demográficas más recientes, la población total en los Andes se ubicaba en torno a los 10 millones de habitantes al momento de la Conquista. La gran pregunta que esta constatación cuantitativa nos plantea es la siguiente: ¿cómo pudo una civilización tan bien organizada y de un tamaño semejante florecer en condiciones tan adversas? Pues bien, la respuesta no es sencilla y exige un análisis extenso, pero podríamos ir adelantando nuestra hipótesis: las sociedades andinas sólo pudieron desarrollarse aceptando lo que Olivier Dollfus denominó el «reto del espacio andino»,<sup>91</sup> reto que consistió en transformar una topografía desfavorable en un hábitat fértil mediante un gobierno del espacio sustentado en la estratificación y la complementariedad ecológica de la producción y, sobre todo, basado en un aprovechamiento eficaz de las condiciones de las distintas alturas de la cordillera imponían a la producción.

Para comenzar a analizar este gobierno del espacio, conviene considerar lo que el ya mencionado Golte estudió mediante la noción de «racionalidad de la organización andina». Dicha racionalidad partiría, en primer lugar, de la asunción de la «baja productividad de las formas de aprovechamiento humano en la naturaleza andina» —hecho explicable por la existencia de unas condiciones ecológicas desfavorables para el desarrollo de una especialización ambiental—, que sólo podía ser revertida a través de un «aprovechamiento de la diversidad de ambientes que permitiera, por la conducción paralela de una serie de ciclos de producción agropecuaria, una utilización plena de la fuerza de trabajo disponible» (Golte, 1992, p. 442). La solución andina habría consistido, por tanto, en

---

<sup>91</sup> Para una aproximación más profunda a las peculiaridades de los geosistemas andinos, véase Dollfus, O. (1981) *El reto del espacio andino*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

una organización simultánea de diversos ciclos productivos en ambientes diversos capaz de garantizar una productividad social estable de los agricultores y, al mismo tiempo, una disminución de los márgenes de riesgo vinculados a la posibilidad de malas cosechas de un determinado cultivo. Una de las consecuencias de esta organización productiva de los espacios y de la renuncia a una especialización ambiental, es el carácter ineludible que asumió un tipo de cooperación flexible y no especializada, puesto que la fuerza de trabajo debía adaptarse a los distintos tipos de actividad del ciclo productivo. Esta racionalidad andina es la responsable, entre otras cosas, del alto grado de domesticación de plantas, con una gran variedad de especies cultivadas en los distintos climas, del gran dominio en la cría de auquénidos y, fundamentalmente, de la capacidad para modificar las condiciones hídricas y edáficas que permitió a la población de los Andes la ocupación de zonas ecológicas que de otra forma no hubieran podido ser aprovechadas para la vida humana.

Esta característica de la cooperación flexible entronca con el referido argumento de Wittfogel, según el cual en las «sociedades hidráulicas», el «despotismo» surgiría, en paralelo con el carácter administrativo del poder; o dicho en otros términos, el hecho de que el nacimiento del Estado estuviera ligado a la gestión de trabajos a gran escala y a la dirección de grandes grupos de trabajadores, permitiría entender cómo el grupo de administradores de las fuerzas productivas, se escindió de estas como clase no trabajadora. La tesis de Golte no cae en los excesos ideológicos del sinólogo alemán y nos brinda — en nuestra opinión— con menor cantidad de elementos, una explicación más certera: de la necesidad ecológica de una superposición de trabajos, proviene la exigencia de una cooperación flexible y no especializada que impone, a su vez, un «contexto social que permita una estabilidad en el reclutamiento de grupos de trabajo cuyo tamaño y alcances cambiarían de día en día con comprensión clara del liderazgo de la cooperación» (ibid., p. 443). La adaptación del poder estatal a las condiciones naturales que regulan el proceso productivo es el núcleo de su éxito administrativo y de su legitimidad frente a las comunidades que subsume bajo su mando. Pero, además, el carácter marginal de su intervención en la actividad agropecuaria de dichas comunidades, puesto que la tarea estatal no se orienta a dirigir y organizar toda la producción, sino solamente a construir obras que mejoran la productividad comunal (andenería, *mahamaes*, camellones, cochas, etc.) recurriendo a mano de obra proveniente de estas mismas comunidades, es lo que garantiza la coexistencia de los dos poderes, el comunitario y el estatal. Negando la hiperbólica imagen estatalista asociada a las sociedades de «tipo asiático», Golte acierta cuando sostiene que «la centralización, necesaria para la ampliación de la base productiva, encontraba su contraparte en una descentralización igualmente necesaria para mantener la producción diaria multicíclica sumamente compleja» (id.).

Otro de los factores que nos gustaría considerar en el estudio del gobierno del espacio andino, es lo que Condarco Morales —recuperando las nociones de «macroadaptación» y «zona simbiótica»,<sup>92</sup> que Palerm y Wolf (1972) habían utilizado para estudiar las civilizaciones mesoamericanas— pensó bajo la denominación de «simbiosis interzonal andina». Condarco defendía que la macroadaptación fue la forma de «acomodo ecológico predominante en los Andes Centrales, y el sistema de ajuste que imperó en el aprovechamiento y explotación de los recursos del medio», creando por todas partes «relaciones humanas dirigidas a la cohesión social y a la unificación económica». De otra parte, la «zona simbiótica» como expresión orgánica de la macroadaptación,<sup>93</sup> es considerada como «la condición fundamental del admirable grado de evolución y crecimiento logrado por las altas culturas prehispánicas andinas». Sobre este factor clave, Condarco haría descansar el carácter centralizado del poder, así como «las posibilidades de fortalecimiento creciente que las áreas clave encontraron en su desarrollo» (1985, p. 11). El carácter de densa zona simbiótica del Cusco, compuesta por fértiles tierras para la labor agrícola y, especialmente, por sus buenos pastos para la actividad pastoril, le valía al autor boliviano como explicación del fundamento natural que explica la relevancia de la capital cusqueña como núcleo vertebrador del Tawantinsuyu.

Precisando aún más la aplicación de la categoría *zona simbiótica* a la región de los Andes, Condarco demarca dos tipos: la «zona simbiótica bilateral»—propia de los centros culturales situados en la costa— caracterizada por constituir una macroadaptación a menor escala y con una integración más homogénea de elementos respecto a la que puede encontrarse en una «zona simbiótica integral» —propia de los grupos establecidos en las zonas altas de los Andes— y cuyo mayor destaque no sólo debe buscarse en su extensión geográfica, sino, sobre todo, en su capacidad para obtener «las más intensas y sólidas relaciones de complementación económica» (ibid., p. 16). La centralidad geográfica de la cordillera respecto a las zonas de costa y sierra, por un lado, y las yungas (selvas montañosas), por otro, constituyen la principal ventaja de las sociedades altoandinas respecto a las costeñas en la configuración de una zona simbiótica dotada de una mayor integración ecológica. Es por esto que las zonas altas gozaron, según Condarco, de «una situación grandemente favorable consolidada merced a sus excepcionales potencialidades actualizables, dado que la numerosa lista de sus valiosos recursos naturales: animales, vegetales y minerales, le permitían atraer ventajosamente corrientes culturales

---

<sup>92</sup> Palerm y Wolf definen la *zona simbiótica* como la combinación de *áreas clave* y *áreas dependientes*, siendo aquellas entendidas como regiones de «concentrado poder económico y demográfico» que funcionan como centro de una red de relaciones económicas con otras áreas dependientes de ellas.

<sup>93</sup> Habría que agregar que el elemento central del clima en los Andes se rige más por las variaciones temporales de las precipitaciones que por las variaciones térmicas de las estaciones, puesto que estas variaciones vienen marcadas por el gradiente térmico, esto es, por las diferencias altitudinales (Dollfus, 1981, p. 15).

convergentes capaces de contribuir al advenimiento de asientos centralizadores de alto poder económico» (id.).

El tercer elemento a destacar en nuestro estudio del gobierno del espacio andino es lo que John Murra —en numerosos trabajos a lo largo de su dilatada trayectoria— ha estudiado bajo la denominación de «archipiélagos verticales». Los márgenes de nuestro trabajo nos impiden un análisis profundo de las evidencias históricas y una evaluación rigurosa del grado de pervivencia del archipiélago vertical en la región andina en nuestros días. Nos daremos por satisfechos, en cambio, con una presentación esquemática del modelo presentado por Murra, de modo tal que nos permita delinear este rasgo especialísimo de las civilizaciones andinas precolombinas. Es preciso comenazar anticipando que la organización político-económica del espacio siguiendo el patrón de los archipiélagos verticales no fue exclusivo ni forja original del Tawantinsuyu, sino que puede ser considerado «un ideal andino compartido por etnias muy distintas geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política» (Murra, 1972/2009d, p. 86).

Los rasgos esenciales del llamado *archipiélago vertical* fueron los siguientes: 1) *Control de pisos ecológicos a distintos niveles*: los distintos grupos étnicos procuraban controlar, en función de su población y poderío, la mayor cantidad de pisos y nichos ecológicos con el fin de aprovechar los recursos variados disponibles en cada geosistema. 2) *Colonias periféricas permanentes*: el control de varios pisos ecológicos implicaba el establecimiento de asentamientos periféricos para gestionar los recursos alejados; una de las notas diferenciales de estas islas fue el hecho de que, a pesar de que podían llegar a estar alejadas del núcleo por varios días de camino, mediante el contacto social y el tráfico continuo, se hallaban integradas con los núcleos formando una especie de *archipiélago*. 3) *Reciprocidad y redistribución entre islas y núcleo*: la permanencia prolongada en las islas no implicaba la pérdida de derechos de los colonos en relación con sus terrenos de cultivo en el núcleo; de hecho, tales derechos podían ser reclamados a través de los lazos de parentesco mantenidos —y periódicamente reafirmados— por la vía ceremonial. 4) *Carácter compartido de las islas periféricas*: si bien este factor no se dio en todos los casos, puede aceptarse que no fueron pocas las islas periféricas que —aun con tensiones y disputas frecuentes— fueron compartidas por varios grupos étnicos. 5) *Modificación estructural de las islas periféricas*: este quinto factor está vinculado con el aumento demográfico de los grupos étnicos y la conquista de nuevos espacios, lo que derivó en un establecimiento cada vez más alejado de las islas de recurso y —lo que es aún más relevante— a la alteración de su significado original, desplazando el sentido de los archipiélagos más allá de su original complementación ecológica (Murra, 1977/2009j).

Es en los archipiélagos verticales como elemento central de la racionalidad organizativa específicamente andina, donde habría que buscar la explicación a la ausencia de comercio en la sociedad de los incas y en las de sus predecesores. Recursos tales como el guano, la lana, los tubérculos, el maíz, la hoja de coca, la quinua, entre otros, fluían de la isla periférica al núcleo y del núcleo a las islas, distribuyéndose según pautas comunitarias basadas en la reciprocidad y el parentesco, sin necesidad de apelar a formas rudimentarias de comercio, tales como el trueque, ni a formas más complejas, como el intercambio de mercancías por dinero.<sup>94</sup>

Permítanme un breve excursus. Rousseau, en *Du contrat social* [1762], defendía que todo cuerpo político se podía medir de dos maneras: de acuerdo con la extensión de su territorio o según el número de habitantes. Sin embargo, lo realmente importante, aquello que identificaba como el «*maximum* de fuerza que puede tener un pueblo», había que buscarlo en la «relación adecuada» entre territorio y población. Dicha relación se sintetizaba en la siguiente fórmula: que «la tierra baste a la manutención de sus habitantes y que haya tantos como la tierra pueda alimentar» (Rousseau, 2017, p. 107). Con un sentido no muy diferente, Juan Bautista Alberdi, una de las figuras políticas argentinas más relevantes de la historia, expresó esta misma idea rousseauiana, acuñando la máxima: «gobernar es poblar». Gobernar exitosamente el espacio de la cordillera de los Andes consistía, fundamentalmente, en encontrar un patrón de poblamiento capaz de responder al desafío que dicho espacio imponía. En las sociedades andinas, y especialmente en el período del dominio inca, la distribución de la población se ejecutó siguiendo los patrones de complementariedad ecológica propios de la organización espacial en archipiélagos verticales.

Siguiendo esta racionalidad, allí donde existían regiones superpobladas en relación a su potencial productivo, se trasladaba un porcentaje de la población a regiones subpobladas cuyos recursos se encontraban desaprovechados. Este desplazamiento de población se complementaba con una distribución de la mano de obra que venía determinada por el calendario agrícola andino. De este modo, el Estado sólo reclutaba fuerza de trabajo para trabajos públicos en el período que se abría entre siembra y cosecha y, por otra parte, se distribuían productos semielaborados de un piso ecológico a

---

<sup>94</sup> A partir de los datos publicados de la visita del enviado colonial, Garcí Díez de San Miguel, al reino aymara de los lupaqa (cuya gran peculiaridad en relación con otros grupos étnicos radicaba en el hecho de que no fueron entregados a ningún encomendero, sino que pertenecieron directamente a la Corona española), Murra consigue estudiar exhaustivamente la estructura y funcionamiento del archipiélago vertical en dicho reino lupaqa. Mencionamos aquí las conclusiones extraídas, como muestra que nos permite comprender el alcance del modelo en un caso específico: «Según el khipu presentado por los señores lupaqa en respaldo de su testimonio, los pobladores del reino habían sido unas 20.000 unidades domésticas: 100.000 y quizás hasta 150.000 almas. [...] Una etnia de 100.000 y más habitantes puede movilizar un número de colonos periféricos mucho más grande que las 4 ó 16 unidades domésticas que observamos en Huánuco. Estas colonias pueden estar enclavadas a distancias mucho mayores del núcleo: a cinco, diez y hasta más días de camino. Los lupaqa tenían oasis en la costa del Pacífico —desde el valle de Lluta, en Arica hasta Sama y Moquegua—. Allí cultivaban su algodón y su maíz; recolectaban wanu, sin hablar de otros productos marinos» (Murra, 1972/2009d, p. 95).

otro para que la población que se encontraba temporalmente desocupada culminase su elaboración. En este sentido, es conveniente subrayar que la organización del trabajo fue —como ya señalara Golte (1976, p. 71)— el factor decisivo en el desarrollo de las fuerzas productivas andinas, a diferencia de otras sociedades no capitalistas donde el elemento movilizador radicó en el desarrollo de los medios de trabajo.

Hemos defendido anteriormente que el modelo de los archipiélagos verticales podría considerarse un sistema de organización andino y que, por tanto, no puede ser reducido a su modalidad concreta en el tiempo del Tawantinsuyu. No obstante, una vez presentadas sus características fundamentales, huelga indicar cuáles fueron las continuidades y transformaciones que el referido modelo tuvo tras la integración del territorio a través de las conquistas cusqueñas del último siglo previo a la Conquista. Murra (1972/2009d) defendió que «al expandirse el Tawantinsuyu, su élite (convertida en dinastía y clase dominante) llevó a los territorios y pueblos conquistados un modelo previo de control vertical que ya conocían y utilizaban». Sin embargo, dicha ampliación de la escala del control vertical trajo consigo una resignificación de la naturaleza de la noción de «archipiélago». A nuestro entender, tres fueron las consecuencias más importantes de esta transformación del modelo de archipiélago en el período incaico:

1) *Eliminación de la restricción ecológica*: con la consolidación del Estado incaico, el archipiélago fue perdiendo progresivamente su condición de adaptación ecológica a los distintos geosistemas, lo que implicó una ruptura respecto al legado preincaico que no puede ser minusvalorado: «la “verticalidad” física pierde su importancia y es reemplazada por otra estructural, un archipiélago cuyas “islas” constituyentes ya no necesitan tener ninguna proximidad» (Murra, *Ibid.*, p. 122).

2) *Pérdida de derechos de los colonos en islas alejadas del núcleo*: el aumento de las distancias entre las islas periféricas y sus núcleos pudo haber dinamitado los mecanismos a través de los cuales los colonos —conocidos como *mitimaes* o *mitmakuna*— reclamaban sus derechos sobre sus terrenos localizados en las zonas nucleares; esto supuso que la pertenencia del colono a su grupo étnico original se transformó en algo más formal que real.

3) *Creación de islas estatales no sometidas a la mit'a*: como veremos más adelante, el trabajo en las islas periféricas solía estar regulado por la *mit'a* —sistema de trabajo por turnos— de modo que, cada cierto tiempo, los colonos regresaban a sus núcleos y eran reemplazados por otros trabajadores. Con la expansión inca se crearon islas con mano de obra extraída de manera definitiva de los ayllus, con el fin de que cumplieran con trabajos específicos (trabajar la tierra,

artesanía especializada, platería, orfebrería, tejido de telares, etc.), cercenando así los lazos con su comunidad de origen (Rostworowski, 1999; Murra, 1972/2009d).

La invasión española en 1532 encontró una civilización en pleno proceso de transformaciones profundas y, sin lugar a duda, la desnaturalización del archipiélago vertical estaba siendo una de las más importantes. No podemos saber a ciencia cierta si la tendencia de desarrollo era hacia una sustitución radical de la verticalidad física por una complementariedad estructural, o bien, si esta especialización hubiera devenido simple elemento complementario de una economía agrícola sustentada en el acceso a recursos ubicados en varios niveles ecológicos. Si aceptamos la estricta distinción entre «dinámica» y «diacronía» propuesta por Balibar (2004, p. 327), entendiendo la *dinámica* como la tendencia determinada por el movimiento propio que deriva del «análisis sincrónico del modo de producción»; y la *diacronía* como el encuentro de las sociedades no capitalistas con las sociedades occidentales —ya fuera por la vía de la conquista, la colonización u otras formas de vínculo comercial— que deriva en una transformación lenta o brutal del modo de producción de la sociedad colonizada, podríamos sostener que la *dinámica* propia de la civilización andina fue mutilada por la inserción del tiempo diacrónico de la colonización española.

Aun así y a pesar de su carácter contrafáctico, concordamos con la hipótesis de Wachtel de que el abuso del modelo de archipiélago vertical en el período inca, esto es, la progresiva erosión de su naturaleza comunitaria original pudo haber sido la responsable del rápido colapso de su Estado:

¿La lógica de la política del Estado no estaba en conflicto con el principio de reciprocidad que continuaba vigente en los *ayllu*? Precisamente, esta contradicción fue la que abrió desde dentro las puertas a la invasión española. Tras la captura y muerte de Atahualpa, las estructuras del Estado se colapsaron; las instituciones regionales y, sobre todo locales, sobrevivieron pero separadas del sistema global que les había dado sentido. Numerosos *mitmaq* volvieron a sus lugares de origen, y los “archipiélagos” que el inca había organizado (como los de Songo, Abancay, o Cochabamba) desaparecieron. Pero el modelo de autosubsistencia y “complementariedad vertical” siguieron aplicándose en el nivel de los grupos étnicos: de este modo, la sociedad de los Andes se precipitó en un largo proceso de fragmentación (Wachtel, 1990, p. 179).

Quisiéramos concluir este punto señalando la necesidad de afirmar esta complementariedad ecológica como uno de los pilares ineludibles a la hora de pensar una refundación política andina. En este sentido, no podemos estar más de acuerdo con Zavaleta Mercado, quien, asumiendo los postulados de John Murra en torno a la histórica relación entre la subordinación ecológica y la emergencia del Estado en el mundo andino, se cuestiona:

La domesticación del hábitat sigue siendo el acontecimiento más importante que ha ocurrido en el escenario andino, y es algo de un peso tan colosal que lo impregna todo. ¿Cuál será entonces la función de la “carga” orgánica que viene de ese pasado en cuanto a ideología, idioma, modos organizativos? La posición de los civilizadores ortodoxos es que nada de eso tiene una función

presente, como no sea la de un resabio. Sin embargo, la historia de Inglaterra y casi todas las demás demuestran que no es necesario que los elementos de la capitalización deban ser a la vez necesariamente capitalistas (Zavaleta, 1983/2009k, pp. 367-368).

¿Es posible pensar hoy el mundo andino sin comenzar con esta «domesticación del hábitat», de la que habla Zavaleta, como el fundamento de todo futuro? Creemos que es en esa «carga orgánica» que aún pervive de este *acontecimiento* andino —carga que, hay que asumirlo, ha llegado hasta nosotros en una forma refractada tras casi tres siglos de colonización española— donde debemos rastrear aquello que aún no ha muerto, lo que tras los maltrechos ropajes conserva aún una enseñanza civilizacional que convendría reactualizar en el intento de recuperar el gobierno del espacio en unas condiciones tan hostiles como las que impone la insondable Cordillera de los Andes, pero aún más: el desestructurador capitalismo en su actual fase neoliberal. Gobernar el espacio sigue siendo el desafío más importante que se presenta a las naciones andinas contemporáneas: pero gobernar no sólo es poblar, sino comprender la *ratio* constitutiva de la población distribuida en el territorio.

### 5.3. Entre el ayllu y el Estado: política e ideología en el Tawantinsuyu

No han sido pocos los autores que han buscado en sus historias nacionales elementos que les permitieran trazar una estrategia política con la que revolucionar los anquilosados presentes con los que les tocaba lidiar. Han sido menos los que han encontrado huellas del pasado extrapolables al presente y que, al mismo tiempo, fueran portadoras de una esperanza emancipadora orientada al futuro y no el mero resto reaccionario de una defensa del retorno a los orígenes. A nuestro entender, Mariátegui es uno de aquellos pensadores que con mayor suceso ha captado la continuidad entre su historia nacional y la estrategia revolucionaria a desplegar. Volver a pensar las formas políticas del mundo andino es, en este sentido, retornar a una de las fuentes fundamentales del comunismo de Mariátegui. ¿Queremos decir con esto que el marxismo del autor de los *Siete ensayos...* encierra apenas el proyecto de una restauración del Tawantinsuyu? En lo más mínimo: Mariátegui fue, ante todo, un negador radical del utopismo. Y, aun aceptando esto, ¿por qué no podría enorgullecerse un peruano de la vastísima obra tecnológica, cultural y política del Tawantinsuyu? ¿Qué le impediría encontrar en ella el fuego que antaño alimentó estos rescoldos que aún perviven en el seno de las comunidades? ¿No puede acaso rastrearse la huella del futuro en aquel pasado glorioso? Así lo entendió Mariátegui, a pesar de la selectiva miopía de algunos de sus críticos que les impidió reconocer esta explícita advertencia:

El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyu. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas.

Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico (Mariátegui, 2010, II, Nota 52, pp. 100-101).

Este pasaje pertenece a la contundente réplica con la que Mariátegui atacaba los «apriorismos liberales e individualistas» (Ibid., p. 100) que sustentaban la novela de Augusto Aguirre Morales, *El pueblo del Sol* [1924]. El factor de la discordia hay que hallarlo en la premisa de la que partía Aguirre Morales: el incario fue un régimen despótico en el que el pueblo careció de libertad. A este aserto, Mariátegui respondería con fino sarcasmo: «el hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta» (id.).

Es evidente que una crítica del Tawantinsuyu desde el paradigma liberal moderno cae al mismo tiempo en un anacronismo y en un anatópismo que debilita su validez —podríamos recordar aquí la pintoresca sentencia de Ortega y Gasset: «el liberalismo es el fruto que, sobre los alcores, dieron los castillos» (1963, p. 423)—. Pero también es incuestionable que el horizonte comunista, como bien supo Mariátegui, no podía ser levantado desde el desdén hacia las conquistas históricas liberales, sino que debía edificarse a partir de una valoración crítica del liberalismo como proyecto societal:

Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo —otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres— es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal. (Mariátegui, Ibid., p. 101, Nota 52)

Volvamos, pues, a la valoración histórica de Mariátegui sobre el régimen incaico, pues de ella partiremos para ir perfilando y profundizando lo que pudiera ser rescatado de las formas de organización económica y social de la más impresionante construcción política de la América precolombina. El primer punto de esta crítica que quisiéramos remarcar es el de la distinción que el autor moqueguano estableció entre la «célula» (el ayllu) preexistente a la organización inca, y el «imperio», obra de la etnia cusqueña:

No creo en la obra taumatúrgica de los Inkas. Juzgo evidente su capacidad política; pero juzgo no menos evidente que su obra consistió en construir el imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El ayllu —la comunidad—, fue la célula del imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural pre-existente. Los Inkas no

violentaron nada. Está bien que se exalte su obra; no que se desprecie y disminuya la gesta milenaria y multitudinaria de la cual esa obra no es sino una expresión y una consecuencia (id.)

Es importante retener este argumento, no sólo por la indiscutible capacidad para presentar en muy pocas palabras una comprensión cabal de la organización incaica —interpretación que las investigaciones antropológicas corroborarían décadas más tarde— sino porque en la afirmación de que la obra de los incas consistió básicamente en la construcción de una unidad «con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos», encontramos el germen fundamental de la propuesta política mariáteguiana. El ayllu fue la «célula del imperio», su premisa social, económica y política; el Tawantinsuyu fue, no ya la unidad esencial y homogénea de un poder irrestricto e insoluble, sino el organismo compuesto que dotó de orden y sentido a las formaciones preexistentes subsumidas en su seno. He ahí su capacidad política: antes una organización de lo ya dado que creador *ex nihilo* de un orden inaudito. El Estado inca fue, simultáneamente, creador de una nueva realidad política y producto histórico de siglos de organización andina.

Otro de los elementos de la crítica de Mariátegui a Aguirre Morales a destacar es el relativo a la cuestión de la propiedad en el Tawantinsuyu. A la afirmación del autor de *El pueblo del Sol* de que en la sociedad incaica se desconocía el robo por falta de imaginación para el mal, Mariátegui replicaría que «en la sociedad incaica no existía el robo porque no existía la propiedad. O, si se quiere, porque existía una organización socialista de la propiedad» (Ibid., p. 102). Como hemos visto en capítulos anteriores, la propiedad de las condiciones objetivas de la producción —que en el caso de sociedades agrarias como la andina tiene la forma de propiedad de la tierra— se halla indisolublemente ligada al mecanismo de apropiación del excedente. Si bien podríamos concordar con el espíritu de la afirmación de Mariátegui en su uso laxo de la idea de «organización socialista de la propiedad», lo cierto es que el régimen de propiedad en el Tawantinsuyu no comportaba la titularidad estatal de la totalidad de la tierra, sino la coexistencia de las tierras del Inca (o del Estado), con las tierras de los ayllu, las destinadas a la producción para el culto religioso y —cercano al momento de la Conquista— encontramos también algunas formas no muy extendidas de propiedad privada (Rostworowski, 1999, p. 261).<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> En este mismo sentido se expresa Lumbreras cuando, aun reconociendo que «la riqueza en aquel tiempo [de los incas] no estaba en la propiedad física de la tierra, estaba en la propiedad sobre la fuerza de trabajo», sostenía: «en la época de los Inkas y quizá un poco antes, se había iniciado una nueva forma de riqueza, que consistía no solamente en la propiedad sobre la fuerza de trabajo, sino también sobre los medios de producción, es decir, sobre las tierras y el ganado. Los Inkas del Cusco, su “panaca” (familia real), poseían derechos territoriales sobre determinadas zonas alrededor del Cusco; no los incas en conjunto, sino cada Inka con su familia, de modo que el Cusco, cuando llegaron los españoles, estaba ciertamente dividido en tierras de tal o cual panaca, de tal o cual Inka; así Pisak pertenecía a una familia y probablemente Luere a otra, etc. La propiedad privada sobre la tierra estaba en proceso de gestación y por supuesto no sólo en el Cusco sino también en otras regiones. No era pues todo de “propiedad colectiva” como se creía en relación a los medios de producción; se estaba ingresando a una segunda o quizá tercera etapa de la historia de las clases sociales, el Estado y la propiedad» (Lumbreras, 1981, p. 92).

Al estudiar el caso del llamado modo de producción asiático hemos defendido que no es verosímil suponer que el monopolio estatal del suelo implicara un uso y disfrute de la totalidad del producto extraído y que, por tanto, habría que buscar las razones del acaparamiento estatal en la cimentación de una generosidad institucionalizada como ideología legitimadora del poder. Mariátegui, quien no tuvo acceso a las informaciones derivadas de los intensos debates en el seno del marxismo en torno al modo de producción asiático,<sup>96</sup> logró, sin embargo, arribar a las mismas conclusiones por sus propios medios y aplicarlas al caso incaico<sup>97</sup>:

Los frutos del suelo no son atesorables. No es verosímil, por consiguiente, que las dos terceras partes fuesen acaparadas para el consumo de los funcionarios y sacerdotes del imperio. Mucho más verosímil es que los frutos que se supone reservados para los nobles y el Inka, estuviesen destinados a constituir los depósitos del Estado. Y que representasen, en suma, un acto de providencia social, peculiar y característico en un orden socialista (Ibid., p. 102).

Presentados estos argumentos mariateguianos sobre el «comunismo incaico», nuestro cometido será el de intentar mostrar cómo funcionaba el poder en el mundo andino en general y en el período de dominio inca, en particular; cuáles fueron los fundamentos materiales de la hegemonía inca y cuáles las interpelaciones ideológicas del mando sobre los grupos étnicos sometidos a su poder. Sólo así será posible captar si existe esa « semejanza esencial » — a la que hacía mención Mariátegui — entre un horizonte poscapitalista andino y aquel legado precolonial que llega hasta nuestros días.

Si tuviéramos a nuestra disposición un mapa que diera cuenta de la conformación étnica del vasto territorio andino previo a la expansión inca, nos encontraríamos con un mosaico multicolor, compuesto por una gran variedad de grupos que supieron ocupar y gobernar territorios y poblaciones a distintas escalas. En poco más de un siglo — entre los siglos XV y XVI — el grupo inca supo conquistar a buena parte de dichos grupos y conformar una unidad política tan vasta que abarcó los territorios que hoy ocupan Perú, Ecuador, el occidente boliviano, el norte argentino y chileno y el extremo sur occidental de Colombia. El proceso de consolidación incaico fue intenso y extenso y, si nos viéramos forzados a aventurar una hipótesis que explicara una expansión de tal magnitud, nos inclinaríamos por

---

<sup>96</sup> Como defiende Flores Galindo, Mariátegui no tuvo acceso a dicho debate, puesto que, «por entonces -en 1929- se ignoraban los escritos de Marx sobre el llamado "modo de producción asiático" (inéditos hasta 1939) y también la correspondencia entre éste y Vera Zasulich, donde se habían planteado, en 1881, la cuestión de si el socialismo exigía o no una previa etapa capitalista» (1980, p. 52).

<sup>97</sup> Para una confrontación entre las tesis de Mariátegui sobre el orden socialista incaico y las ideas defendidas por Engels — a partir de las elaboraciones de Morgan — en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, véase Virgilio Roel (1981)

pensar que su éxito se basó en la asimilación de la «célula» —el ayllu andino— en un imperio que la supo integrar orgánicamente junto con las otras células.<sup>98</sup>

Ahora bien, hablar de *células* y *organismos*, por más extendido y fecundo que sea en política, no deja de ser una forma de poblar la explicación con metáforas. Será preciso, pues, desmembrar las imágenes e identificar los elementos constitutivos, materiales e ideológicos, que fundaron la legitimidad política de la asimilación estatal. En nuestra opinión, dos fueron estos elementos compartidos por los distintos grupos étnicos andinos que se conservaron y ampliaron en el Tawantinsuyu: el primero, es el ya mentado modelo de *archipiélago vertical* como esquema organizativo del gobierno del espacio, entendido este en su estrecho vínculo con la estrategia productivo-consuntiva de la complementariedad ecológica; el segundo, es el factor ideológico que vertebró el poder como una *red de reciprocidades* entre los ayllus y el Estado.<sup>99</sup>

En su trabajo *La mit'a al Tawantinsuyu. Prestaciones de los grupos étnicos*, Murra sostuvo que la incorporación de los grupos étnicos al Tawantinsuyu revistió consecuencias económicas más que políticas. Esto se traduciría, en primer lugar, en la enajenación por parte del Inca de ciertas haciendas pertenecientes a los grupos étnicos que, a partir de ese momento, pasaban a producir alimentos, algodón o lana para el Cusco; y, en segundo lugar, en la reducción de la productividad del trabajo de dichos grupos étnicos subsumidos (Murra, 1983/2009i, p. 262). Sin embargo, no es en esta apropiación de tierras donde hay que buscar el principal elemento económico sustraído a los ayllus, sino más bien en la disposición de una fuerza de trabajo que anteriormente sólo respondía a sus comunidades y que ahora pasaba a responder, además, a las demandas del Estado. Sería, precisamente, en la disponibilidad y organización de una fuerza de trabajo creciente en número, donde el poder del Cusco se materializaría como dominio frente a las comunidades.

---

<sup>98</sup> La metáfora de la *célula* para hablar del significado de la comunidad agraria en las sociedades indígenas fue moneda corriente entre los estudiosos de la organización económico-política precolombina. También Sergio Bagú, en su *Economía de la sociedad colonial*, reproducía el tropo en los siguientes términos: «El testimonio de los cronistas y las importantes investigaciones realizadas en el último siglo nos conducen a decir que en las sociedades indígenas más avanzadas que encontraron los conquistadores fue la comunidad agraria la célula económico-social. [...] La comunidad agraria indígena —el *ayllu* peruano, el *calpulli* azteca— tiene caracteres que se repiten en el norte y en el sur» (Bagú, 1949, p. 12).

<sup>99</sup> El concepto de *ideología* es, sin ningún género de dudas, uno de los más debatidos en el seno del marxismo. No seremos nosotros quienes resolvamos los quebraderos de cabeza de esta larga controversia. A los fines de este capítulo, bastará con reconocer que partimos de la aceptación del carácter doble de la ideología, constituido por la presencia simultánea del elemento imaginario y el elemento material, tal y como ha sido propuesto por Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*: por un lado, tendríamos que en la ideología se expresa la «relación imaginaria» de los individuos con las «relaciones reales en que viven»; por el otro, que las ideas que conforman la ideología deben ser pensadas como «actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden» (Althusser, 2003, p. 46 y 50).

Es bien conocida entre los estudiosos del mundo andino, la tesis de John Murra de que en los Andes no existió el tributo.<sup>100</sup> A nuestro entender, la imprecisión de Murra pasa por la utilización del término «tributo» como equivalente directo de lo que Marx denomina «renta en especie», o en su forma más desarrollada, «renta en dinero». Es cierto que ninguna de estas dos formas tuvo lugar en los Andes, la segunda por una obvia razón: no existió el dinero en la región hasta el período colonial. Sin embargo, debe afirmarse que sí existió la forma primigenia de este tributo —según el esquema genético presentado por Marx en el capítulo XLVII del Tomo III de *El Capital*— la «renta en trabajo». Por consiguiente, matizando a Murra, sería más adecuado decir que el único derecho que el Estado incaico tuvo sobre los ayllus consistió en la extracción de *renta en trabajo*, cuya organización, en cambio, quedó directamente en manos de los *kurakas* responsables de cada grupo étnico.

La inexistencia —o irrelevancia— del comercio y la ausencia de renta en especie o en dinero, fueron rasgos indiscutibles de las sociedades andinas. Siendo esto así, la organización de las fuerzas productivas se orientaba directamente a la producción de valores de uso cuyo índice no era otro que el de la utilidad general. En consecuencia, la lógica productiva andina estaba muy alejada de los principios mercantiles de la modernidad.<sup>101</sup> El principio regulador de las fuerzas productivas fue la *reciprocidad* y a través de este principio se estructuraron los distintos derechos y deberes del Estado con los ayllus y, a la inversa, los de los ayllus para con el Estado. Producción, distribución y consumo se entrelazaron en una unidad compleja de entregas y restituciones simbólico-materiales, trazando un circuito de reproducción social y económico que, a su vez, encontraba su fundamento en un mecanismo político consistente, por un lado, en la aceptación del mando supremo del Sapan Inca por parte de las comunidades y, por el otro, en el respeto de la autonomía de los *kurakas* (jefes de los grupos étnicos) en la gestión de sus respectivos ayllus, por parte del Estado.

Al plantear la cuestión del sometimiento de los grupos étnicos al mando supremo del Sapan Inca debe reseñarse que, como en cualquier forma de dominación, no siempre es el elemento

---

<sup>100</sup> En el siguiente fragmento, Murra defiende la hipótesis de que la inexistencia de tributo entre las civilizaciones andinas fue uno de los rasgos que permite demarcarlas de las mesoamericanas: «La ubicuidad de tales tierras era una de las características sistemáticas del modo andino e incaico para proporcionar los beneficios y suministrar las rentas de cualquier autoridad; pero no hubo tributo. Una vez que la enajenación original se había consumado, se suponía que la unidad doméstica y la etnia ya no debían nada de su troje particular. Aun cuando la cosecha en una zona determinada hubiera sido desastrosa, el Estado confiaba en que las pérdidas debido a las heladas, sequías o granizadas se podrían compensar con la producción complementaria en chacras “salpicadas” a través de miles de kilómetros. Esta dispersión de tierras y el método de originar las rentas constituyen probablemente la mayor diferencia entre las economías políticas andina y mesoamericana» (Murra, 1983/2009i, p. 262).

<sup>101</sup> Aunque se escapa de los márgenes de nuestra exposición, una inquietud está latente en toda nuestra investigación y coincide con el planteamiento de Bolívar Echeverría cuando se cuestionaba, precisamente, por el vínculo conflictivo entre la modernidad y el valor de uso: «La cultura en la modernidad nunca logra escapar al acoso de una duda: ¿puede haber un valor de uso desentendido de las figuras arcaicas del mismo, desconectado de ellas; un valor de uso completamente nuevo, moderno, alejado del trauma de la transnaturalización, que se encierra en el valor de uso tradicional? ¿No es justamente la vigencia de ese trauma el secreto de lo valioso, el “oscuro objeto” que otorga su atractivo al valor de uso?» (Echeverría, 2000, pp. 157-158)

consensual el que prevalece y en muchas ocasiones es el factor violento el que termina por decantar la historia. Sabemos, por ejemplo, que tras su anexión al Tawantinsuyu, los pobladores aymaras del lago Titicaca resistieron enérgicamente la conquista,<sup>102</sup> tal y como narra el cronista extremeño Pedro Cieza de León en su *Crónica del Perú*:

Como supieron [los indios] que Inga Yupangue había entrado en la montaña de los Andes, creyendo que por allí sería muerto o que vendría desbaratado, concertándose todos a una desde Vilcanota para adelante, a una parte y a otra, con muy gran secreto, de se rebelar y no estar debajo del señorío de los Ingas, diciendo que era poquedad grande de todos ellos, habiendo sido libres sus padres y no dejándolos en cautiverio, sujetarse tantas tierras y tan grandes a un señor solo. Y como todos aborreciesen el mando que sobre ellos el Inga tenía, sin les haber él hecho molestia ni mal tratamiento, ni hecho tiranías ni demasías, como sus gobernadores y delegados no lo pudieron entender, juntos en Hatuncollao y en Chucuito, adonde se hallaron Cari y Zapana y Umalla y el señor de Azángaro y otros muchos, hicieron su juramento conforme a su ceguedad de llevar adelante su intención y determinación. [...] Y luego mataron a los gobernadores y delegados que estaban en la provincia y a muchos orejones que estaban entre ellos; y por todo el reino se divulgó la rebelión del Collao y de la muerte que habían dado a los orejones; y con esta nueva intentaron novedades en algunas partes del reino y en muchos lugares se levantaron, lo que estorbó la orden que se tenía de los mitimaes y estar avisados los gobernadores y, sobre todo, el gran valor de Topa Inga Yupangue (Cieza de León [1550], 2005, pp. 414-415).

Es conveniente resaltar que, aún a pesar de las fuertes tensiones que mantuvieron el Estado y algunos de los ayllus aymaras, también con ellos operó un proceso de asimilación e integración de sus patrones culturales y conquistas productivas. Van Kessel ha señalado que la administración incaica del Collasuyu —región que incluía a los grupos aymaras— «lejos de destruir o ignorar la tecnología aymara, reconoció y consolidó decididamente sus logros y el sistema económico basado en ella» (2003, p. 7). Entre las medidas ejecutadas con vistas a tal fin, se crearon escuelas y centros de especialización orientadas a la formación de especialistas en dichas tecnologías y, además, se favoreció el intercambio y la divulgación

---

<sup>102</sup> Los vínculos entre las etnias aymara-parlantes y las etnias quechua-parlantes siguen siendo objeto de estudio y de controversia política en nuestros días. No pretendemos aquí —ni estamos capacitados para ello— resolver siquiera el problema de las tensas relaciones históricas entre los aymaras y el Cusco en tiempos del Tawantinsuyu, Nos conformamos con presentar algunos elementos que puedan contribuir a la discusión histórica y al análisis político de esta duradera problemática. En este sentido, nos inclinamos por aceptar los argumentos de García Linera cuando afirma que no existió una nación aymara preincaica, sino varias «naciones aymaras»: «Aunque vinculados por complejos sistemas de organización política entre las distintas confederaciones de ayllus, que nos hablan de extraordinarios niveles de autounificación político-administrativa, esta unificación entre las distintas confederaciones y agrupaciones de ayllus no existen entre sí como fusión objetiva-subjetiva de la realidad reproductiva y de la politicidad actuante de los miembros de los diferentes ayllus de cada una de las fusiones locales y regionales (federaciones y confederaciones de ayllus), es decir, la territorialidad social de cada ayllu aymara no existe como patrimonio común de los demás ayllus, del resto de los ayllus, de las otras confederaciones, no son parte de una gran nación aymara, sino integrantes de diversas «naciones» regionales. A pesar de que en este último terreno las confederaciones de ayllus compartían entre sí relaciones similares, la primera relación (social-natural) los separaba y en muchos casos servía de impulso justificador para el enfrentamiento entre los individuos de estas formas sociales confederadas reproductivas similares en la disputa por el control de las riquezas naturales y sociales existentes. No se puede decir, entonces, con contundencia, que antes del Incario e incluso en pleno dominio incásico, y luego en las primeras décadas de la Colonia, existiera una nación aymara en el sentido general que hemos definido al principio. [...] Antes e inmediatamente después del dominio de los Incas se debe hablar de la existencia de varios «pueblos aymaras» o confederaciones de ayllus o «naciones aymaras» de carácter local y de un contenido nacional mucho más restringido al que hemos definido inicialmente, muchas veces enfrentadas entre sí (basta recordar que algunas confederaciones de ayllus apoyaron a la invasión incaica mientras que otras, por ejemplo los Charcas, se opusieron heroicamente incluso en momentos en que se iniciaba la invasión española, etcétera)» (García Linera, 2015d, pp. 217-218).

de estos saberes entre otros grupos del Tawantinsuyu. Es evidente que, a pesar de las insoslayables diferencias, la integración de los aymaras al Tawantinsuyu no se basó en el simple recurso a la violencia conquistadora, sino que se sirvió también —y fundamentalmente— de los ideales andinos compartidos por los distintos grupos étnicos en aras de consolidar una hegemonía incaica.

Precisamente esta cuestión, la de la construcción de hegemonía en el Tawantinsuyu, reviste una gran complejidad debido a las dificultades para traducir los patrones políticos andinos a las categorías acuñadas por la tradición occidental. En páginas anteriores hemos defendido que el exitoso entramado de poder incaico se fundamentó en dos principios correlativos: por un lado, en la obediencia de los *kurakas* —jefes al mando de los distintos grupos étnicos— a la autoridad inca y, por el otro, en el respeto del Estado hacia la autonomía de los *kurakas* en la organización de sus ayllus. De este funcionamiento podemos extraer un primer principio de articulación del poder en el Tawantinsuyu: el *gobierno indirecto*. La estructura política incaica se basó, pues, en un modelo de administración dual caracterizado no solamente por la no intromisión del Inca en asuntos intracomunitarios, sino también por la consolidación de los lazos entre los grupos anexados y el Estado por medio de alianzas matrimoniales entre los *kurakas* y la élite cusqueña.<sup>103</sup>

Al referirnos a la asimilación de los grupos étnicos a la unidad del Tawantinsuyu hemos hecho hincapié en las continuidades, pero quizás sería pertinente intentar pensar también en las rupturas, valiéndonos de un paralelismo conceptual. En la Sección Séptima del Tomo I de *El Capital*, Marx nos proporciona un detallado estudio del proceso de circulación del capital, analizando sus movimientos a través de las nociones de «reproducción simple» y «reproducción ampliada». Sirviéndonos de dicha distinción —pero tomándola como una analogía— podríamos decir que el Estado del Tawantinsuyu reprodujo a escala *ampliada* los mecanismos del poder propios de los ayllus que integró, en el sentido de que, si bien mantuvo gran parte de la estructura, refuncionalizó sus operaciones, añadiendo tareas nuevas y ampliando la escala de los trabajos a niveles inéditos. También sufriría decisivas modificaciones el régimen de propiedad de la tierra: la integración de los ayllus al Tawantinsuyu supuso la entrega de tierras comunales que, a partir de ese momento, comenzaron a producir ingresos para el Estado, o bien, para las actividades vinculadas al culto. A pesar estos cambios sustantivos, debe retenerse que en aquellas tierras que no fueron entregadas al Estado y siguieron perteneciendo a los ayllus, el Estado no

---

<sup>103</sup> Murra refiere esta situación en los siguientes términos: «Como un primer paso estratégico el Inka confirmaba cada grupo étnico como una unidad administrativa separada. Los *kurakas* entrevistados por los primeros observadores europeos declararon, unánimemente, que el gobierno local había sido dejado en sus manos, en todos sus aspectos. Las alianzas matrimoniales reafirmaban los lazos personales de cada señor local con su pareja real [...] A cambio, el Inka aceptaba a las hijas de la nueva alianza en su harén. De esta manera, el gobierno indirecto y los lazos con la dinastía reinante facilitaron la expansión. Si había resistencia, los rebeldes eran reubicados en zonas más seguras y alejadas; sus territorios se llenaban con moradores procedentes del centro, según el antiguo modelo andino de archipiélagos (*mitmaq* en quechua), que ahora promovía la política estatal» (Murra, 1986/2009h, pp. 60-61).

interfirió. Estas características de la integración permiten comprender el porqué de la continuidad de la organización comunitaria aun en tiempos posteriores a la integración en el Tawantinsuyu.

Si extendemos los efectos teóricos de estas manifestaciones históricas, podemos dar cuenta también del funcionamiento general de aquellas formaciones sociales que fueron estudiadas mediante la noción de modo de producción asiático. En estas circunstancias andinas, el Estado conservó —aun transformándolo— el modo de producción comunitario sin alcanzar, a pesar de las significativas variaciones, a consolidar un modo de producción superador. El quiebre histórico que supuso la conquista española, nos impide ser contundentes a la hora de sostener cualquier tesis acerca de las mutaciones productivas del Tawantinsuyu en relación con las civilizaciones andinas que lo precedieron. Sin embargo, tal vez no sea osado plantear como hipótesis que la tendencia creciente a aumentar la propiedad estatal de la tierra en detrimento de las tierras de los ayllus podría haber modificado la estructura político-económica hasta el punto de convertir al mundo andino en una peculiar formación feudal.<sup>104</sup>

Retornando a la cuestión de la consolidación hegemónica incaica, y sin perder de vista las características analizadas, cabría preguntarse: ¿cómo fue posible la consolidación de un poder estatal como el incaico mediante el sostenimiento de un gobierno indirecto en los ayllus? O, dicho de otra manera, ¿cuál fue el recurso *ideológico* que permitió legitimar la dominación incaica sobre unos grupos étnicos que eran de por sí autosuficientes? En múltiples ocasiones hemos defendido que la apelación al concepto panandino de *reciprocidad*, fue el mecanismo de integración de los grupos étnicos al Tawantinsuyu; sin embargo, merece la pena que nos detengamos a estudiar con mayor rigor la cuestión.

La reciprocidad, factor ideológico fundamental para la disposición de fuerza de trabajo en el seno de los ayllus, fue conservada durante el primer período de dominio inca, con la particularidad de que ya no se trataba de persuadir a un grupo humano unido por lazos de parentesco, sino que ahora se buscaba conquistar la voluntad de los *kurakas* a través de «ruegos» (*minka*) y «dádivas»,<sup>105</sup> disponiendo,

---

<sup>104</sup> Esto parece sugerir, entre otros, Lumbreras cuando afirma: «En toda su historia, su corta historia de emperadores, no cesaron de guerrear contra nuevos enemigos por conquistar o contra curacas de los pueblos coloniales y por supuesto, no cesaron la lucha interna, entre ellos mismos, por ese poder que según sus mitos heredaron de “su padre” el Sol. Cuando llegaron los españoles, dos hermanos decidían, por las armas, quién sería el emperador. Eso pudo conducir al fraccionamiento del extenso imperio; que, de otro lado, se habría fraccionado de todos modos, quizá constituyéndose feudos como los que de hecho poseían ya las “panacas” de los Inkas, o formándose nuevos reinos a base de ciudades como la de Pachacámac, o las de Chíncha, que se hacían crecientemente poderosas...» (Lumbreras, 1981, p. 93).

<sup>105</sup> Rostworowski narra cómo se materializaba esta reciprocidad estatal-comunitaria a través de los ruegos y dádivas del gobierno cusqueño hacia los representantes de los grupos étnicos: «Todo trabajo que deseaba realizar Yupanqui, lo tenía que solicitar y “rogar” a los señores vecinos. Tenía primero que convocarlos a venir al Cusco, agasajarlos con regalos, comidas, y días enteros transcurrían en regocijos; sólo después podía el Inca formular su “ruego” y pedir la colaboración de los curacas para proporcionar la fuerza de trabajo para emprender tal o cual obra. Si el Inca deseaba agradar y congraciarse con sus vecinos

en caso de que las negociaciones no llegaran a buen puerto, de un aparato militar y administrativo que respaldaba los intereses del Estado incaico. Tenemos un primer momento —el de la formación del Estado incaico— donde la correlación de fuerzas, si bien eran favorables al grupo inca, no estaban aún desequilibradas con relación a la de los grupos étnicos y, en consecuencia, se requería de la aquiescencia de los *kurakas* locales para disponer de mano de obra suficiente para llevar a cabo las obras de infraestructura y los trabajos agrícolas en las tierras estatales. En este primer período, podríamos hablar de la existencia de una *red de reciprocidades* como fundamento del poder de los incas sobre el resto de los grupos integrantes del Tawantinsuyu.<sup>106</sup> Es precisamente esta estructura reticular la que condujo a Wachtel a afirmar que el Estado inca no era sino «la cima de esta estructura inmensa de unidades interconectadas» (1990, p. 177).

En el período de apogeo Inca —época que prácticamente coincide con la llegada de las huestes conquistadoras— la red de reciprocidades estaba siendo sometida a transformaciones considerables. El mantenimiento del protocolo de la reciprocidad se fue convirtiendo progresivamente en un estorbo para la élite cusqueña, no sólo por la impresionante extensión territorial y el número creciente de grupos étnicos incorporados, sino también porque la dinámica de ruegos, dádivas y festividades tendía a dilatar la ejecución de las obras necesarias para un Estado planificador y dirigista que estaba apostando decididamente por el desarrollo de las infraestructuras. Así, la estructura reticular de poder apoyada en la reciprocidad y en el mando indirecto, fue cediendo paso a un nuevo funcionamiento del poder a la que podríamos denominar como «generosidad institucionalizada». Lo que antes aparecía como un intercambio proporcional entre iguales,<sup>107</sup> ahora se presentaba como acto dadivoso de un poder que, en su devenir Estado, ya no se dejaba equiparar con los poderes locales. O dicho en otros términos, lo que en los albores del Tawantinsuyu parecía ser la lógica inmanente y horizontal del intercambio recíproco extendido más allá de los confines de los ayllus, con la consolidación del Estado inca se sublima y deviene generosidad institucionalizada. En definitiva, ya no un intercambio entre iguales, sino una dádiva con un claro sentido verticalista.

---

debía forzosamente mostrarse “generoso” con ellos, darles mujeres, ropa, objetos suntuarios, coca, entre otros. En esta situación, los Incas estaban obligados a poseer una cantidad apreciable de regalos; dicho en otras palabras era esencial tener un monto de bienes en excedente y disponible que fuese un elemento de obsequio, a cambio del cual recibirían la fuerza de trabajo indispensable» (Rostworowski, 1999, pp. 70-71).

<sup>106</sup> Tomamos la noción de «red de reciprocidades» de John Murra, aunque le otorgamos unas connotaciones que, si bien se desprenden de muchos de sus trabajos, no le fueron concedidas por el autor. Así, Murra se referirá a esta noción de «red de reciprocidades» en los siguientes términos: «El concepto básico que regía los intercambios recíprocos de energía dentro de la comunidad era el tiempo, los días o años de trabajo adeudados a personas, a unidades domésticas, a la comunidad, a los señores y, eventualmente, al Estado. Más allá de la *red de reciprocidades* [el destacado es nuestro], cada unidad doméstica era considerada autosuficiente y, de hecho, tenía el acceso suficiente a los bienes de capital de la sociedad para que tal autosuficiencia fuera real» (1986/2009h, p. 48)

<sup>107</sup> No queremos decir con esto que existiera una equivalencia perfecta de fuerzas entre los jefes locales y los representantes estatales, sino que el ritual de reciprocidad sólo podía tener lugar apoyándose en el *supuesto* del intercambio proporcional entre iguales.

La afirmación de esta nueva matriz de poder, la generosidad institucionalizada, no supuso, sin embargo, la anulación de la red de reciprocidades como mecanismo de intercambio entre el Estado y los ayllus, sino más bien su subsunción y resignificación en sintonía con la nueva realidad. Como bien señalara García Linera, una generosidad así estratificada fue responsable de un doble proceso de jerarquización social:

Por una parte, institucionaliza en una élite el control y la relación de poder social, que no es otra cosa que la capacidad de gestión de la circulación de las riquezas sociales, comenzando por el plusproducto laboral y terminando en la capacidad procreativa de las mujeres; por otro, sustentándose en los compromisos que la entrega de medios de vida engendra en quien los recibe, el ciclo de entregas de plustrabajo a los representantes del poder comunal (o intracomunal) queda representado de manera ilusoria socialmente, como prolongación condensada del proceso de ciclos de adelantos y restituciones del PTI [Proceso de Trabajo Inmediato] familiar; pero queda representado de una manera tal, que se halla encubierto el hecho de que los “adelantos” que reciben las familias productoras de parte de la autoridad no son el producto del dador (la autoridad) sino la simple devolución del propio producto del productor (García Linera, 2015d, p. 332).

Recuperando la distinción althusseriana (2003) entre «aparato represivo» y «aparatos ideológicos» de Estado, nos gustaría defender la tesis de que, para el caso del Tawantinsuyu, lo que se amplió en una escala nunca antes vista fue el aparato represivo del Estado y no tanto así los aparatos ideológicos que, en lo sustancial, no sustituyeron a los de los ayllus.<sup>108</sup> Garcilaso de la Vega dio firme testimonio de ello al defender que uno de los rasgos ideológicos sobresalientes del dominio inca consistió en su capacidad de persuadir a los grupos sometidos de que tras la conquista gozarían de protección, en lo que tantas veces ha sido referido como la «*pax incaica*».<sup>109</sup> La generosidad institucionalizada tuvo que responder, pues, a esta nueva etapa histórica del mundo andino, caracterizada por el despliegue progresivo de una

---

<sup>108</sup> En este sentido, estamos de acuerdo con Rostworowski cuando afirma: «El Estado inca no creó sentimientos de unión entre las macroetnias, ni llegó a integrar a la población del Tahuantinsuyu debido a que persistió el arraigo local, y prevaleció una conciencia regionalista. Los ayllus se cohesionaban en torno a sus propias huacas, a sus señores, con ellos se identificaban los hombres del común y no con los grandes, lejanos y temibles soberanos» (1999, p. 256)

<sup>109</sup> En sus *Comentarios reales de los Incas* [1608], Garcilaso defendió que los incas optaron, siempre que fue posible, por la vía de la «paz y la amistad» a la hora de anexar a un nuevo grupo étnico. Esta vía pacífica no sólo era un mecanismo de conquista, sino una garantía posterior para los pueblos colonizados: allí donde los grupos étnicos pequeños se hallaban continuamente a merced de otros con mayor potencial bélico, la incorporación al Tawantinsuyu les garantizaba la paz y la tranquilidad necesarias para el funcionamiento *normal* de la producción y las costumbres locales. Tómese, por ejemplo, este pasaje donde Garcilaso da cuenta del *modus operandi* de los incas en la conquista de la provincia de Huactachucu: «Al Inca le era necesario conquistar primero aquella provincia Huactachucu para pasar a la Chachapuya; y así mandó enderezar su ejército a ella. Los naturales se pusieron en defensa, atrevidos en la mucha aspereza de su tierra y aun confiados de la victoria, porque les parecía inexpugnable. Con esta confianza salieron a defender los pasos, donde hubo grandes recuentros y muchas muertes de ambas partes. Lo cual visto por el Inca y por su Consejo, les pareció que si la guerra se llevaba a fuego y sangre, sería con mucho daño de los suyos y total destrucción de los enemigos. Por lo cual, habiendo ganado algunos pasos fuertes, les envió a requerir con la paz y amistad, como lo habían de costumbre los Incas; díjoles que mirasen que más andaba el Inca por hacerles bien (como lo habían hecho sus pasados con todos los demás indios que habían reducido a su Imperio) que no por señorearlos ni por el provecho que de ellos podía esperar. Advirtiesen que no les quitaban nada de sus tierras y posesiones, antes se las aumentaban con nuevas acequias y otros beneficios; y que a los curacas los dejaban con el mismo señorío que antes se tenían, que no querían más de que adorasen al Sol y quitasen las inhumanidades que tuviesen» (Garcilaso, 1991, Libro VIII, Cap. I, p. 152).

trascendentalización del poder que, si bien no se consumó íntegramente, tuvo implicaciones verificables en la vida social y económica de la población.

A nuestro entender, es en las continuidades y rupturas sufridas por la organización de las prestaciones laborales, donde se materializaban de manera más evidente las consecuencias de esta transición desde una lógica comunitaria hacia una lógica estatal que recién estaba naciendo.

#### **5.4. Entre *mitimaes* y *yanas*: la dualidad de la fuerza de trabajo en un modo de producción en transición**

En los Andes la posesión de tierras significó simultáneamente acceso a fuerza de trabajo y, más aún, puede afirmarse que el elemento decisivo para la cuantificación del poder de los jefes étnicos no se vinculaba tanto con la extensión de los territorios bajo su jurisdicción como con la disposición de hombres y mujeres para las distintas labores comunales y estatales. Partiendo de la afirmación de Althusser de que la condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no radica solamente en la reproducción de una cualificación, sino también —y fundamentalmente— en «la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante» (Althusser, 2003, p. 15), podemos señalar que, en el caso específico del Tawantinsuyu esa ideología dominante se ordenó a partir de las nociones panandinas de reciprocidad y complementariedad. Así, el Estado dispuso de la fuerza de trabajo de los ayllus gracias al funcionamiento eficaz de una estructura reticular de poder que se consolidaba a partir de unos pactos de reciprocidad con los *kurakas* locales que garantizaban la continuidad de los lazos comunitarios, pero que, al mismo tiempo, permitían una penetración oblicua de los intereses estatales en el seno de los ayllus.

La categoría que englobaba a la fuerza de trabajo en el mundo andino es la de *hatun runa* («hombres grandes», en su traducción castellana aproximada), que comprendía a la mayor parte de la población y que, teniendo en cuenta que nos estamos refiriendo a una economía de base agraria, podríamos identificarla con el campesinado. Con la emergencia del Estado y el aumento de las dificultades para gestionar la fuerza laboral de una población en aumento, los incas crearon un sistema decimal para la división de la población, siguiendo una estratificación conforme al ciclo biológico y contabilizada a través del mecanismo del *kipu*.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Sobre el sistema y funcionalidades de los *kipus*, reproducimos extensamente la explicación de Martin Lienhard: «Los *kipu* son unos artefactos confeccionados a partir de una serie más o menos larga de hilos de color que se anudan verticalmente en una cinta horizontal. En cada uno de los hilos verticales paralelos se pueden “inscribir”, por un sistema de nudos, uno o varios signos numéricos. Si la posición del hilo en el eje horizontal, quizás junto con el color, indicaba la categoría a la cual se refería el número inscrito, la posición del signo en el eje vertical denotaba una sucesión temporal. [...] La lectura del *kipu* supone la

Sin lugar a duda, la institucionalización del matrimonio fue uno de los mecanismos consagrados al control de la población, pasando de ser —como señala Murra (1975/2009f)— «un rito de transición personal y, a lo más, un lazo étnico», al «símbolo del nuevo estatus del “contribuyente”». Por la vía de los lazos matrimoniales los individuos alcanzaban su condición de *hatun runa*, esto es, fuerza de trabajo a disposición del *kuraka* local y del Estado. Es importante resaltar que la organización estatal de los matrimonios de aquellos jóvenes no casados, no fue una imposición onerosa o «despótica», sino la vía oficial para la adquisición de un nuevo *status* social y político para la pareja en el interior del ayllu y, fundamentalmente, para la recepción de tierras que garantizarían la autosuficiencia de esta nueva unidad familiar.<sup>111</sup>

Anteriormente hemos señalado que, con la consolidación del Estado incaico, o lo que es lo mismo, con la creciente asimetría entre el poder estatal y el poder de los ayllus, la red de reciprocidades como esquema horizontal de poder se fue desplazando hacia un esquema vertical que, si bien no canceló la dimensión ideológica de la reciprocidad, la resignificó dando lugar a una generosidad institucionalizada. Tal vez en ningún otro ámbito como en el de las continuidades y rupturas en las relaciones de producción, pueda percibirse el carácter transicional del Tawantinsuyu. La *continuidad* estaría marcada por la integración de la *mit'a* —reguladora de la fuerza de trabajo en el seno de los ayllus— a la lógica estatal; la *ruptura*, por la emergencia y desarrollo creciente de la figura de los *yanas*.

Estudiemos, en primer lugar, el funcionamiento de la *mit'a*. La *mit'a* era un concepto andino equivalente a una modalidad de prestación de servicios por turnos y comportaba, más allá de una división laboral estructurada de forma no cualitativa, una matriz ideológica que ordenaba cíclicamente trabajos de muy distinto signo. Según Rostworowski:

---

percepción simultánea de un signo numérico, de su posición en los ejes horizontal y vertical, y de un color, operación facilitada por la ayuda mutua que se prestan el tacto (nudos) y la vista (color, posición). Cada signo “compuesto” responde por lo menos a tres preguntas: ¿cuántas unidades (decenas, etc.) de qué categoría en qué momento de la sucesión temporal? Una lectura corrida del *kipu* se puede realizar, teóricamente, en dos direcciones: horizontal o vertical. En el primer caso, el lector percibe cuántas unidades de cada categoría [existen, hacen o sufren algo] en el momento elegido; en el segundo, el lector puede evaluar la evolución cuantitativa, por etapas, de la categoría que le interesa. El sistema del *kipu*, como se desprende de estas observaciones, permitía dos usos relativamente distintos. Por un lado, servía para almacenar datos útiles para el gobierno y la administración del estado. Por otro lado, los datos inscritos en sus nudos facilitaban la producción o la reproducción de un discurso histórico. En la medida en que los visitantes, jueces y otros funcionarios solicitaban a los testigos indígenas una información de tipo administrativo (demografía, tributos, etc.) o histórico, éstos [...], se servían —cuando podían— de sus *kipu* para satisfacerlos. Por otro lado, el uso del *kipu* explica sin duda, en algunos testimonios, el “movimiento” eminentemente estadístico del discurso» (Lienhard, 1992, pp. 153-154).

<sup>111</sup> Rostworowski ha descrito este reparto de tierras y destacado el carácter relativo de la unidad de medida conforme a la cual se materializaban dichas entregas: «El nuevo hogar que definimos como unidad doméstica recibía un *tupu* de tierras para su subsistencia. El *tupu* se fijaba como el lote de tierra necesario para el mantenimiento de una pareja sola, e iba en aumento según los hijos que tenía. Fue una medida de distancia y también de área. Su particularidad consiste en que era una medida relativa, es decir que se tomaba en consideración no sólo la calidad del suelo, sino el tiempo de descanso necesario. Esto significó que el llamado *tupu* entregado a la pareja contemplaba esas situaciones y podía variar en su dimensión» (Rostworowski, 1999, p. 241)

Esta forma andina de prestación de servicios se realizaba a diversos niveles en un mismo ayllu: para las faenas comunales, para labrar las tierras del *kuraka* y de la huaca del lugar, pero también en ayuda del jefe de la macroetnia. Durante la hegemonía inca las tierras del Estado y las del Sol se trabajaban por medio de la *mita* y de la *minka*, en son festivo, con música, cantos y comidas a expensas del beneficiario, lo que aligeraba las faenas (1999, pp. 259-260).

Gracias a las informaciones recogidas por los cronistas españoles, sabemos que la fuente principal de ingresos del Estado incaico procedía, precisamente, de la *mit'a* obtenida gracias a los pactos de auxilio recíproco entre Estado y ayllus.<sup>112</sup> Por tanto —como hemos afirmado en otro lugar—, no un tributo en especie o dinero, sino la prestación laboral organizada en torno a ceremoniales simbólico-materiales, conformó la riqueza material del Tawantinsuyu. El pastoreo de camélidos, el tejido de prendas y telares, la recolección de productos crudos, la defensa militar, la construcción de andenería y sementaras, entre otras labores, estaban reguladas de acuerdo con el modelo de la *mit'a* y lo seguiría estando, en buena medida, durante el período colonial.

*Mitimae* (también conocidos como *mitmaq* o *mitmaquna*) era la denominación que recibían los grupos enviados, junto con sus familias, a ocupar y trabajar en un piso ecológico separado del núcleo siguiendo el carácter rotativo de la *mit'a*. Como hemos visto anteriormente, este traslado no suponía la pérdida de los derechos de estos colonos en sus núcleos principales, ya que a través de los lazos de parentesco se mantenían ligados a sus ayllus. A pesar de la continuidad de este sistema de prestaciones laborales, la integración de los ayllus al Estado trajo consigo algunas modificaciones considerables, entre las cuales cabe destacar el aumento de las distancias entre islas periféricas y núcleo que, como consecuencia, provocó el debilitamiento efectivo de los vínculos entre los pobladores de dichas islas y su comunidad de origen.<sup>113</sup> Aun admitiendo que *de iure* los *mitimae*s no perdieron sus derechos

---

<sup>112</sup> El padre Bernabé Cobo, cronista perteneciente a la Compañía de Jesús, supo hacer notar en su *Historia del Nuevo Mundo*, que la fuente principal de riquezas de la élite cusqueña era la disposición de hombres para el trabajo: «Las riquezas destes reyes bárbaros eran tan inmensas, que no se puede fácilmente decir; jamás se vieron alcanzados de caudal ni les desveló el cuidado de buscar medios para remediar su necesidad, porque nunca la tuvieron, sino tanto descanso y abundancia de todo, que más cuidaban en cómo despendían lo que de sus crecidas rentas les sobraba, que en buscar nuevos modos para allegar y guardar tesoros. Porque, cuanto trabajaban y adquirían sus vasallos estaba a su voluntad y disposición, y todas las cosas de precio y valor que sus estados llevaban, como oro, plata, piedras preciosas, maderas ricas, ropas, ganados todo lo demás, al cabo venían a parar en ellos y en su nombre se beneficiaban y cogían; en suma, *toda su riqueza consistía en la multitud de vasallos que tenían* [el resaltado es nuestro], que no de otra suerte que si fueran esclavos andaban siempre ocupados y atentos a su servicio, sin otra paga o salario más que el sustento mientras entendían en lo que en pro y utilidad suya les mandaban» (Cobo, 1964, II, p. 140).

<sup>113</sup> Waldemar Espinoza Soriano, en su estudio de caso sobre una colonia de mitimae múltiples en el valle de Aucapana durante el período incaico, que lleva por título *El trabajo de los yanayacos en las tierras del Inca*, ha intentado mostrar la existencia de dos modalidades de mitimae, siendo una de estas modalidades efectivamente despojada de sus tierras e incluso de su hábitat originario: «en el Pachachaca había dos clases de mitmas: 1) los enclaves socio-económicos para el control ecológico de tierras cálidas donde se sembraba y recogía productos de clima caliente para enviarlos a tierras de clima frío. En tal condición estaban los mitmas haquirasyanahuaras y los aimaras de Cotarma. Y 2) los mitmas adscritos al Pachachaca, los que habían perdido toda clase de vínculos con sus curacazgos de origen, estaban constituidos por la mayoría de las colonias extranjeras. Fueron los mitmas naturalizados, es decir, los auténticos mitmas. ¿Por qué motivos existieron dos modalidades, recibiendo cada cual distinto trato? Porque los segundos estaban adscritos para producir rentas al Estado y no alimentos para sus paisanos como los primeros. Quien mandó organizar y estructurar estas colonias de mitmas múltiples en el valle del Pachachaca fue Túpac

originarios, *de facto* estos se vieron muy rebajados. En otro lugar hemos referido que la integración del archipiélago vertical en el Tawantinsuyu trajo aparejada su *desnaturalización*; ahora puede agregarse que esta desnaturalización tuvo como precondition la reconfiguración de la *mit'a*, o mejor, la ampliación de sus fines más allá de la original persecución de la complementariedad ecológica a partir de los diversos geosistemas.

En síntesis, los *mitimaes* representan, a pesar de las nuevas connotaciones adquiridas, la continuidad ideológico-estructural del ayllu en el interior del Estado inca. Dicha continuidad será fundamental cuando analicemos las transformaciones del mundo andino durante el período colonial, puesto que no es desatinado afirmar que lo descabezado en este tiempo fue la estructura estatal incaica, mas no así las estructuras y el funcionamiento de unos ayllus que, subsumidos y refuncionalizados, sirvieron como célula productiva al poder virreinal.

Hasta aquí hemos dirigido nuestra atención al elemento que da continuidad a las relaciones de producción del ayllu en el Estado inca, la *mit'a*. Es momento de detenerse a examinar la ruptura que supuso la introducción de los *yanas* frente al modelo tradicional andino de prestaciones. El paulatino debilitamiento de la reciprocidad coincidió con la incorporación de un nuevo modelo laboral consistente en extraer gente del seno de los ayllus y reunirlos en *islas* de trabajo especializado. A diferencia de lo que ocurría con los *mitimaes*, en el caso de los *yanas* se optó por quebrar la pertenencia a sus comunidades de origen, exonerando al Estado de las tradicionales formalidades de los ruegos y requerimientos con los jefes locales. Es importante anotar que la categoría *yana*, encontraba su contrapartida femenina en la categoría *mamacona* que, como informa Rostworowski, eran «muchachas sacadas de sus lugares de origen para llenar los *aclla huasi* o “Casa de las Escogidas”», con el fin de fabricar textiles, preparar bebidas para los ritos y cumplir con la reciprocidad cuando «se necesitaba de esposas para los señores con quienes el soberano deseaba congraciarse» (Rostworowski, 1999, p. 249). Es precisamente este desligazón comunal de los *yana* y las *mamaconas* lo que condujo al cronista Cieza de León a emparentarlos con la idea de «criado perpetuo» (2005, p. 339).

De lo dicho hasta aquí, puede extraerse fácilmente una importante conclusión: el nuevo status laboral de los *yanas* y *mamaconas*, caracterizado por su *perpetuidad*, contradice por completo la tradicional *rotatividad* de los trabajos a los que la *mit'a* daba continuidad. Es, por tanto, lícito afirmar que *yanas* y *mamaconas* fueron los primeros trabajadores eminentemente estatales del mundo andino y dos aplicaciones concretas del modelo *yana* parecen corroborarlo: en primer lugar, la sustitución del esquema de la *mit'a* por el esquema *yana* para la conformación del ejército estatal, sustitución que dio

---

Inca Yupanqui, el segundo emperador del Tahuantinsuyu, pero el que las perfeccionó y engrandeció fue Huayna Cápac, el tercer emperador» (Espinoza Soriano, 1981, p. 310).

lugar a un ejército fijo compuesto por la etnia aymara de los *charka* (localizados en la actual Bolivia), quienes, en contrapartida, fueron exonerados de las prestaciones rotativas (Murra, 1986/2009h, p. 64); en segundo lugar, el nombramiento de *kurakas yanas* como un mecanismo de reemplazo de jefes étnicos rebeldes o poco fiables que permitió al Inca aferrar las lealtades de los ayllus bajo la amenaza siempre latente de una intervención estatal.<sup>114</sup>

Los *yanas*, demasiadas veces emparentados con la figura del esclavo, deben ser repensados a la luz de las categorías andinas que hemos intentado presentar. En este punto coincidimos plenamente con la afirmación de Bagú de que, tanto en estas sociedades como en las mesoamericanas, «esclavos y siervos, si existieron, fueron más accidentes que instituciones» (1949, p. 17). Sin duda, el nuevo estatuto del  *yana*  supuso una seria amenaza a la reciprocidad ayllu-Estado y, como consecuencia de ello, tendió a quebrar el sentido de pertenencia de los trabajadores y trabajadoras que fueron desplazados a cientos de kilómetros de sus comunidades de origen. La extinción del sentimiento de pertenencia de estos colonos y la ruptura ideológica de los lazos de parentesco como mecanismo de reproducción social serían los factores responsables de abrir una grieta política entre el Tawantinsuyu y las formas tradicionales de poder en el mundo andino.<sup>115</sup>

Para culminar, quisiéramos señalar que la reordenación administrativa y la refuncionalización de las relaciones de producción tradicionales andinas por parte del Estado inca es, probablemente, el índice donde habría que buscar la emergencia de algo que podríamos intentar pensar bajo el rótulo de «gubernamentalidad andina». Desarrollar esta noción de gubernamentalidad andina nos llevaría demasiado lejos y hacia regiones que exceden los límites de este trabajo. Entendemos, no obstante, que dicha noción de  *gubernamentalidad*  —que tomamos de los cursos de Michel Foucault (2007) en el Collège de France y que llevan por título  *Nacimiento de la biopolítica* — podría ser de gran utilidad para

---

<sup>114</sup> Espinoza Soriano ha destacado la importancia de la figura del  *tutricut* , algo así como un «gobernador del inca», en los siguientes términos: «El  *tutricut*  procedía de la clase dirigente del Cuzco. Era, por eso, la autoridad suprema en el reino Quichua y en la provincia de Chinchaysuyu, investido de amplios poderes. Todos los  *tutricuts* , salvo casos excepcionales, fueron reclutados entre la aristocracia y sector dominante cuzqueño, etnia que gobernaba por derecho de conquista y porque había dirigido el renacimiento del último Imperio Andino. Hubo, pues, tres funcionarios que obligaban a los  *mitmas*  a cumplir sus tareas y mitas, que eran, de superior a inferior: [ *El Inca, el Tutricut, el Curaca Principal, el Curaca de Ayllu, los Camayos, los Purijs o Jefes de Grupos Domésticos, según la figura del texto* ]. Ellos administraban y mantenían el orden. Tenían prerrogativas y obligaciones, cada cual dentro de su status, clase y sector, hacia las unidades y grupos domésticos de las quince colonias de  *mitmas* . [...] Eran autoridades con jefatura política y administrativa, por cuanto cada ayllu tenía su jefe o curaca, y toda la colonia múltiple otro curaca o jefe de las quince colonias, sobre quien mandaba el  *tutricut* . Gracias a esa estructura había coordinación de la unidad para el trabajo agrario en las tierras estatales y para las fiestas. Es difícil conocer todos los pormenores en que actuaba el grupo como una sola unidad, apenas deducimos dos: 1) frente a la nación quichua y 2) cuando trabajaban las propiedades del gobierno» (Espinoza Soriano, 1981, pp. 316-317).

<sup>115</sup> Cuando hablamos de «ruptura ideológica» no nos estamos refiriendo exclusivamente a la quiebra de un imaginario, sino también —y muy especialmente— al fin de unas prácticas materiales. Si aceptamos la afirmación de Murra, de que «la pertenencia en la ideología andina [...] estaba estrechamente relacionada con la agricultura y al papel que ésta desempeñaba en la supervivencia» (1961/2009g, p. 393), la desnaturalización del modelo del archipiélago vertical, así como la ruptura de los lazos de parentesco y reciprocidad, abren una grieta ideológica de cuyas consecuencias históricas, atrofiadas por la conquista, no podemos trazar más que hipótesis.

abordar el problema del Estado incaico desde una perspectiva no esencialista y, en consecuencia, ajena a la tendencia europeizante de adscribir el modelo andino —cuyo punto más alto es el Tawantinsuyu— a la noción anatópica de *imperio*.<sup>116</sup> No hay que olvidar que la voz «Tawantinsuyu» («cuatro regiones unidas entre sí») no hace sino expresar el deseo indígena de una unidad compuesta de partes, esto es, un cuerpo de cuerpos que expresa la tensión de un acuerdo asentado en las lógicas diferenciales de la comunidad y el Estado, acuerdo que vertiginosamente pende del hilo que une —y a la vez separa— la reciprocidad de la generosidad institucional.

### 5.5. Notas para una ontología política andina

En los apartados anteriores hemos intentado mostrar cómo las estructuras políticas, sociales, culturales y económicas del mundo tradicional andino fueron incorporadas en una emergente unidad estatal: el Tawantinsuyu. Podríamos decir que la organicidad de dicha asimilación dependió, en buena medida, de la capacidad del Estado incaico no sólo de reflejar en su estructura los elementos integrados, sino también de su habilidad para refractar los significados sin que el índice de tal refracción fuera tan exacerbado que se dejara interpretar como una ruptura de paradigma por los grupos étnicos subsumidos. Aceptando del axioma que debemos a Carl Schmitt, aquel que reza que «el concepto del Estado supone el de lo político» y que en sí mismo un Estado no es sino «un determinado modo de estar de un pueblo» (2009, p. 49), querríamos aproximarnos a esta dimensión de «lo político» en el mundo andino, que antecede y configura «lo estatal».

A nuestro entender, la instancia de lo político en el mundo andino ha de ser pensada como el nudo en torno al cual se articulan la dimensión productiva, lo ritual-ceremonioso y el liderazgo legítimo. Es por esta razón que, si bien un abordaje detallado de la religión en los Andes escapa por completo a las posibilidades de nuestra investigación, entendemos necesario esbozar algunas notas mínimas sobre

---

<sup>116</sup> En este capítulo hemos intentado mostrar con datos históricos cómo a partir del vasto mosaico de ayllus preincaico habría emergido un Estado. En todo momento, partimos de una noción de *Estado* como la sedimentación resultante de una serie de movimientos estatizantes cuyo *a quo* ha sido olvidado. Estamos de acuerdo, pues, con la pertinencia de un análisis del Estado realizado a partir de un énfasis metodológico en las prácticas de gubernamentalidad, tal y como defendiera Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica*: «El Estado no tiene esencia. El Estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. En síntesis, el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en cuanto carece de sentimientos, buenos o malos, sino que no las tiene en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples. [...] Se trata de ponerse afuera y examinar el problema del Estado, investigar el problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad» (Foucault, 2007, p. 96).

la ontología política que soportó la reproducción social. Dicha tarea sería irrealizable sin presentar algunos rasgos centrales de la religiosidad andina.

### Materialismo e Inmanencia

En el ensayo titulado *El factor religioso* —incluido entre los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928]— Mariátegui se proponía la ardua tarea de mostrar la evolución religiosa en el Perú de acuerdo con los tres grandes períodos de su historia: el Tawantinsuyu, la Colonia y la República. No reproduciremos íntegramente el análisis efectuado por el Amauta, simplemente nos limitaremos a extraer algunas de sus afirmaciones más destacadas sobre la religión incaica.

Atendamos a los siguientes asertos: «los rasgos fundamentales de la religión incaica son su colectivismo teocrático y su materialismo» (Mariátegui, 2010, II, pp. 176-177). O esta otra, que encontramos líneas más adelante: «la religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica [...] El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social» (Ibid., p. 177). Con la contundencia habitual de sus afirmaciones —rasgo que fue indudablemente uno de los más notables de su estilo— Mariátegui expresa un principio fundamental: el carácter *inmanente* de la ontología andina. Religión y política, Estado e iglesia no eran sino dos *modos* de la misma sustancia y su separación no puede ser real sino analítica. De este carácter inmanente de la religión andina, carácter tan marcado que lleva a Mariátegui a defender que en el Incaico «la religión era el Estado» (Ibid., p. 181), se desprende la causa del colapso simultáneo de religión y Estado:

Identificada con el régimen social y político, la religión incaica no pudo sobrevivir al Estado incaico. Tenía fines temporales más que fines espirituales. Se preocupaba del reino de la tierra antes que del reino del cielo. Constituía una disciplina social más que una disciplina individual. *El mismo golpe hirió de muerte la teocracia y la teogonía*. Lo que tenía que subsistir de esta religión, en el alma indígena, había de ser, no una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta [el destacado es nuestro] (Ibid., pp. 177-178).

El carácter agrícola de la religión andina ha sido corroborado por numerosos autores que se han dedicado a comprender el fenómeno. John Murra, en su ensayo dedicado a la figura de *Guaman Poma de Ayala*, ahonda en este rasgo relatando que «mientras que la iglesia estatal se preocupaba en forma especial por el maíz, los adoratorios y deidades locales compartían con sus feligreses su preocupación por los cultivos de tubérculos de primera necesidad» (1961/2009g, p. 399). Es importante señalar que esta cosmovisión religiosa, íntimamente vinculada con los ciclos de la producción, no configura un suplemento metafísico del proceso laboral, sino su marco conceptual y su dimensión simbólica. En este

sentido, lo que Van Kessel afirma para los aymaras es aplicable para la totalidad de las civilizaciones andinas:

La cosmovisión del Aymara expresada en su mitología, su religión y su ética, es la que da el sentido profundo al quehacer económico, un sentido que va más allá de los valores económicos y que alcanza el nivel de los valores afectivos, humanos y religiosos. Esta valorización es la que da, en última instancia, sentido y relevancia a su tecnología y a su trabajo técnico. Esta cosmovisión define y sanciona también el modo particular en que el hombre aymara se relaciona con su medio natural, la clave ideológica de su tecnología y su ética de trabajo (Van Kessel, 2003, pp. 11-12)

De este vínculo indisoluble entre cosmovisión religiosa, ritual productivo y dimensión tecnológica, Van Kessel extraerá la conclusión de que la tecnología andina fue una «tecnología religiosa», lo que implica que, además de ser un modo técnicamente adecuado y eficiente, «expresa el sentido religioso» que el trabajo tiene para sus ejecutores. Es precisamente esta dualidad de la tecnología andina, la inescindibilidad de la dimensión religiosa y la dimensión técnica, lo que el proceso colonial no supo conservar, echando por tierra los indiscutibles avances alcanzados por las sociedades autóctonas en la domesticación de un espacio tan hostil como el de los Andes.

En resumen, podemos sostener que una primera característica de esta ontología andina es la *inmanencia*, producto del sentido profundamente agrícola y materialista de la religiosidad entre los pueblos precolombinos.

### Animismo y Eterno retorno

En un sugerente trabajo, que lleva por título *Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino*, el historiador Gil García, defiende que «si tuviéramos que definir con una palabra la religión andina lo haríamos, sin duda alguna, desde el animismo» (Gil García, 2002, p. 65). No acometeremos aquí una indagación exhaustiva sobre los rasgos que definen a una religión como animista; nos contentaremos con presentar, a partir del referido trabajo de Gil García, algunos rasgos peculiares de la religiosidad indígena que nos permiten emparentarla con el animismo.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Resulta tentador abrir un debate, imposible de desarrollar en estas páginas, acerca del estatuto pre-religioso del animismo y, al mismo tiempo, su condición de «sistema de pensamiento» y, más aún, de «teoría psicológica», tal y como defendiera Freud en *Tótem y Tabú*: «El animismo es un sistema de pensamiento; no sólo proporciona la explicación de un fenómeno singular, sino que permite concebir la totalidad del universo como una trabazón única, a partir de un solo punto. Si hemos de seguir a los autores, la humanidad ha producido tres de estos sistemas de pensamiento, tres grandes cosmovisiones en el curso de las épocas: la animista (mitológica), la religiosa y la científica. Entre ellas, la creada primero, la del animismo, fue acaso la más rica en consecuencias y la más exhaustiva, pues explicaba acabadamente la esencia del universo. Ahora bien, esta primera cosmovisión de la humanidad es una teoría psicológica. [...] Y teniendo en cuenta esa secuencia de estadios constituida por las tres cosmovisiones, se afirma que el animismo no es todavía una religión, pero contiene las condiciones previas desde las

El culto tradicional andino a los antepasados nos revela una serie de elementos que, a ojos de un espectador de nuestro siglo XXI, podrían resultar de lo más sorprendentes. Sin embargo, y a pesar de que no proponemos replicar estos rituales en nuestros días, se hallan perfectamente articulados con la cosmovisión andina anteriormente descrita. Tal vez, uno de los aspectos más llamativos de este culto a los antepasados deba hallarse en la creencia en la resurrección *corpórea* de los muertos, tal y como expresó el cronista Hernando de Santillán al defender que los incas:

[...] creían también que los muertos han de resucitar con sus cuerpos y volver a poseer lo que dejaron, y por eso lo mandaban echar consigo en los huesos, y les ponían a los muertos todo lo mejor que tenían, porque creían que como salían de acá así habían de parescer sus ánimas allá donde iban (Santillán, 1968, citado en Gil García, 2002, p. 66).

La creencia en el carácter corpóreo de la resurrección, y los rituales en torno a los restos mortuorios nos permiten emparentar *inmanencia* y *animismo* en una relación que elimina la significación de la muerte como tránsito a un más allá. Los individuos fallecidos, así como los *mitimaes* que se alejaban del núcleo — y que en ocasiones no regresaban nunca—, seguían formando parte del ayllu a través de los rituales funerarios que se ejecutaban para garantizar la continuidad y permanencia de los ausentes. Los ritos funerarios, pues, se presentaban como el «fenómeno sociocultural encargado de ratificar el arraigo de la sociedad en la continuidad del Tiempo. Refuerzan además los comportamientos prescritos y justifican la existencia del grupo a fin de mantenerlo y reforzarlo» (Gil García, 2002, p. 59).

Podríamos decir, en efecto, que el ayllu se configura como la suma de los individuos vivos, los antepasados y los que están por venir. A los antepasados les corresponde la protección de la comunidad y a los vivos garantizar la perennidad de esta a través de los rituales funerarios, gracias a los cuales se vertebran con el ayer; al mismo tiempo, a través de una reproducción social y económica respetuosa con el ecosistema del que se sienten parte, se proyectan y enlazan con el futuro. Si aceptamos esta interpretación, habremos de aceptar también el estrecho vínculo que se establece entre lo sagrado, lo político y lo económico, «de tal manera que la prosperidad del ayllu dependerá del correcto cuidado de sus muertos». El culto a los antepasados aparece entonces como «una fuerza conservadora que ata al individuo al curaca, a los territorios del ayllu, a los parientes, a sus tierras y a las prestaciones de reciprocidad (*ayni*) y redistribución (*minga*) tradicionales» (Ibid., p. 64). Vinculando el culto a los antepasados con el concepto estudiado de la *mit'a*, volvemos a encontrarnos con el carácter cíclico de todos los procesos, hasta el punto de poder afirmar —siguiendo la sugerencia de Rostworowski

---

cuales se edificaron más tarde las religiones. Además, es llamativo que el mito descansa sobre premisas animistas; los detalles del nexo entre mito y animismo permanecen inexplicados, empero, en sus puntos esenciales» (Freud, 2012a, p. 81).

(1999)— la presencia de la noción filosófica de eterno retorno en el mundo andino.<sup>118</sup> Lo que siempre retorna en el mundo andino es lo que siempre fue pensado y vivido como un lazo inquebrantable de fraternidad. Acertó el jesuita Blas Valera (citado por Garcilaso, 1991, I, p. 234) cuando identificó la *mit'a* con una «ley de hermandad».

El hecho de que la naturaleza circundante sea considerada como totalidad viva y animada supone que la utilidad del hombre no es el fin último de todo lo existente, sino que, por el contrario, es el medio natural el que se le impone y éste se adapta a sus procesos naturales (Van Kessel, 2003, p. 36). Ritual productivo y ritual religioso forman, pues, parte de un mismo y único modo de estar en el mundo para los andinos: ser una ínfima partícula de un organismo complejo que siente y padece.<sup>119</sup>

### Complementariedad y reciprocidad

En pasajes anteriores hemos analizado la articulación del espacio y las energías humanas en torno a dos principios que, bien mirados, podemos fusionar en una unidad: la *complementariedad* y la *reciprocidad*. La gestión de una producción que para poder garantizar la autosuficiencia obligaba a incluir los productos provenientes de distintos geosistemas ubicados a niveles diferenciales de altitud y, consecuentemente, de fertilidad; y, por otra parte, la organización de una fuerza laboral sin la apelación al mecanismo esclavizador o al desigual intercambio salarial, implicaba un manejo complejo de una red de deudas, compromisos y dádivas a través de la cual se garantizaba la disponibilidad del trabajo humano necesario en una economía no mercantil. No sería menester insistir sobre este punto si no fuera oportuno aclarar un aspecto crucial: los principios de complementariedad y reciprocidad,

---

<sup>118</sup> Rostworowski señala la amplitud de la noción de la *mit'a* más allá de la regulación de la fuerza laboral, señalando sus conexiones con las denominaciones para los astros y las estaciones: «El término *mita* va más allá de un sistema organizativo del trabajo, conlleva cierto concepto filosófico andino de un eterno retorno. Las constelaciones de las Pléyades, llamadas por los españoles como Cabrillas, llevaban el nombre de *oncoy* —enfermedad— cuando la *mita* lluviosa, y de *colca* —depósito— en la época de cosecha y de abundancia; las estaciones se dividían en *mita* seca y *mita* lluviosa. La *mita* diurna sucedía a la nocturna en una repetición que reflejaba un ordenamiento del tiempo que los naturales conceptuaban como un sistema organizativo cíclico de orden y de caos» (1999, p. 260)

<sup>119</sup> En este sentido, y aunque no podamos desarrollar sus profundas consecuencias estéticas, conviene recordar aquí lo afirmado por Bolívar Echeverría en el Apéndice de *Malintzin, la lengua*, a propósito de la relación entre el arte prehispánico y su comprensión de la naturaleza: «Cuando Miguel Ángel, el prototipo de creador moderno *-ex nihilo-*, decía con humildad autocrítica que su trabajo de escultor consistía en liberar del bloque de mármol la figura que ya estaba en él, quitando sólo lo sobrante, exponía sin querer no su programa de acción sino, curiosamente, el de un tipo de “creadores” completamente diferentes de él: los escultores de la América antigua. Descubrir, enfatizar; ayudarle al propio “material” a dibujar una silueta y definir una textura, a resaltar un relieve, a redondear un cuerpo y precisar unos rasgos que estaban ya esbozados o sugeridos, realizados a medias en el mismo: ésta parece haber sido toda la intervención que el escultor prehispánico se creía llamado a tener en la “creación de una obra”. [...] La idea de lo que es “dar forma” que prevalece aquí no es sólo diferente de la idea europea, o contraria a ella; es sobre todo ajena a ella. Lo es porque implica una elección de sentido completamente divergente de la suya, que subraya la continuidad entre lo humano y lo Otro. Para la idea prehispánica, la elección de sentido europea es tan “absurda” que es capaz de plantear al sujeto como completamente separado del objeto, es decir, a la naturaleza como material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación» (Echeverría, 2000, p. 29).

anudados de modo manifiesto en la noción de *archipiélago vertical*,<sup>120</sup> fueron principios pre-estatales —aunque la agudización de su esquema se correspondiera con el período incaico— y, por tanto, entroncan con el *corpus* ontológico andino. Esta es la razón que explica que, siglos después de demolido el Tawantinsuyu y atacados todos sus fundamentos, podamos encontrar operativos estos principios en vastas regiones de los Andes.

Como hemos visto, Golte ha hecho referencia a una *racionalidad de la organización andina*, entendiendo esta racionalidad como la eficaz respuesta a una «baja productividad de las formas de aprovechamiento humano en la naturaleza andina, explicada por condiciones ecológicas desfavorables al desarrollo de una técnica conducente a la especialización ambiental» (Golte, 1992, p. 442). La complementariedad ecológica y la reciprocidad humana fueron los mecanismos a través de los cuales las sociedades andinas respondieron de forma admirable al reto de un espacio hostil que impedía la especialización ambiental. He ahí la «solución andina»:

La solución andina ha sido un aprovechamiento de la diversidad de ambientes que permitiera, por la conducción paralela de una serie de ciclos de producción agropecuaria, una utilización plena de la fuerza de trabajo disponible. La superposición de varios ciclos de producción en ambientes diversos, con requerimientos de mano de obra en desfase temporal, permitiría por un lado una productividad social estable de los agricultores andinos, y una mayor seguridad por la diversificación de riesgos. Por otro lado, tendría implicancias sociales específicas, que convertiría desde el principio la cooperación en una precondition de la reproducción del agricultor familiar. La cooperación, por la naturaleza muy diversificada de los procesos de producción, con requerimientos de mano de obra continuamente cambiantes, tendría un carácter diverso a la cooperación estable, : ej. en una empresa fabril. Así exigirla un contexto social que permita una estabilidad en el reclutamiento de grupos de trabajo cuyo tamaño y alcances cambiarían de día en día con comprensión clara del liderazgo de la cooperación y, al mismo tiempo, sobre la apropiación de lo producido. La baja productividad, por otro lado, impediría que se desligaran contingentes grandes de especialistas, p. ej. artesanos, completamente separados de la labor agropecuaria. Con este impedimento, que obligaría a los especialistas artesanos a permanecer también como productores agrícolas temporales, habría a su vez una limitación para un desarrollo de las técnicas productivas por medio de herramientas elaboradas por un grupo social especializado en estas tareas (Ibid., pp. 442-443).

En este extenso pasaje podemos ver, en una síntesis magistral, el enlazamiento orgánico de los elementos que conforman lo que aquí hemos entendido como *ontología* y que Golte piensa a través de la noción de *racionalidad andina*. Hay un aspecto de los mencionados por Golte sobre el que no hemos podido detenernos suficientemente, pero que merece la pena retener: el de la limitación de la racionalidad andina para el desarrollo de técnicas productivas por medio de herramientas. Las consecuencias de esta limitación se vinculan con la presencia de mecanismos de transformación de la

---

<sup>120</sup> Zavaleta Mercado, en su clásico *Lo nacional-popular en Bolivia*, haría hincapié en esta idea de un espacio concebido como *reciprocidad territorial*, a partir de la noción de *archipiélago*: «De aquí se deriva la unidad del espacio concebido como una reciprocidad territorial o pacto político-geográfico (no es posible lo geográfico, considerado como la geología ocupada por la historia, sin el hecho estatal) en la idea clásica de lo andino: este espacio no puede concebirse sin otro espacio. Y a eso se le ha llamado el "archipiélago" o "control vertical de un máximo de pisos ecológicos» (Zavaleta, 1986, p. 29).

naturaleza radicalmente distantes de los predominantes entre las sociedades europeas de la época, sociedades caracterizadas, precisamente, por el desarrollo y gradual perfeccionamiento de instrumentos orientados a domeñar la naturaleza. Este rasgo es fundamental y será de vital importancia cuando analicemos el período colonial: mientras en la civilización occidental el perfeccionamiento en el control de la naturaleza se obtenía como una relación mediada por herramientas y conocimientos, en el mundo andino «una buena parte del dominio sobre la naturaleza pasó a ser parte de la naturaleza misma» (Ibid, p. 446), mediante los sistemas de irrigación, andenería, etc. Por tanto, es posible afirmar que la complementariedad se funde con la reciprocidad allí donde lo que realmente vertebra los esfuerzos es la cooperación multinivel y no ya una división compleja del trabajo.

Evaluar las posibilidades de estos dos principios, complementariedad y reciprocidad, en un presente que resista al acelerado proceso de disolución de los mecanismos humanos de cooperación, se antoja teórica y políticamente imprescindible. No siempre y no en todos los lugares, hallamos una fuente en la que puedan abreviar los procesos emancipatorios futuros; sí podemos encontrarla en las civilizaciones andinas. Es por esto por lo que reivindicamos las palabras de Murra cuando afirma que la complementariedad ecológica fue «un logro humano notable que las civilizaciones andinas forjaron para lograr alta productividad y así atender a vastas poblaciones en un ambiente múltiple. La complementariedad nos ayuda a comprender la posición única del logro andino en el repertorio de historias humanas, y es posible que hasta indique posibilidades futuras» (Murra, 1985/2009c, p. 139).

Pero hay que agregar algo más. No es imaginable una continuidad real de esta complementariedad-reciprocidad sin la pervivencia de la unidad que le permite florecer en toda su vigorosidad: la comunidad. Y es vital no caer en la tentación trágica de rastrear las «esencias» y el «origen» de la comunidad: no es una esencia compartida, ni una propiedad común lo que une a los miembros de la comunidad, sino un deber que no se desdobra en deuda, esto es, una donación que me enlaza a cada individuo con todos los demás y los convierte en parte de un todo *inesencial e inoriginado*. La comunidad andina parece responder plenamente a aquella idea abstracta de *communitas* defendida por Esposito:

En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto ascético en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: "donantes a", en tanto ellos mismos "donados por" un circuito de donación recíproca cuya peculiaridad reside justamente en su oblicuidad respecto de la frontalidad de la relación sujeto-objeto, y por comparación con la plenitud ontológica de la persona (Esposito, 2007, pp. 30-31).

*Circuito de donación recíproca* entre mujeres y hombres, ancianos y niños, y entre ellos y la naturaleza: este es el fundamento ontológico del mundo andino, cercenado por las continuas oleadas

coloniales que han intentado amputar, sin aniquilar por completo, su legado. Afortunadamente, el círculo de la donación siempre retorna...

## 6. EL ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS

### DEL TAWANTINSUYU AL VIRREINATO DEL PERÚ

La historia del mundo como totalidad interconectada se inaugura con la conquista de América, momento en el que —como ya señalara Todorov en su clásico *La conquista de América*— los hombres descubrirían «la totalidad de la que forman parte mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo» (Todorov, 1998, p. 15). El proceso de colonización supuso la lenta materialización del proyecto de constitución de una unidad imperial estratificada de un modo tal que los movimientos de los territorios coloniales se sincronizaron, en mayor o menor grado, siguiendo el impulso de las demandas metropolitanas. En este proceso, la historia de los pueblos conquistados pasó a estar subsumida en una dinámica global concomitante con la emergencia de un capitalismo comercial que encontró, en el descubrimiento y posterior conquista de América, la promesa del derrumbe de todas las fronteras mercantiles.<sup>121</sup> En este sentido, creemos que deben interpretarse las palabras de John Elliot cuando afirma que la conquista española de América «creó la posibilidad del primer imperio en la historia humana de verdaderas dimensiones mundiales» (1990, p. 4). Primer *imperio mundial* y primer *mercado mundial*, ambas expresiones han de ser pensadas como instancias que abrirían un tiempo de disputas entre modelos políticos, económicos y religiosos, en definitiva, entre proyectos civilizatorios que, en ocasiones, mostraron altos grados de inconmensurabilidad entre sí y, en otros, se entretejieron dando lugar a una coexistencia signada por una tensa retroalimentación.

La consolidación de esta mundialización en el escenario americano revistió mayormente el carácter de un proyecto fallido, a pesar de los ingentes beneficios que reportó a las metrópolis luso-hispanas. A partir de esta valoración del nuevo escenario podemos comprender cómo la historia del proceso colonial supuso la constatación sin precedentes de que el control político de un territorio no deriva directamente en el control económico de sus riquezas. Podría decirse que los dos espacios que emergieron de la conquista y colonización de América, esto es, el *imperio mundial* —como esquema político— y el *mercado mundial* —como esquema económico— se resistirían firmemente a ser conjugados en una armónica síntesis. Tal vez, en la fricción de estas dos unidades, traducida en la volición imperial por someter el mercado a sus designios y, a la inversa, en la pretensión mercantil de

---

<sup>121</sup> En esta misma dirección parece apuntar Bolívar Echeverría cuando señala la «desproporción histórica» entre la aventura de los conquistadores de América y la universalización de la modernidad capitalista: «Tal vez para nosotros, los modernos, ninguna de las desproporciones históricas de los últimos siglos haya sido más decisiva que la que es posible reconocer entre la aventura de los conquistadores de América —hecha de una serie de acciones de horizonte individual y muchas veces desesperadas o aleatorias—, por un lado, y una de las más grandes transformaciones del conjunto de la historia humana, por otro: la universalización definitiva de la medida en que ella es un acontecer compartido, gracias al triunfo de la modernidad capitalista como esquema civilizatorio universal» (Echeverría, 2000, pp. 19-20).

someter todas las relaciones políticas a sus dinámicas, debería ser rastreada la naturaleza epocal de la modernidad.

### 6.1. Notas preliminares sobre la colonización americana

*Colonización* es el nombre del lento proceso en el que se desplegó la tensa coexistencia entre esfera política y esfera económica mundializadas. Pensar este proceso de colonización a escala mundial nos obliga a tener en cuenta la advertencia de Aníbal Quijano de que la formación del incipiente mundo colonial no se sostuvo únicamente como una relación entre Europa, por un lado, y el resto del mundo, por otro, sino que fue estructurada a partir de un «doble movimiento de colonización» que en Europa «implicó la derrota de unas culturas en favor de otras, cuyos portadores tomaron el control del proceso de formación de los Estados naciones», y en el resto del mundo «implicó la colonización de sociedades y culturas en favor de aquellos Estados naciones» (Quijano, 2014a, p. 767).

En nuestra investigación nos ocuparemos fundamentalmente del movimiento de colonización en el espacio americano y, muy especialmente, en la región andina. Nuestra hipótesis de que 1532 — año en el que las huestes de Pizarro derrocaron a Atahualpa en Cajamarca— marcó el *encuentro entre dos mundos* no pretende agregar ninguna novedad a la rica historiografía colonial; simplemente entendemos que es conveniente ahondar en las implicaciones de un *encuentro* que, a pesar de las connotaciones eufemísticas del término, no fue más que la tentativa de someter un mundo al otro. Anticipando la hipótesis que sustenta el recorrido de este capítulo, defenderemos que los dos mundos que se encuentran en la conquista de los Andes arrastraban una estructura bicéfala. Por un lado, el mundo andino precolonial, sobre el que nos hemos detenido en el capítulo anterior afirmando que se encontraba en un proceso de transición desde las formas comunitarias hacia una estatalización creciente de las estructuras absorbidas (proceso que, si bien no alcanzó su consumación, evidencia la tendencia disruptiva del Tawantinsuyu respecto a las sociedades andinas precedentes). Por otro lado, la España de los Habsburgo, configurada a partir de una comprensión predominantemente feudal del poder y obligada, al mismo tiempo, a hacer frente a la irrupción del capitalismo comercial y sus nuevas condiciones.

Si tuviéramos que sintetizar el escenario del encuentro con categorías marxistas, podríamos decir que en la colonización del espacio andino se dieron cita el modo de producción comunitario, el asiático, el feudal y un capitalismo comercial que —si bien en ningún caso puede ser considerado en sentido estricto como modo de producción capitalista— erosionó, a través de su puesta en funcionamiento, las estructuras antecedentes y allanó el camino para la formación del capitalismo

propriadamente dicho. Comprender la coexistencia de estas cuatro modalidades es imprescindible para estudiar el proceso colonial en los Andes, en particular, y en América, en general. Esta circunstancia nos obliga a conjugar el análisis sincrónico con el diacrónico, interesándonos por los movimientos que tendieron a consolidar unas formas en detrimento de las otras, pero también asumiendo como premisa que los elementos incorporados en una nueva dinámica no se desnaturalizan, sino que son refuncionalizados y adaptados por ella.

La distinción de Assadourian (1973) entre dos niveles de dominación colonial: por un lado, una dominación *de* y, por el otro, una dominación *en* el espacio colonial será una herramienta fundamental a la hora de diferenciar el plano en el que se materializó la relación colonia-metrópolis y, asimismo, el escenario interno dominado por las dinámicas propias de las economías regionales coloniales. Si el primer plano —el de la relación colonia-metrópolis— puede ser caracterizado por la apropiación metropolitana del excedente producido en sus colonias (sea por vía fiscal o del monopolio comercial), el segundo plano —el de las economías regionales coloniales— debe ser caracterizado —tal y como defiende Assadourian en otro texto— por una *autosuficiencia desequilibrada* que, en última instancia, se encuentra sometida a la dominación metropolitana» (1982, p. 144). La indistinción entre estos dos planos nos arrojaría en los brazos de una caracterización demasiado apegada al *género* y muy poco atenta a la *diferencia específica* de las formaciones históricas y, en consecuencia, nos conduciría peligrosamente a la *hybris* de engarzar conceptos ateniéndonos antes a la coherencia de un sistema que a la naturaleza misma de los hechos.

La sincronización del plano interno y el plano externo —si nuestra hipótesis tuviera validez— implicó la presencia simultánea de cuatro modalidades productivas que mal se dejan reducir a simples componentes armónicamente ensamblados en una estructura en la que el capitalismo dirigiría todos los movimientos, como si de un maestro de orquesta se tratase. La historia colonial fue la historia de una fragmentación inserta en un proceso continuo de asimilación, pero que nunca alcanzaría efectiva consumación. Así, por ejemplo, la convivencia y retroalimentación de lo feudal con el incipiente capitalismo comercial marcaría los primeros siglos de la colonia hispana en América, tal y como ha defendido Sergio Bagú:

Hay una etapa en la historia capitalista en la cual renacen ciertas formas feudales con inusitado vigor: la expansión del capitalismo colonial. En las colonias, la posesión de la tierra, aparte del lucro que se busca en el tráfico de sus productos, va acompañada de fuertes reminiscencias feudales. El poseedor —compañía o individuo— aplica allí su ley sin apelación, gobierna sobre las vidas y los bienes sin preocupación jurídica o ética alguna, inventa en su beneficio todos los impuestos que su imaginación y las posibilidades del lugar le permiten (Bagú, 1949, p. 102).

En el capítulo anterior hemos intentado presentar los elementos que conformaban la estructura y permitían el funcionamiento del mundo andino previo a la conquista. No repetiremos aquí el análisis, pero sí es menester recordar la honda impresión que generó el alto nivel de complejidad de la organización económico-política del Tawantinsuyu entre los cronistas españoles y, muy especialmente, el hecho de que nadie fuera pobre ni existiera el hambre entre las poblaciones locales (Murra, 1975/2009f, p. 44). Sin lugar a dudas, un resultado tan extraordinario sólo pudo materializarse partiendo, por un lado, de una economía que aceptó el desafío de la adversidad geográfica y lo gestionó eficazmente mediante la complementariedad ecológica favorecida por el control vertical de un máximo de pisos ecológicos y, por el otro, de un poder político capaz de integrar de manera orgánica la forma-ayllu en la unidad estatal, hecho que se consumó sin despojar a las comunidades de sus tierras ni sus instrumentos de trabajo. De esta forma, la unidad autosuficiente del ayllu se incorporó en una unidad estatal que, a través de la ejecución de grandes obras y la gestión de enormes contingentes de trabajadores, permitió un aumento de la productividad de estas entidades comunitarias incorporadas.

El gradual descubrimiento del vasto continente americano por parte de los españoles reveló una realidad que *grosso modo* presentaba dos caras: de un lado, la de los territorios despoblados o con población dispersa; del otro, la de aquellos espacios que contaron con una alta densidad poblacional y un nivel de organización complejo. Estos últimos constituyeron los núcleos más significativos durante toda la historia colonial y los podemos localizar en dos grandes zonas: Mesoamérica y los Andes. Plata y oro, mercancías por antonomasia del período colonial americano, no hubieran sido absolutamente nada sin esa forma viva de la riqueza, anterior y constitutiva de todas las otras: la de la mano de obra abundante y disciplinada heredada de los regímenes incaico y azteca.

El examen específico de las relaciones laborales en los dos primeros siglos de colonización en el espacio andino arrojará mayor luz sobre la multiplicidad de estructuras entremezcladas que abonaban el objetivo metropolitano de extracción del máximo excedente de las colonias. La *mit'a* andina, refuncionalizada por el virrey Toledo, devendría en la castellanizada *mita* que, despojada de todo componente metafísico, se convirtió en un mecanismo de exacción inhumana de fuerza laboral. Al mismo tiempo, la importación de esclavos africanos actuó como el complemento necesario para paliar la acelerada disminución de mano de obra indígena, llegando a ser, en tanto mercancía, uno de los principales motores de la primigenia acumulación capitalista. Los antiguos *yanas* y *mamaconas*, por su parte, serían clasificados por la administración virreinal bajo las categorías de *yanaconazgo* y asimilados a una forma típicamente colonial de servidumbre. Los obrajes, incipientes estructuras industriales dedicadas a la producción textil, o las haciendas de la costa, serían, a su vez, las encargadas de promover las primeras formas de trabajo asalariado. En definitiva, una coexistencia de variopintas formas

laborales, cuya teórica unidad debería ser leída como el reverso de la expropiación y el despojo del producto que otrora circulaba internamente siguiendo los patrones de distribución comunitarios.

Otro de los factores sin el cual no podríamos comprender el primer período de colonización política y económica es el de la disminución drástica de la población indígena en las primeras décadas de su sometimiento. Sea que estimemos en 8 o en 10 millones la población total andina en el momento de la conquista,<sup>122</sup> lo que es innegable es que el sobresaliente descenso poblacional produjo unos perjuicios económicos y sociales que obligaron al poder colonial a realizar transformaciones profundas. A pesar del carácter multicausal del fenómeno demográfico, creemos que la raíz de esta crisis sigue siendo aquella que fuera diagnosticada por Mariátegui, cuando afirmaba:

El dato demográfico es, a este respecto, el más fehaciente y decisivo. Contra todos los reproches que —en el nombre de conceptos liberales, esto es moderno, de libertad y justicia—, se puedan hacer al régimen inkaico, está el hecho histórico —positivo, material—, de que aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que, en tres siglos de dominio español, descendió a un millón. Este hecho condena al coloniaje y no desde los puntos de vista abstractos o teóricos o morales —o como quiera calificárseles— de la justicia, sino desde los puntos de vista prácticos, concretos y materiales de la utilidad. El coloniaje, impotente para organizar en el Perú al menos una economía feudal, injertó en ésta elementos de economía esclavista (Mariátegui, 2010, II, p. 80).

Como analizaremos más adelante, el despoblamiento desembocó de manera inmediata en una disminución de la oferta de mano de obra y, consecuentemente, en una profunda crisis productiva. La solución dada a esta crisis general, cuya causa principal hay que buscarla en el despoblamiento y la dispersión indígena, fue la importación de esclavos desde el África.<sup>123</sup> Así, como argumentaba

---

<sup>122</sup> Sánchez-Albornoz, en su riguroso estudio titulado *La población de la América colonial española*, analizaba las consecuencias demográficas de la colonización en la región andina en los siguientes términos: «Las investigaciones más recientes de N. David Cook estiman en 9 millones la población con que contaba el Perú actual en el tiempo de la conquista, valoración que sugiere una ocupación relativamente densa de la tierra (aunque no tanto como en el México central), decayendo a 1,3 millones en 1570. A partir de 1570, el margen de duda que aqueja a la información demográfica se reduce. Concluida la congregación en pueblos de los indios dispersos, el virrey Toledo los enumeró entonces con el fin de fijar cuánto debería pagar cada comunidad. A medida que la población indígena se reducía, fue necesario ir ajustando las tasas. De tanto en tanto, un recuento parcial evidenciaba la disminución local. Sin embargo, hasta 1683 no se levantó una segunda matrícula general. En lo que atañe a Perú, Cook ha reconstruido la evolución general de la población entre 1570 y 1620 sobre la base de esas revisitas: llega a la conclusión de que la población india de las tierras altas decayó de 1.045.000 a 585.000 y la población costera se derrumbó de 250.000 a 87.000. [...] En la parte estudiada de la actual Bolivia, los tributarios disminuyeron en un 57 por 100. Pero si se tiene en cuenta también a los indios migrantes, resulta que el declive de la población masculina adulta sólo fue de un 22 por 100, y el de la población en general —es decir, contando a mujeres, niños y viejos— del 42 por 100. La presencia allí de forasteros migrantes no compensó del todo los desequilibrios demográficos. Por ser inmigrantes, su presencia distorsionaba la estructura demográfica en sexo y edades y, por lo tanto, el proceso reproductivo no era el normal en una comunidad estable. El declive demográfico se dilató más en Perú que en México. No se detuvo hasta después de la gran epidemia de 1719. Perú registró entonces el mínimo demográfico del período colonial, que en Centroamérica suele situarse a fines del siglo XVI y en las tierras altas de Nueva España y de Nueva Granada a mediados del siglo siguiente» (Sánchez-Albornoz, 1990, pp. 17-18).

<sup>123</sup> Según refiere Frederick Bowser la demanda de trabajo esclavo fue modesta durante las primeras décadas de la colonización hispanoamericana, viéndose incrementada a partir del último cuarto del siglo XVI, como respuesta directa al declive de la población indígena. Bowser, tomando como base los cálculos de Philip D. Curtin, señaló: «Para el período de 1521 a 1550, el cálculo más fiable, el de Philip D. Curtin, ofrece un total de 15.000 negros desembarcados en Hispanoamérica (un promedio anual de 500), y para los años que van de 1551 a 1595, la cifra se eleva sólo a 36.300 individuos (un promedio anual de 810). Sería una temeridad calificar a los esclavos africanos de artículo de lujo en este período —los esclavos lavaban oro, trabajaban

Mariátegui, se injertaron los novedosos elementos de una economía esclavista de la cual — recordemos— no encontramos antecedentes en las sociedades andinas precolombinas.

Llegados a este punto, no podemos eludir una cuestión fundamental: si el Tawantinsuyu estaba estructurado de forma tan armoniosa, ¿cómo fue posible que fuera sometido tan rápidamente y por tan pocos hombres, como los que conformaban la hueste de Pizarro? Tradicionalmente se ha respondido a esta cuestión apelando a la superioridad técnica del armamento hispano y a la mayor disciplina táctica de sus tropas. Estos motivos, si bien innegables, deben ser relativizados e integrados en una explicación que incorpore otros elementos que, a nuestro entender, fueron los realmente decisivos. En este sentido, nos parece más plausible la alternativa ofrecida por Wachtel (1990, pp. 173-174), quien defendió que la clave de la victoria española debe buscarse en las divisiones étnicas y políticas existentes al interior del Estado incaico —la hipótesis también se aplica para el caso azteca—, divisiones que emergían de la propia constitución histórica de los Estados y la forma en que fueron anexados progresivamente nuevos territorios y poblaciones.<sup>124</sup>

Este panorama de fragmentación no fue sino el efecto de la reticencia de algunos de los grupos recientemente incorporados al Tawantinsuyu a obedecer al poder del Cusco incluso en el momento

---

en las plantaciones (principalmente de azúcar) y también en el servicio doméstico—, pues los negros estaban regularmente distribuidos y, hasta entonces, ninguna región en particular dependía de la esclavitud como institución laboral. No obstante, hacia finales del siglo XVI, mientras la población india en los principales centros del imperio español, México y Perú, iba declinando con rapidez, colonos y funcionarios del gobierno elevaron a la corona un número cada vez mayor de peticiones exigiendo un acopio de mano de obra adicional, y la fuente indiscutible era África» (Bowser, 1990, p. 138).

<sup>124</sup> Imposible sería presentar aquí una narración concluyente sobre las causas efectivas del derrumbe del poder incaico. Nos conformaremos con mencionar uno de los elementos claves en relación con las tensiones internas que facilitaron la caída del Tawantinsuyu: la disputa por la sucesión de Huayna Capac como Sapa Inca. La disputa entre Huascar y Atahualpa queda detalladamente narrada por Guaman Poma de Ayala en su *Nueva coronica y buen gobierno*: la elección del «soberbio y mísero y mal inclinado» de Huascar como sucesor de Huayna Capac desató una batalla política entre las *panacas* del nuevo Sapa Inca y la de Atahualpa, hasta que la *panaca* de este último logró triunfar y Atahualpa consiguió alzarse con el cetro. De estas tensiones internas no se salva ni siquiera la pluma de Garcilaso quien, distorsionando el pasado, también combatía políticamente, tal y como relata Rostworowski: «Es sorprendente que Garcilaso no mencione para nada la momia de Pachacutec, y en su lugar nos hable de la de Viracocha. Es así que cambió arbitrariamente los restos de Pachacutec por los de Viracocha e hizo con los cuerpos de los difuntos Incas lo que había hecho con las hazañas de sus vidas. Dicho en otras palabras, trocó los cuerpos de los soberanos de la misma manera como había cambiado los sucesos de sus gobiernos. Es decir, permutó las momias y los acontecimientos de un Inca a otro de manera deliberada. Omitió también nombrar al ídolo chanca que acompañaba al cuerpo del difunto Pachacutec, cuando sabemos a través de Cobo que era costumbre conservar las momias de los jefes guerreros junto con los ídolos de los pueblos conquistados por ellos. ¿A qué se debió la actitud de Garcilaso de esconder y trastocar los acontecimientos? Según el razonamiento europeo, no había ninguna razón para relatar en forma tan diferente la historia inca. La explicación debemos buscarla en los más puros criterios indígenas que aplicó Garcilaso, juzgando los acontecimientos con toda la pasión existente entre las *panaca*, que en el Cusco formaban bandos políticos. En las guerras entre Huascar y Atahualpa se crearon camarillas encabezadas por Capac Ayllu, *panaca* de Tupac Yupanqui, y por *Hatun Ayllu*, linaje de Pachacutec. Garcilaso descendía por su madre de la *panaca* de Tupac Yupanqui, al igual que Huascar identificado con la misma *panaca* por su madre Raura Ocllo; mientras que, según nuestra investigación, Atahualpa pertenecía por su madre a *Hatun Ayllu*. Las guerras por la sucesión de Huayna Capac tomaron prontamente un giro en torno a litigios y rivalidades entre estas dos *panaca* reales [...] Toda esta acumulación de rencores y odios, aumentados por la quema de la momia de Tupac Yupanqui, y por el ensañamiento de los generales de Atahualpa en Huascar y sus deudos, afectaron profundamente a Garcilaso y lo impulsaron a trastocar los sucesos» (Rostworowski, 1990, pp. 65-66). En este mismo sentido se manifiesta Bouyssonie: «Al mirar con la perspectiva del tiempo una conquista que, de acuerdo con los otros autores, fue más bien tardía, Garcilaso se sitúa como defensor de la gloria cuzqueña más que como verdadero historiador» (1987, p. 296).

mismo de la invasión hispánica. De allí que vieran en la llegada de los invasores una oportunidad para volver al estadio precedente a la dominación inca.<sup>125</sup> No hay que olvidar que la impresionante extensión territorial del dominio incaico, que abarcaba desde el norte del actual Ecuador hasta Argentina y Chile en el sur, había sido resultado de menos de un siglo de expansión (entre 1438 y 1525, según las estimaciones más fiables). En definitiva, esta debilidad del Estado incaico, que en otros aspectos constituía su verdadera fortaleza, favoreció el golpe militar en la superficie y el golpe en el corazón político del Tawantinsuyu; una victoria sustentada en la astucia de unos conquistadores que supieron reconocer las grietas de una sociedad en proceso de transición e introducirse eficazmente en sus intersticios para consolidar un nuevo poder. La conquista fue, como bien lo supo ver Mariátegui, «un hecho político» (en Valcárcel, 1972, p. 12).

Nuestra intención en este capítulo es la de presentar, a grandes rasgos, los elementos que confluyeron en este *encuentro entre dos mundos* definiendo la historia colonial y, en buena medida, las convulsas historias de las naciones independientes que brotaron de ella. No hemos estimado conveniente estudiar este proceso partiendo de una noción de bloque colonial homogéneo en Hispanoamérica. Tampoco consideramos adecuado, por un anacronismo evidente, trazar las unidades territoriales de estudio a partir de las fronteras nacionales actuales que son más que un efecto de las independencias del siglo XIX. Nuestro recorte espacial atenderá a la región andina —tal y como lo hemos realizado en el capítulo anterior— con un énfasis especial en los movimientos articulados en torno a los dos grandes núcleos económicos y políticos del Virreinato del Perú: Lima y Potosí. En cuanto al recorte temporal, nos centraremos fundamentalmente en el tiempo del *encuentro* y reconfiguración, por lo que privilegiaremos las informaciones y análisis que dan cuenta de las mudanzas acontecidas entre los siglos XVI y XVII.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Espinoza Soriano refiere, a partir de su investigación sobre el Valle del Pachachaca, cómo buena parte de los mitimaes desplazados por el poder incaico tendieron a regresar a sus tierras de origen una vez consumada la conquista española: «En 1532, año de la invasión española, los mitmas eran “muchos” y todos poseían sus topes de tierra, éstos eran abundantes y hasta les sobraban. Pero producida la irrupción europea, con la colonia de mitmas múltiples del Pachachaca ocurrió igual que con otras esparcidas a lo largo del Imperio: se desestructuraron. En su mayor parte abandonaron el Pachachaca y volvieron a las tierras originarias de sus antepasados. Por cierto que les fue muy fácil, por cuanto había ya desaparecido la organización y el control estatal andino que les constreñía a permanecer en los valles de Amancay. El hecho del retorno, inmediatamente de la caída del Imperio, revela que los mitmas en el Pachachaca habían estado allí obligados por la presión y hasta la violencia gubernamental del Tahuantinsuyu» (Espinoza Soriano, 1981, pp. 320-321).

<sup>126</sup> Nuestro recorte espacial está en deuda con la zonificación político-administrativa del «espacio peruano» estudiado por Assadourian y definido en los siguientes términos: «A una de estas grandes zonas distintivas proponemos reconocer con el término de *espacio peruano*. Constituye, sin duda alguna, la pieza fundamental del imperio en la segunda mitad del siglo XVI y gran parte del XVII, nivel a que accede por la gravitación de su sector dominante, la minería de la plata, sector que asimismo la cohesionaba interiormente o, de otra manera, la integra regionalmente. Este espacio económico se superpone coherentemente con la zonificación política, en tanto se extiende sobre el ámbito real del virreinato del Perú. Actualmente comprendería Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina y Paraguay. Las características significativas del espacio peruano en el siglo XVII son su alto grado de autosuficiencia económica y su máximo nivel de integración regional» (Assadourian, 1982, pp. 111-112)

## 6.2. La nueva economía andina: del sistema comunal al sistema colonial

*Sin las faenas del indio americano, se habrían vaciado las arcas del tesoro español. Los caudales enviados de las colonias a la Metrópoli no eran más que sangre y lágrimas convertidas en oro.*

***Nuestros indios, Manuel González Prada***

El encarcelamiento y posterior ajusticiamiento de Atahualpa se dejan interpretar como una vívida metáfora de la Conquista y los primeros años de colonización en los Andes. Los hombres de Pizarro fueron lo suficientemente perspicaces como para no acometer la ingenua empresa de destrucción de la compleja organización andina. En su lugar, se limitaron inicialmente a descabezar su estructura, lo que en términos concretos comportó la caída de la unidad estatal incaica. En tal sentido, puede decirse que la entidad comunitaria —el *ayllu*— pervivió durante los decenios posteriores al encuentro hispano-andino y no sería hasta las reformas emprendidas por el virrey Francisco de Toledo que su funcionamiento se vería profundamente trastocado.

La decapitación del Tawantinsuyu produjo una serie de anomalías políticas, entre las que debe destacarse de manera principal la dispersión de los núcleos de poder. El espacio andino quedó así demediado —como aquel vizconde al que refiere el relato de Ítalo Calvino—: por un lado, el poder español, cuya capacidad de irradiación territorial era muy limitada en este período inicial; y, por el otro, el poder local, que se redefinió recuperando la antigua preeminencia del *ayllu* y el liderazgo de sus curacas tradicionales. Simultáneamente, entre los montes amazónicos, se ocultaría el fantasma del Tawantinsuyu. En 1537, el otrora colaboracionista Manco Inca, decidió retirarse a la región de Vilcabamba, donde fundaría un «nuevo Cusco» — en palabras de Guaman Poma— como núcleo de resistencia a partir del cual aspiraba a reconstruir el glorioso Tawantinsuyu. La resistencia incaica en Vilcabamba, rica en testimonios y batallas, permanecería activa hasta 1566-1567, momento en que el Inca Titu Cusi se sometería oficialmente a España en la conocida como «capitulación de Acobamba». A pesar de esta rendición oficial, la historia colonial andina de los siguientes siglos mostraría que aquel fantasma del Tawantinsuyu se mantuvo vivo en el imaginario indígena, y ni siquiera el descuartizamiento de Tupac Amaru II más de dos siglos más tarde, lograría conjurar sus efectos políticos.

El Virreinato del Perú, fundado por orden de la Corona española en el año 1542, marcaría el inicio de unas transformaciones profundas en términos de reorganización político-económica del espacio andino. Catalogar las rupturas y continuidades entre lo colonial y lo autóctono ha sido una de

las mayores preocupaciones de los historiadores a un lado y otro del Atlántico y, aún en nuestros días, continúa siendo relevante ya no sólo en términos historiográficos, sino también —y fundamentalmente— políticos.<sup>127</sup> La narración que expondremos en nuestra investigación intentará tomar en consideración las distintas etapas que la formación del poder y la economía colonial atravesó, fundamentalmente, a lo largo del siglo XVI y comienzos del XVII. Será necesario, pues, trazar una periodización que distinga tres momentos diferenciales en la configuración del nuevo orden colonial: 1) la destrucción del Estado inca; 2) la subsunción formal de la organización andina; 3) la creación del nuevo régimen colonial.

La primera etapa del proceso de colonización está signada por lo que hemos denominado el *descabezamiento del Estado Inca* y podría datarse, *grosso modo*, en las dos décadas posteriores a la victoria hispana en Cajamarca (1532). La voluntad de los conquistadores de replicar el modelo de ordenamiento territorial castellano,<sup>128</sup> los indujo a concentrarse en pequeños núcleos urbanos, circundados por otros núcleos de población indígena-campesina encargados de proporcionar el alimento necesario. En este entendimiento surgieron las *encomiendas* como sistema que garantizó la prestación de servicios, o en su defecto, el pago de tributos de estos indígenas a sus encomenderos. Es conveniente resaltar que el régimen de las encomiendas no implicó en ningún caso el derecho de propiedad de los colonizadores sobre las tierras de los indios que, de ese modo, mantuvieron su organización autónoma, aunque subordinada a intereses exógenos (Mörner, 1990). El acceso a tierras para los colonizadores se materializó a través de un mecanismo diferente y tardío, conocido como las *mercedes reales*,

---

<sup>127</sup> La actualidad de este debate sobre el legado del Imperio hispano en América es inobjetable para cualquier espectador atento a las declaraciones semanales de algunos políticos de la derecha española. Es evidente que el proyecto de futuro que este sector conservador —y, de manera más profunda, sus sectores reaccionarios— oferta a la ciudadanía española exige un revisionismo histórico capaz de reflotar el orgullo perdido de una nación que pareciera no querer superar la inapelable derrota de 1898. Un hito de este revisionismo, más fiel al oportunismo político que a las fuentes históricas, es el celebrado —por los altavoces mediáticos conservadores— ensayo de Roca Barea (2016) *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, cuyo suceso —a nuestro juicio— tiende a clausurar las vías que se habían abierto en los últimos decenios para una genuina reconciliación entre Iberoamérica y España. Para una crítica rigurosa de este ensayo, véase el libro de Villacañas Berlanga, (2019), *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*.

<sup>128</sup> José Carlos Chiaramonte ha resaltado el vínculo entre el modelo de ocupación del territorio americano y las pautas tradicionales del municipio castellano: «La primera etapa de organización de los territorios americanos por parte de la corona española había tenido como base las ciudades, para cuya estructuración se fueron estableciendo normas detalladas, sustancialmente basadas en las pautas tradicionales del municipio castellano. En consonancia con ellas, durante el periodo inicial de ocupación del territorio americano, las ciudades conocieron una amplia independencia de gestión. Esta capacidad de autogobierno, que en España se había debilitado fuertemente luego de la derrota de las comunas de Castilla en Villalar (1521) y del proceso de cercenamiento de sus atribuciones por parte de la corona, adquirió en América una función decisiva en la primera mitad del siglo XVI. Expresión de ella fue el ayuntamiento o cabildo, compuesto de funcionarios judiciales —alcaldes— y regidores, y presidido generalmente por uno de los alcaldes, al que se denominaba alcalde mayor, un funcionario cuyo poder llegó a ser demasiado grande, al punto de que la corona apeló a una nueva figura, la del corregidor, para presidir los ayuntamientos y representarla en su seno» (Chiaramonte, 2003, pp. 91-92).

consistente en la entrega de tierras en áreas circundantes a los pueblos recién creados con vistas a la producción autosuficiente.

El segundo momento es el que hemos denominado *subsunción formal de la organización andina*. Este segundo momento emerge como respuesta al grave derrumbe demográfico provocado por los primeros decenios de dominio hispano. Las nuevas regulaciones del sistema de encomienda tendieron a sustituir la renta en trabajo por la renta en productos (1549) y, en la medida en que esto fue posible, procuró conservar las estructuras andinas subordinándolas a los intereses metropolitanos.<sup>129</sup> En este período, la superposición de la forma encomienda sobre las dinámicas comunitarias aún podía ser revertida, o así al menos lo entendió Domingo de Santo Tomás, colaborador cercano de Bartolomé de las Casas, quien procuró convencer al Consejo de Indias y al rey Felipe II respecto a la conveniencia de abolir definitivamente la encomienda y devolver el control de los Andes a sus «señores naturales» (Murra, 1991/2009b). Según las estimaciones del fraile dominico, los modelos económicos andinos no habían sido olvidados por completo y podían aún ser recuperados y vueltos a poner en funcionamiento. Como consecuencia de ello, esperaba que la corona se beneficiara de la eliminación de los intermediarios gracias a la organización de un gobierno indirecto similar al puesto en práctica por el Estado incaico. La historia muestra que la posición de Domingo de Santo Tomás no resultó vencedora, a pesar de que el peso de la encomienda se vio significativamente reducido con la consolidación del poder colonial.<sup>130</sup>

El tercer momento es, *stricto sensu*, el de la *creación del nuevo régimen colonial* en los Andes. Esta etapa de formación de la sociedad y economías coloniales abarca un período que podríamos enmarcar entre el año 1570 y 1620. En el espacio comprendido bajo la jurisdicción del Virreinato del Perú, es indiscutible que este tiempo de revolución institucional tuvo lugar durante el mandato de Francisco de Toledo (1569-1581). No detallaremos aquí las transformaciones que el espacio andino debe a la obra del virrey Toledo, puesto que tendremos que analizarlas con una profundidad mayor a la que corresponde a una esquemática periodización. Reténgase, no obstante, que sus políticas

---

<sup>129</sup> En este mismo sentido se expresa David Brading, cuando afirma: «La monarquía de los Austrias en el Nuevo Mundo aparece como un estado levantado con éxito sobre las bases edificadas por la confederación azteca y el imperio inca. Parece irrefutable que fueron la mano de obra libre y el tributo de los indios lo que permitió a los encomenderos y a los misioneros crear un equivalente ultramarino de la sociedad española en poco más de una generación. Lo que hay que resaltar es que la experiencia política prehispánica siguió influyendo sobre la organización de la sociedad colonial hasta bien entrado el siglo XVII. La confianza inca en los equipos de trabajo frente a la preferencia azteca por los tributos marcó de modo decisivo la política virreinal» (Brading, 1990, pp. 109-110).

<sup>130</sup> Debe reseñarse que el modelo que tenía en mente Domingo de Santo Tomás no era fruto de una invención personal, sino que era una modalidad que ya coexistía junto con la encomienda, aunque a una escala mucho menor: el de las regiones puestas «en cabeza de Su Majestad», esto es, territorios y grupos étnicos que, en lugar de ser entregados a un encomendero, fueron reservados primero a Carlos V y luego a Felipe II. Es el caso del reino aymara de los *lupaqa*, rigurosamente estudiado por John Murra (1968/2009k) en su trabajo titulado *Un reino aymara en 1567*.

respondieron a una deliberada voluntad de destrucción del antiguo orden andino y su reemplazo por una estructura completamente nueva.

### La creación de la estructura económica colonial

El diagnóstico del pasado colonial efectuado por José Carlos Mariátegui en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, sigue siendo uno de los faros que con mayor lucidez iluminan la investigación marxista sobre el pasado andino. Por esta razón, estimamos conveniente comenzar nuestras indagaciones reproduciendo uno de sus argumentos más contundentes:

El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este período, España se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. *Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal* [el destacado es nuestro]. (Mariátegui, 2010, II, p. 38)

Hemos visto en el capítulo dedicado al estudio de las sociedades andinas precoloniales cuánto había de *socialista* entre ellas y no volveremos a incidir en este aspecto. Sin embargo, parece ineludible considerar hasta qué punto la organización colonial puede ser entendida como un proceso de feudalización sobre unas bases autóctonas radicalmente distintas. El análisis que intentaremos desarrollar se centrará, en lo fundamental, en el período de transformación del régimen colonial en un modelo económico y político que no se limitó a la subsunción formal de lo existente, sino que emprendió una verdadera subsunción real que acabaría modificando irreversiblemente la vida de las poblaciones andinas.

Los historiadores que se han ocupado del período colonial en los Andes han coincidido en que este tiempo de grandes transformaciones debe ser asociado con las reformas del virrey Francisco de Toledo y, por esta razón, nos ocuparemos de estudiar tres de sus medidas fundamentales: 1) creación de las reducciones indígenas; 2) redefinición de la mita indígena para abastecer la producción minera; 3) imposición del tributo en dinero.

\*\*\*

La política que instauró las *reducciones indígenas* debe ser entendida como la respuesta del poder colonial a la necesidad de reordenar la ocupación del suelo en los Andes. Dicha reordenación territorial exigía una redistribución de las poblaciones según un nuevo modelo demográfico que fuera capaz de concentrar múltiples ayllus diferentes en un solo poblado indígena. Es evidente que una política de este tipo, al no tomar en consideración los esquemas organizativos andinos y emprender un

proceso de homogeneización de distintos grupos étnicos mediante una unidad artificial representada en la categoría «indios», tuvo consecuencias nefastas para las poblaciones locales. Tal es así que, como defendió Murra, este nuevo esquema supuso «la total devastación del orden andino» (1991/2009b, p. 39).

En nuestra opinión, sería prudente introducir un elemento que denominaremos «grieta gubernamental» para poder pensar ese espacio intersticial que suele emerger entre los *mandatos legales* (emanados de un poder con jurisdicción territorial) y unas *prácticas políticas* (como efecto siempre refractado de aquellos mandatos). En este sentido, y aun admitiendo la tesis de Murra de que las políticas del virrey Toledo tuvieron la pretensión de devastar el orden andino, lo cierto es que tal orden no fue totalmente destruido, pues supo adaptarse y redefinirse a partir de las nuevas bases coloniales. También habría que matizar el argumento de Sergio Bagú cuando afirma que «la estructura económica más elemental y cerrada de la célula indígena tampoco ofreció para ellos [los colonizadores hispanos] interés alguno» y que, en consecuencia, «la destruyeron, en muchos casos de muerte o dispersión de sus integrantes, debido a la brutal política de subyugación de los primeros lustros» (Bagú, 1949, p. 63). A nuestro entender, lo que realmente fue destruido del ayllu fue su fundamento metafísico, esto es, la ligazón a través de la red de parentesco que articulaba el presente de sus miembros con todo su linaje pasado y futuro.

Evidentemente, no se puede considerar esta mutilación como un dato menor, así como no se puede desconsiderar el deliberado intento colonial por eliminar la verticalidad como patrón de complementariedad productiva andina. Sin embargo, los hechos históricos nos invitan a pensar a través de esa *grieta gubernamental* y matizar los efectos reales de los mandatos legales. Esta escisión entre mandatos y prácticas nos revela un paisaje diferente al de la aniquilación del ayllu, pues, como ha afirmado el historiador Antonio Annino, lo que realmente puede verificarse es que:

Las reducciones permitieron a los caciques enriquecerse pero reajustando sus poderes y contribuyendo a la fragmentación étnica. Esto no supuso la desaparición de las lógicas de complementariedad entre una comunidad y otra, porque sólo cambió la forma. [...] La idea de territorio de las distintas culturas indígenas no se perdió durante la Colonia, sino que se redefinió en los nuevos contextos. El cabildo indio tuvo un papel importante en este largo proceso de reajuste del territorio étnico, porque con su sistema de cargos y de jerarquías internas permitió a las comunidades organizar el control de sus recursos materiales e inmateriales (Annino, 2003, p. 158).

Esta matización no apunta a legitimar una institución tan justamente denostada como la de las *reducciones* indígenas, sino más bien a repensar los efectos históricos que dicha política generó. A nuestro entender, lo que objetivamente constituyó el golpe mortífero al ayllu, no fue tanto su incorporación a la lógica feudal de las reducciones sino —como veremos más adelante— su subsunción

en una estructura nueva que respondería directamente a las demandas crecientes del capitalismo comercial.

Entre las consecuencias más notables de la política de las reducciones debe señalarse la liberalización de una enorme extensión de suelo perteneciente a las comunidades indígenas. En los dos períodos que hemos identificado como la *destrucción del Estado inca* y el de la *subsunción formal de la organización andina*, las tierras de los ayllus habían sido respetadas por una administración colonial que se había contentado con ocupar los antiguos terrenos estatales incas y aquellos que habían sido destinados a la producción para los fines del culto religioso. Con las reformas emprendidas por el virrey Toledo en la década de 1570, las tierras de los ayllus pasaron a ser susceptibles de apropiación por los colonizadores, subvirtiendo así las anteriores delimitaciones.<sup>131</sup>

La concentración de los indios en las reducciones y la ampliación de las lindes a disposición del poder colonial, favorecieron la consolidación de un nuevo régimen de propiedad de la tierra: el *latifundio*. Latifundio y comunidad progresarían a lo largo del período colonial en una dinámica gracias a la cual el primero aumentaría progresivamente su extensión y poderío en detrimento del segundo, que a duras penas sobreviviría en estas circunstancias.<sup>132</sup> El reconocimiento de esta dinámica condujo a José Carlos Mariátegui a sostener que:

La convivencia de “comunidad” y latifundio en el Perú está, pues, perfectamente explicada, no sólo por las características del régimen del Coloniaje, sino también por la experiencia de la Europa feudal. Pero la comunidad, bajo este régimen, no podía ser verdaderamente amparada sino apenas tolerada. El latifundista le imponía la ley de su fuerza despótica sin control posible del Estado. La

---

<sup>131</sup> Podríamos emparentar los efectos de esta política de despojo comunal con las referencias de Marx en *El Capital* a los *Bills for Inclosure of Commons*; la similitud de ambos procesos permite extrapolar sus efectos: «La propiedad comunal era una institución germánica antigua que subsistió bajo el manto del feudalismo. Hemos visto cómo el violento despojo de la misma, acompañado por regla general de la transformación de las tierras de labor en praderas destinadas al ganado, se inicia a fines del siglo XV y prosigue durante el siglo XVI. Pero en ese entonces el proceso se efectúa como *actos individuales de violencia*, contra los cuales la legislación combate en vano a lo largo de 150 años. El progreso alcanzado en el siglo XVII se revela en que la *ley misma* se convierte ahora en *vehículo del robo perpetrado contra las tierras del pueblo*, aunque los grandes arrendatarios, por añadidura, apliquen también sus métodos privados menores e independientes. La forma parlamentaria que asume la depredación es la de los “*Bills for Inclosure of Commons*” (leyes para el cercamiento de la tierra comunal), en otras palabras, decretos mediante los cuales los terratenientes se donan a sí mismos, como propiedad privada, las tierras del pueblo; decretos apropiadores del pueblo» (Marx, 2008-09, I-3, p. 906).

<sup>132</sup> Magnus Mörner, en su trabajo titulado *Economía rural y sociedad colonial en las posesiones españolas de Sudamérica*, se ha detenido a estudiar la relación entre la política de reducciones indígenas y la consolidación de las haciendas, matizando la celeridad del proceso de consolidación de estas y la desintegración de las tierras comunales: «El tamaño e importancia relativa de las grandes extensiones, normalmente denominadas “haciendas”, desde el siglo XVIII en adelante no debería exagerarse. En primer lugar, la mayoría de las fincas así llamadas, eran probablemente bastante modestas y pequeñas, y sólo disponían de un simple puñado de trabajadores. En segundo lugar, los asentamientos indígenas, reorganizados en “reducciones” o “pueblos de indios”, desde 1600, controlaban la mayor parte de las tierras altas y quedaron integrados a los mercados regionales en desarrollo. A menudo, el descenso de la población aborigen llevó consigo una discrepancia entre, por una parte, la disminución del número de asentamientos indígenas y, por otra, por la tenencia legal e inalienable de la tierra que éstos poseían. Pero algunos colonizadores, a pesar de la prohibición legal, se establecieron entre los indios y cultivaron parte de sus tierras. Muchas de las primeras reducciones indias se transformaron en pueblos mestizos, poblados por pequeños y medianos agricultores. Otras, bien que debilitadas, conservaron su carácter corporativo indígena, y constituyeron las comunidades indígenas de los tiempos modernos» (Mörner, 1990, p. 126).

comunidad sobrevivía, pero dentro de un régimen de servidumbre. Antes había sido la célula misma del Estado que le aseguraba el dinamismo necesario para el bienestar de sus miembros. El coloniaje la petrificaba dentro de la gran propiedad, base de un Estado nuevo, extraño a su destino (Mariátegui, 2010, II, p. 89).

A nuestro entender, en esta *petrificación* de la que habla Mariátegui es donde hay que encontrar el verdadero efecto de las políticas emprendidas por Toledo en relación con el ayllu. No tanto en la destrucción total que, sin duda fue el cometido gubernamental, sino en la subordinación absoluta de las lógicas comunales a unas demandas por completo extrañas a los intereses locales. Subordinación que, como recordaba Mariátegui, colocó a la comunidad en una relación de servidumbre respecto a los intereses metropolitanos.

Si bien en el período de expansión del Tawantinsuyu el ayllu había sufrido modificaciones significativas —tal y como hemos estudiado en el capítulo anterior— es acertado sostener que su integración en la estructura estatal incaica respondió a patrones panandinos y, por tanto, fueron asimilados, en gran medida, por los grupos étnicos conquistados. Esta asimilación puede verificarse, además, en el relativo grado de continuidad de la autonomía de los ayllus respecto a sus formas de producción y sus mecanismos de gobierno locales. En cambio, con la irrupción definitiva del régimen colonial —a partir de las reformas del virrey Toledo— los ayllus pasaron a ser considerados únicamente como un gran banco de mano de obra dispuesta a satisfacer, por un lado, la demanda minera de la metrópoli y, por el otro, la demanda regional de alimentos.

En síntesis, desde una economía firmemente anclada en el trabajo comunal y en el valor de uso, se pasaba a una economía basada en el valor de cambio. Es precisamente esta orientación mercantil la que amenazó directamente la complementariedad ecológica materializada en el control vertical andino y tendió a descomponer el gobierno del espacio como fundamento de —en los términos de René Zavaleta— la nación peruana precolonial:

Se puede sostener por eso que el Perú fue una nación y que dejó de serlo, en una suerte de recomposición social que sin duda no es la única en la historia. El sistema de los pisos ecológicos o sea el acto espacial se traduce en un sistema jurídico político que ya tiene éxito considerable en la tarea consciente de homogeneización, al menos en los términos posibles a una interacción no mercantil. Es dable también sostener que el derrumbe de ese sistema, sumado a la catástrofe demográfica y a la reorganización colonial de ese mundo, tuvo que implantar un estado general de asombro o vacancia (Zavaleta, 1986, p. 84).

Si bien concordamos con Zavaleta en lo fundamental de su afirmación, también entendemos que es preciso matizar los alcances destructivos de las reducciones sobre la complementariedad andina. En caso contrario, no podríamos comprender el grado de pervivencia en el que lo encontramos —incluso

en nuestros días— y, fundamentalmente, no podríamos imaginar, a partir de estos rescoldos poscoloniales, los pilares resignificados de una era postcapitalista.<sup>133</sup>

\*\*\*

El estudio del período de formación de la economía colonial suele arrojar unanimidad entre los historiadores al identificar a la producción minera como la principal fuente de riquezas arrancada de las tierras americanas. Negar el dato sería contradecir las abundantes estadísticas que reflejan que el oro y, aun en mayor medida, la plata, fueron las mercancías que más abundantemente fueron embarcadas desde el Nuevo Mundo al Viejo. Sin negar lo evidente, es preciso señalar un matiz: la verdadera riqueza, la fuente viva de todas las otras, fue la de una población altamente organizada y modelada durante siglos como mano de obra disciplinada y eficaz. Es esta la razón primordial por la que puede decirse que los Andes incaicos y la Mesoamérica azteca fueron un manantial de riquezas para los conquistadores hispanos.<sup>134</sup>

El tiempo de la incautación directa de los excedentes de los conquistados había llegado a su fin, y con él se había agotado también el período de la hueste conquistadora, dando paso al tiempo de creación de un régimen propiamente colonial. El siguiente período demostró el fracaso de las encomiendas como sistema de organización de una mano de obra que, unido al notable decrecimiento de la población indígena en los Andes, tensaron la situación hasta el punto de que a mediados del siglo

---

<sup>133</sup> Es interesante reproducir aquí lo expuesto por Tristan Platt en su libro *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, en el que da cuenta de esta pervivencia del patrón vertical tres siglos después de la conquista hispana de los Andes: «Lejos de desestructurarse las bases prehispánicas de la prosperidad andina, en esta zona el antiguo patrón del “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” se mantuvo como un elemento institucionalizado dentro de la formación colonial. Es más, los ayllus regionales consistían en franjas continuas que bajaban desde las alturas hasta los valles cálidos o en dos zonas discontinuas, cada una situada en uno de los dos polos climáticos. Dado que la mita potosina se aplicó a través de los curacas de cada ayllu, la misma economía minera funcionó asegurando la persistencia de las condiciones verticales de reproducción de su propia fuerza de trabajo rotativa. [...] Si bien los diversos ayllus tuvieron a veces que compartir un solo pueblo, particularmente en la zona de valle donde la formación de “archipiélago” era más acentuada, las identidades étnicas se mantuvieron al asignarse “calles” específicas a cada ayllu. Este patrón de asentamiento puede detectarse en las fuentes coloniales y se mantiene en mayor o menor grado hasta la fecha. La distribución “vertical” de la población, conocida durante la Colonia como “doble domicilio”, fue comentada nuevamente por el Gobernador en 1825» (Platt, 1982, pp. 26-27).

<sup>134</sup> En líneas generales, coincidimos con las conclusiones expresadas en el riguroso trabajo de Peter Bakewell *La minería en la Hispanoamérica colonial*. Sin embargo, a nuestro entender, la relación causal que establece el autor entre minería y poblamiento de América, debe ser matizada e, incluso, invertida. Inicialmente es la población organizada como mano de obra la que soporta la explotación minera colonial y sólo en una segunda instancia, el potencial minero actúa como motor de poblamiento y redistribución poblacional. Más allá de estas observaciones, un trabajo tan minucioso como el de Bakewell nos obliga a compartir sus argumentos con el lector y dejar que sea este quien juzgue las posiciones: «Fueron pocos los aspectos de la vida colonial sobre los que no repercutió la minería. El oro y la plata brillaban en los ojos de los conquistadores y exploradores. [...] Las prospecciones mineras impulsaron la conquista, exploración, poblamiento y explotación de Hispanoamérica, y fue la minería la que determinó en gran parte el ordenamiento económico interno de las colonias. Asimismo, su influencia sobre la estructura política y administrativa interna fue apenas menor, puesto que la producción de metales preciosos permitió la acumulación de riqueza en zonas que hubieran carecido de todo peso específico. Es casi innecesario hacer hincapié en las consecuencias sociales de la minería: la movilidad, tanto remontando como descendiendo en la escala social, a que estaban expuestos los explotadores de minas; la desarticulación de las comunidades indígenas y el desplazamiento de sus gentes a regiones lejanas; la aculturación sufrida por los indígenas al ser desplazados a ciudades mineras esencialmente españolas» (Bakewell, 1990, pp. 89-90).

XVI la crisis resultaba ya imposible de ocultar. La solución adoptada por el poder colonial para paliar este momento crítico consistió en una redefinición de la antigua *mita* andina. De aquel sistema de trabajo rotativo anclado en una compleja cosmovisión, quedaría solamente un significativo vaciado, el engañoso esqueleto de una huera exacción inhumana.

Hablar de la *mita* como sistema de reclutamiento laboral en los Andes es hablar de producción minera: de mercurio en las minas de Huancavelica y, fundamentalmente, de plata en Potosí. Siguiendo las informaciones proporcionadas por Bakewell (1990, pp. 66-67), sabemos que el recorte territorial que funcionó como fuente de abastecimiento de la mano de obra para estos dos núcleos comprendió unos 1.300 km. de largo —desde Cusco en el norte hasta Tarija en el sur— y unos 400 km. a lo ancho de la cordillera. Este recorte supuso, para los términos jurisdiccionales de la época, la integración de 16 de las 30 provincias de la zona, quedando descartadas aquellas que se encontraban en las zonas bajas y cálidas por temor a la falta de aclimatación de sus pobladores a las extremas condiciones de las minas. Según los datos recogidos en el censo elaborado por el virrey Toledo, la mina argentífera de Potosí reclutaba a 13.500 hombres cada año, mientras que las mortíferas minas de mercurio de Huancavelica concentraban 2.200 almas. Esta gran masa de trabajadores, una vez llegados a los centros mineros, era dividida en tres grandes grupos que se alternaban de forma que, por cada semana de trabajo, se descansaban dos. La proporción entre tiempo de trabajo y tiempo de descanso deja traslucir claramente, no ya la bondad y el cuidado de los reclutadores, sino la excesiva intensidad laboral a la que eran sometidos los indígenas. La altísima tasa de mortalidad de la mano de obra indígena sometida a la *mita* minera tendió a agravar aún más el proceso de despoblamiento y a acelerar la descomposición de la sociedad andina.

Las penosas consecuencias de la *mita* minera nos obligan a detenernos a analizar si este régimen laboral puede ser asociado con una forma encubierta de servidumbre; si puede ser considerada como forma incipiente de capitalismo —atendiendo al hecho de que los mitayos recibieron retribuciones salariales por su trabajo—; o bien, si no fue más que la manifestación apenas disimulada de la instauración de un nuevo régimen esclavista, tal y como defendiera Mariátegui:

La codicia de los metales preciosos —absolutamente lógica en un siglo en que tierras tan distantes casi no podían mandar a Europa otros productos —, empujó a los españoles a ocuparse preferentemente en la minería. Su interés pugnaba por convertir en un pueblo minero al que, bajo sus Inkas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario. De este hecho nació la necesidad de imponer al indio la dura ley de la esclavitud. El trabajo del agro, dentro de un régimen naturalmente feudal, hubiera hecho del indio un siervo vinculándolo a la tierra. El trabajo de las minas y las ciudades, debía hacer de él un esclavo. Los españoles establecieron, con el sistema de las “mitas”, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres (Mariátegui, 2010, II, p. 81).

Si tuviéramos que ofrecer una respuesta unívoca, estaríamos inclinados a concordar con la explicación mariateguiana: la mita minera fue un sistema apenas disimulado de esclavitud indígena. Ahora bien, lo interesante de este sistema de reclutamiento forzado y, además, lo que lo hace rico en connotaciones, es la coexistencia de los tres esquemas laborales que regían la producción de este período: 1) la circunscripción territorial de la mano de obra, administrada de modo análogo a la de los regímenes estrictamente feudales; 2) la retribución salarial de los mineros, prefiguración raquílica del modo de producción capitalista (el reclutamiento se daba por la vía de la *coerción extraeconómica* y no como aquella forma de reclutamiento, específicamente capitalista, que hubo de «contratar» con *trabajadores libres*); 3) la esclavitud generalizada, que se hacía aún más patente en la práctica ilegal consistente en incluir en la venta de una mina a los mitayos que le habían sido destinados (Bakewell, *Ibid.*, p. 68).

De este modo, la mita refleja el hecho de que, para un sistema capitalista naciente —no debemos confundirlo con la noción de modo de producción capitalista—, las estructuras que organizan el funcionamiento de la producción según modelos no mercantiles pueden ser subsumidas y refuncionalizadas sin que ello suponga ningún impedimento para la extracción del excedente. La historia de las relaciones laborales andinas desnuda la esterilidad de las ensoñaciones eidéticas que permanecen ancladas en la pureza de los esquemas, mientras una explotación mestiza, sin reverencia alguna hacia un impostado principio de no-contradicción económico, avanza raudamente hacia la consumación final del despojo.

\*\*\*

La imposición del *tributo en dinero* para las poblaciones indígenas fue, indudablemente, una de las transformaciones más disruptivas para el orden comunitario andino. Recordemos que ni en las sociedades preincaicas, ni en el breve período de dominio incaico, existió el tributo en forma de entrega de productos y, mucho menos, en forma de dinero. La evolución de la tributación en el período de formación de la economía colonial parece reproducir exactamente aquel esquema expuesto por Marx en el tomo III de *El Capital*, en el capítulo dedicado a la *Génesis de la renta capitalista de la tierra*: de un primer momento, en el que los indios encomendados quedaron obligados a entregar a su encomendero fuerza de trabajo, se pasó posteriormente a una entrega en productos, hasta llegar a la forma de entrega en dinero. Como señala Macleod, uno de los grandes propósitos de la política tributaria española fue la de «comprometer más la economía indígena, severamente desorganizada, en el mercado europeo» (1990, p. 164). Con vistas a dicho objetivo, introdujeron el pago de tributo en moneda que trastocaría definitivamente la definición del indígena como productor. A partir de la imposición del tributo en dinero, el indio se vería forzado a vender productos —acción también novedosa en relación con su pasado precolonial— o a enrolarse en trabajos que le reportaran pingües retribuciones salariales y que,

además, lo obligaban a recorrer grandes distancias para poder acceder a los centros de actividad económica y poder cumplir así con sus obligaciones.

Otro de los aspectos a tener en cuenta en el examen del tributo español sobre las poblaciones indígenas —y no sólo en el caso particular del tributo en dinero— es el del carácter comunitario de la obligación. Los censos de población constituyeron la herramienta demográfica esencial en la determinación de la cuantía de las obligaciones que, por lo general, se pagaban directamente al encomendero. Con el derrumbe demográfico, buena parte de los datos estadísticos quedaron obsoletos, mas no así las obligaciones impuestas a las comunidades. Esta situación despertó la indignación de las poblaciones locales e incitó a sus jefes a interponer litigios contra los encomenderos, así como a reclamar una nueva visita que actualizara los datos de población. En el mejor de los casos, esta revisita fue realizada y los datos actualizados, pero incluso en esos casos las cargas tributarias continuaron siendo soportadas por un número cada vez más reducido de indios.

La transformación cualitativa impresa por la colonia constituye, a nuestro entender, la más significativa ruptura del nuevo sistema tributario en relación con aquel que había regido en el Tawantinsuyu. En este sentido, concordamos plenamente con Wachtel cuando afirma que «si los españoles habían heredado el papel centralizador del Inca, fracasaron al asegurar la distribución de la riqueza en beneficio de todos. Mientras que el sistema de pagos (real o simbólico) funcionó en el imperio inca dentro de una estructura equilibrada y circular, el tributo español era desequilibrado y unilateral» (1990, p. 182). Esta transformación señalada por Wachtel es el reflejo de una ruptura trascendental en la orientación de la economía: de una producción basada en la utilidad consuntiva general (el valor de uso), se pasó a una obligación de tributar en dinero que no hizo más que acelerar el proceso de transición hacia una producción dirigida desde fuera por la expectativa generada por el valor de cambio de la mercancía.

No está de más recordar aquí lo expuesto por Marx en los *Grundrisse* acerca de las características del producto antes de ser mercancía: por un lado, este se halla ligado y limitado inmediatamente por su cualidad natural; y, al mismo tiempo, se encuentra inmediatamente vinculado con «la necesidad inmediata que otro tiene o no precisamente de este producto, o también que podría tener de su producto». En la conversión del producto en mero soporte material de la mercancía, esto es, en la reducción del valor de uso a mero nómeno del fenoménico valor de cambio, y en el sometimiento de todo intercambio a la forma abstracta del dinero, el productor queda irremediablemente forzado a cambiar su producto por un valor universal. Esta forma de intercambio dinerario se convierte en el primer escenario —analíticamente hablando— de una subordinación que se materializará en la reproducción: el producto pasará a depender del comercio general y —dice

Marx— será «arrancado de sus límites locales, naturales e individuales. Precisamente por esta vía puede dejar de ser un producto» (Marx, 2007, I, p. 76).

Unas páginas más adelante, Marx vinculaba directamente la emergencia del dinero y el comercio con el ocaso de las comunidades, en un pasaje que —a nuestro entender— ilumina el escenario abierto con la consolidación del tributo en dinero en los Andes:

La avidez de dinero o la sed de enriquecimiento representan necesariamente el ocaso de las comunidades antiguas. De ahí la oposición a ellas. El dinero mismo es la *comunidad*, y no puede soportar otra superior a él. [...] Apenas se desarrolla su comercio, etc., o, como ocurrió entre los romanos, la conquista les aporta dinero en cantidades masivas —resumiendo, de repente, en un cierto nivel de desarrollo económico el dinero se presenta necesariamente en su tercera determinación y tanto más se desarrolla en ella cuanto más [se aproxima] el ocaso de su comunidad (Ibid., pp. 157-158).

Reducciones indígenas, mita minera y tributo en dinero conforman la santísima trinidad económica que asesta el golpe mortífero al ayllu andino. Desde este momento de formación de la estructura colonial en adelante, la historia de las comunidades, su compleja organización e ideología, transitarían los siglos en un progresivo deterioro que las obligaría a una adaptación constante a condiciones cada vez más gravosas para los indígenas.

Llegados a este punto, deberíamos estar en condiciones de responder a la cuestión de si el sistema colonial hispano supuso una forma trasplantada de feudalismo en tierras americanas. Comencemos por el final, por la conclusión: el sistema político-económico colonial impulsado por los Habsburgo en América debe ser considerado como una forma *refractada* —al ingresar en un *medio* completamente diferente al de la Castilla del siglo XVI— de las condiciones feudales imperantes en la España (o las Españas) de la época. Si bien no puede eludirse que con las Leyes Nuevas de 1542 la monarquía hispana procuró evitar que la encomienda americana deviniera feudo y que, por otro lado, la introducción de las reformas del virrey Toledo parecen alejar la realidad andina de los escenarios feudales tradicionales. A nuestro entender —y tomando como marco conceptual el análisis de las formas de renta feudal efectuado por Marx—, el modo de producción feudal suele presentar un esquema evolutivo que va desde la renta en trabajo, pasando por la renta en productos hasta llegar a la renta en dinero y, en ese sentido puede sostenerse que, en líneas generales, esta misma evolución es la que se puede verificar en el proceso de formación de la economía colonial en los Andes. En este sentido, coincidimos con Bagú cuando afirmaba: «no se propusieron las monarquías ibéricas en el nuevo mundo —lo contrario hubiera sido incongruente— impedir la formación de una aristocracia de terratenientes y mineros. Lo que sí trataron con todo empeño fue de someter esa aristocracia americana a sus designios políticos, para lo cual comprendieron la necesidad de que recibiera los favores económicos de las propias manos del monarca» (Bagú, 1949, p. 101).

El modo de producción feudal americano revistió algunas particularidades que no pueden ser soslayadas en el análisis. Probablemente, la principal anomalía de este feudalismo americano se encuentre en la redefinición de la producción al interior de la encomienda. Una de las características esenciales del modo feudal era el carácter autosuficiente del feudo; en la encomienda, sin embargo — y aun reconociendo la muchas veces olvidada importancia de los intercambios inter-regionales (Assadourian, 1982)— la producción tenía como objetivo principal el de responder a las demandas metropolitanas y sólo secundariamente garantizar la subsistencia de los productores directos. Otro de los aspectos significativos de la feudalidad americana es que el lugar privilegiado del feudo en la Europa medieval fue ocupado en las tierras americanas por la mina y la hacienda. Estas limitaciones del modelo feudal en América no suponen una falsación, sino que sirven de acicate intelectual para pensar, a partir de la feudalidad refractada americana, la interacción entre un esquema exógeno —lo feudal— y las dos realidades con las que hubo de enfrentarse: lo comunitario y la emergencia del capitalismo comercial.

#### La subordinación de la estructura colonial al sistema económico capitalista

La conquista y posterior colonización de América y, con estas, la progresiva extracción del excedente colonial por parte de la metrópoli, provocaron un salto sideral en la naciente revolución comercial que estaba teniendo lugar en Europa. Si bien podría pensarse —sobre todo si se toma como base un modelo de colonización muy posterior— que la dominación hispano-lusa sobre el continente americano abrió no sólo el acceso a materias primas, sino también a potenciales consumidores, lo cierto es que los datos arrojados por las tablas estadísticas de la balanza comercial entre las colonias y la metrópoli, muestran claramente que el consumo de productos europeos en América fue, al menos durante los dos primeros siglos, escaso y restringido a los sectores acomodados. Las economías americanas se convirtieron en abastecedoras más que en consumidoras, siendo los metales —en especial, la plata— los que dominaron por completo las exportaciones iniciales.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Bakewell ha mostrado que la plata fue el metal predominante en las exportaciones que partían desde la América colonial hacia Europa y, en el marco de esa dinámica, ha destacado el peso decisivo que tuvo la mina de Potosí: «Probablemente fue a finales de la década de 1530 en Nueva España y a mediados de la década de 1540 en los Andes centrales, cuando el valor de la producción de plata superó por primera vez a la de oro; en dichas zonas, esta tendencia se prolongó durante el resto del período colonial. En otras regiones, como Nueva Granada y Chile, siempre predominó el oro. Tras la década de 1540 (como máximo), el valor total del oro producido en Hispanoamérica siempre fue inferior al valor de la plata. [...] Entre los años 1575 y 1600, Potosí produjo casi la mitad de toda la plata hispanoamericana. Tal profusión de plata no hubiera sido posible de no ser por la abundancia del mercurio de Huancavelica, que por aquellos años alcanzó una producción que no volvería a igualar. La abundancia y bajo costo de la mano de obra, suministrada por la mita instituida por Toledo, también actuó como incentivo para Potosí. Pero sin la amalgama, sólo una pequeña cantidad del mineral extraído por los mitayos hubiera podido ser aprovechada» (Bakewell, 1990, pp. 82-83).

La condición colonial de las nuevas economías americanas, vertebradas a partir de esquemas derivados de la tradición organizativa feudal, no fue óbice para su decisiva integración en el mercado mundial. Como hemos señalado anteriormente, la mutación más significativa de este engranaje multiescalar fue el redireccionamiento de una producción que anteriormente se destinaba a la autosuficiencia de la población recortada en un espacio territorial y sujeta a un señor — lo que en Europa representó el «feudo»—, para responder a los lineamientos trazados por un mercado sito en Europa. La necesaria articulación entre distintas escalas no impidió, no obstante, el surgimiento de espacios regionales integrados y con un alto nivel de autosuficiencia. Este fue el caso del espacio andino que, orbitando en torno a dos grandes centros —como fueron Lima y Potosí— reestructuraron política y económicamente la región a partir de unos principios novedosos. Tenemos, por tanto, una nueva estructura económica estratificada de un modo en el que, si bien los movimientos de cada nivel se dirigen en última instancia hacia un centro representado por la metrópoli, la realidad es que dependiendo de la escala y de la valoración metropolitana de la mercancía, sus movimientos se alinean en una órbita de centros intermedios, como pudieron ser Lima y Potosí, o incluso hacia el abastecimiento de centros ubicados por debajo de estos, como fue el caso de Cochabamba. En suma, el sistema económico colonial no puede ser pensado a partir de una perspectiva unilineal y reduccionista; antes bien, ha de ser pensado como una estructura de estructuras cuya dinámica se encontraba —y esto es indiscutible— subordinada a los designios del emergente mercado mundial.

Otro de los elementos de ruptura en la subsunción de las economías americanas al proceso capitalista —y en particular en el caso andino— fue la introducción de una noción inexistente para estas poblaciones: el de acumulación de riquezas. Recordemos que, si bien la presencia de depósitos en los caminos (tambos) con alimentos, telares y distintos excedentes en los territorios dominados por el grupo inca está suficientemente documentada,<sup>136</sup> lo cierto es que dicha acumulación operaba únicamente como soporte —en unas ocasiones, consuntivo y, en otras, ritual— de los ciclos tradicionales de reciprocidad entre los ayllus y el Estado. Una acumulación de este tipo difícilmente podría ser considerada como «acumulación» en su acepción capitalista, puesto que su finalidad quedaba circunscrita a la esfera de circulación propia del valor de uso y no a la del valor de cambio.

Un tercer factor, estrechamente vinculado con los anteriores, fue el responsable de la desestructuración definitiva del viejo orden americano: la introducción de los esclavos africanos como mano de obra. Si bien es cierto que durante los primeros compases de la colonización americana el número de esclavos negros fue insignificante en relación con la población indígena y su función se limitó

---

<sup>136</sup> Véase el trabajo de Morris & Thompson (1985) *Huanuco Pampa. An Andean City and its Hinterland*. Londres: Thames and Hudson Inc.

a abastecer de auxiliares a las huestes conquistadoras, el drástico descenso de la población autóctona provocó una aceleración del tráfico de africanos a tierras americanas. La distribución de esclavos en el continente no fue en absoluto homogénea, siendo clave el poblamiento negro en la zona del Caribe y las regiones costeras del Pacífico, pero apenas relevante en las zonas altas de los Andes. En este sentido, debemos resaltar que, aun siendo testimonial su participación en la producción minera andina —por causa de las dificultades de adaptación de los africanos a las condiciones de la cordillera y al mayor rendimiento de las poblaciones indígenas— el ingreso de esclavos para el servicio doméstico o la producción ganadera de la costa peruana fue muy significativo e irradió sus efectos esclavizantes hacia el resto de las relaciones de explotación.

En este punto del trabajo aspiramos a dar cuenta de estas tres dinámicas que sólo analíticamente pueden ser descompuestas: 1) Las relaciones entre mercado regional/mercado mundial; 2) la emergencia de una acumulación de riquezas como precondition del capitalismo —*la llamada acumulación originaria*—; 3) la introducción de los esclavos africanos y su efecto de «esclavización generalizada».

### Mercado mundial / Mercado regional

La integración de las colonias americanas al mercado mundial es un dato indiscutible de la modernidad, pero también lo fue — y ha sido estudiado con menor detalle por los historiadores— la creación y consolidación de los mercados regionales destinados al abastecimiento interno de los núcleos productivos fundamentales que, en el caso de los Andes, estaban representados por Lima y Potosí. Assadourian ha insistido en algunos de sus trabajos en la necesidad de pensar la inserción de estos espacios regionales en el mercado mundial partiendo de una perspectiva que los contemple como «contextos abiertos de tipo colonial», esto es, asumiendo que la participación de los conjuntos regionales en la economía global se estableció como «una articulación de relaciones o sistema de mediaciones» (1982, p. 139). A nuestro entender, este énfasis metodológico abre una vía de investigación que promete auspiciosos resultados empíricos en vistas a determinar las proporciones reales de la producción local destinada al comercio metropolitano, o lo que es lo mismo, calibrar hasta qué punto puede considerarse, dejando a un lado al sector minero, que los productos de las labores agrícolas, ganaderas y de las incipientes industrias coloniales (obrajes) respondieron a las necesidades exógenas del mercado mundial.

Seguiremos, en lo fundamental, esta senda trazada por Assadourian. Nuestro propósito será el de analizar, a partir del núcleo productivo dominante en los Andes durante todo el período colonial, la

mina de Potosí, la emergencia de un mercado regional andino y su vertebración con el mercado mundial. Si nuestra hipótesis es correcta, Potosí simbolizaría además del núcleo minero más significativo de todo el espacio americano durante el período colonial, su *hipérbole*. Potosí, como significante y significado, como mito y como *topos* de una tragedia colectiva, expresa la forma en la que el abigarramiento general del sistema colonial se presenta —parafraseando lo afirmado por Marx respecto al empleo de la historia de Inglaterra como modelo para estudiar el desarrollo del modo de producción capitalista— *en la forma más nítida y menos oscurecida por influjos perturbadores*. La «nitidez», en el caso de Potosí, es la de una heterogeneidad no accidental sino constitutiva del sistema económico-político colonial. Y esto es así porque, como sostiene Assadourian:

En el espacio andino la dominación colonial impulsó, con la minería de la plata, uno de los sectores de producción más avanzados tecnológicamente y con uso más intensivo del capital de la economía-mundo de aquel tiempo. Pero en Potosí, el yacimiento más importante, pese a que algunos aparatos del Estado presionaron repetidamente para que se consumara la transición hacia relaciones de producción de tipo capitalista, siguió figurando la mita, esa forma de trabajo forzado que para muchos españoles era "...la más dura servidumbre que ha padecido nación ninguna del mundo..." (Ibid., p. 15).

La mina argentífera de Potosí, pero también la mina de mercurio de Huancavelica, transparentan, por un lado, la complementariedad de distintos regímenes laborales en una producción que, sacrificando anualmente miles de almas, esperaba extraer de sus mismas entrañas la materia cruda del dinero. Y, por otro lado, la coexistencia de una producción interna —que en algún aspecto podríamos considerar como *reproductiva*, en tanto cumplió una función análoga a la que desempeña el salario en el modo de producción capitalista—, con una producción orientada al exterior que actúa como primer motor móvil de aquella producción regional. Esta dimensión dual de la producción fue la que permitió la constitución de un sistema económico mercantil que cargó consigo tanto una concepción territorial como un patrón de poblamiento desconocidos en el mundo andino precolonial, cuyo fundamento hay que buscarlo en su gravitación en torno al núcleo de la producción minera.

Tendríamos, por tanto, que la materia extraída de la mina trazaba un movimiento que se iniciaba en los Andes y culminaba en el puerto de Sevilla, previo paso por Lima, dibujando el trayecto de una de las rutas comerciales más relevantes del período colonial. Pero también encontramos en el subsuelo, donde el fulgor del capitalismo comercial se opaca, un emergente mercado allí donde antes no había sino rutas organizadas a partir de una complementación ecológico-productiva completamente ajenas al *cosmos* mercantil. Hemos mencionado anteriormente que una de las características fundamentales de este emergente mercado regional andino venía dado por el hecho de haber alcanzado un alto grado de autosuficiencia, pero también un significativo nivel de desequilibrio en su producción. Este carácter autosuficiente de los espacios regionales abona la tesis de que, en el período

de formación de la economía colonial, América era sustancialmente un proveedor de materias primas y no tanto un consumidor de productos procedentes de la metrópolis hispana. Y, aún más, al complejizar los circuitos de producción, distribución y consumo, desmitifica la pretendida unidireccionalidad de los mecanismos mercantiles.

Uno de los méritos más relevantes de las investigaciones de Assadourian consiste, a nuestro entender, en la demostración de que el sector de comercialización y el sector de subsistencia respondieron a una misma estructura de producción y que, por tanto, las magnitudes del trabajo destinado a una u otra finalidad, se comprenden mejor si se conciben en términos de correlatividad:

Sería erróneo un enfoque analítico que sobreentendiera que la expansión del sector externo regional obedece a una oferta ilimitada de mano de obra desde y a costa de la destrucción del sector de subsistencia. Según nuestra opinión, la constante es reducir, al mínimo indispensable, el tiempo de trabajo necesario que el indígena dedica a la creación de sus necesidades básicas y a maximizar el tiempo de trabajo excedente destinado al sector exportador en provecho del empresario, sea encomendero o no. Lo cual contribuye a explicar por qué el crecimiento del sector externo regional dejó de motivar una profunda división social del trabajo y de disolver la relación del productor directo con la tierra y los medios de producción. Es decir, dejó de originar una difusión generalizada del salario (en su sentido más estricto) como forma de arrancar el trabajo excedente (Ibid., p. 120).

La conservación de una misma estructura de producción para sustentar la subsistencia de los productores y para satisfacer las demandas comerciales metropolitanas, plasman de manera muy elocuente la distancia existente entre el capitalismo comercial y el modo de producción capitalista. No pasaríamos en este período —para expresarlo en lengua marxista— de una *subsunción formal* de la producción y, por tanto, no se alcanzaría en ningún tramo de la colonia la *subsunción real* que es la responsable de abrir una nueva era mundial de la producción y un nuevo *modus operandi* en la explotación del trabajo.

En este sentido, la aculturación productiva en los Andes debe ser considerada como un proceso cuyo éxito fue, en el mejor de los casos, parcial y sus efectos sobre el proceso de trabajo inmediato no debieran ser exagerados. Asimismo, sería necesario tomar en consideración las significativas variaciones, entre la zona costera y las zonas altas andinas, en el resultado de la implantación de las nuevas técnicas y procedimientos productivos importados por los hispanos.<sup>137</sup> En un interesante estudio

---

<sup>137</sup> El proceso de aculturación productiva en el mundo andino ha sido descrito con gran precisión por Magnus Mörner en los siguientes términos: «En las áreas centrales de agricultura precolombina desarrollada, los indios no producían sólo para cubrir sus propias necesidades, sino que lo hacían también para aquellos que pertenecían a los estratos altos que desempeñaban funciones ceremoniales y militares, de carácter no productivo. La conquista no provocó fundamentalmente ninguna orientación nueva de producción. En las áreas periféricas, por otra parte, a los agricultores primitivos, cazadores y recolectores que sobrevivieron a la conquista hubo que enseñarles a producir excedentes para sus dominadores. [...] La organización de la producción en las comunidades indígenas de la sierra siguió el modelo precolombino, sólo ligeramente modificado por la introducción de instituciones municipales hispánicas. En las chacras, estancias, haciendas y plantaciones prevalecieron los sistemas europeos. Se introdujo el arado, pero prácticamente sólo se usaba en las estancias españolas. En las laderas de los Andes, la *chaquitacla* o arado a pie incaico fue claramente superior. La transferencia de la tecnología europea del momento

sobre la cuestión, Van Kessel (2003) se ha referido a la incorporación «andinizada» de algunas técnicas europeas y ha destacado su aplicación diferencial en el intento por adaptarlas a las condiciones geográficas locales, tal y como ocurrió, por ejemplo, en el caso de la rueda, que fue utilizada no para el transporte —ya que los abruptos desniveles de la región imposibilitaban tal utilidad— sino en los molinos de agua a rueda horizontal para moler granos y en el torno de agua para el hilado.

Por otra parte, la dicotomía entre el maíz y el trigo en la producción agrícola se deja interpretar como signo de esa estructura productiva única organizada para responder a dos demandas diferentes (la subsistencia y la extracción metropolitana): por un lado, el trigo, que era producido para los españoles y para satisfacer el pago del tributo en especie y, por el otro, el maíz, que era el alimento básico en la dieta de indígenas y esclavos negros y, además, constituía la cosecha más relevante en términos de volumen productivo. Signo, pues, de una estructura jánica donde lo *feudal refractado*, y el incipiente capitalismo comercial se encontraron sin contradicción y, en buena medida, articulados. Pero, además, en el seno de este binomio habitaba aún, maltrecha y obligada adaptarse a las nuevas condiciones, una economía comunitaria que buscaba incorporar la lógica mercantil dentro de su esquema tradicional de complementariedad ecológica, tal y como lo demuestran los abundantes testimonios que dan cuenta del intercambio de llamas no sólo por productos andinos, sino también por las nuevas mercancías castellanas siguiendo el antiguo patrón de los pisos ecológicos (Assadourian, 1982).

En síntesis, en la formación de la estructura económica colonial encontramos una redefinición de las estructuras y las dinámicas territoriales, poblacionales y productivas del antiguo régimen andino, pero también una redefinición que operó sobre los esquemas nominales del feudalismo. Una producción de alimentos que, en buena medida, conservó sus antiguos patrones comunitarios allí donde estos eran sólidos antes de la llegada de los conquistadores (mayormente en las zonas altas de los Andes). Al mismo tiempo, la introducción de una lógica mercantil, irradiada desde el gran escenario del mercado mundial, hacia el corral de comedias de los espacios regionales; y, finalmente, un circuito extractivista, con escasa aportación de valor añadido, que unió definitivamente la economía andina con la europea. Este es, expresado de forma esquemática, el abigarrado suelo económico que la colonia legaría a las repúblicas independientes que verían la luz en el siglo XIX.

---

estuvo lejos de ser completa. Mientras, por ejemplo, se introdujo la trilla con el uso de bestias, la irrigación con la ayuda de la noria tirada por caballos no llegó. Debido al bajo nivel tecnológico, capitalización y administración, el número de trabajadores fue el principal determinante de la producción agrícola» (Mörner, 1990, pp. 135-136).

## Acumulación originaria / Disolución comunitaria

La llamada *acumulación originaria* no es más que una de las precondiciones históricas del modo de producción capitalista. Esta acumulación no es sino el significativo que mienta el histórico proceso de separación de las condiciones objetivas y subjetivas de la producción; o lo que es lo mismo, al despojo a través del cual se ha apartado al trabajador de sus medios e instrumentos de trabajo. Gracias a esta escisión históricamente producida, los elementos de la alquimia capitalista quedaron a disposición de su propia revolución productiva: de un lado, el *capital*, trabajo vivo embalsamado, presentado a partir de este momento bajo la forma eminentemente cuantitativa del dinero y, por el otro, el *trabajador libre*, que no es más que un mercader que sólo tiene para ofrecer la energía que su cuerpo pudiera entregar, ya sea en la fábrica, en el campo o en la mina. La biografía de esta acumulación originaria no podría ocultar que su vida ha discurrido en paralelo con la historia del expolio colonial. En un pasaje memorable de *El capital*, en el que Marx procuraba explicar la génesis del capitalismo industrial, quedaba explicitado magistralmente este vínculo:

El sistema colonial hizo madurar, como plantas de invernadero, el comercio y la navegación. Las “sociedades Monopolia” (Lutero) constituían poderosas palancas de la concentración de capitales. La colonia aseguraba a las manufacturas en ascenso un mercado donde colocar sus productos y una acumulación potenciada por el monopolio del mercado. *Los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, reflúan a la metrópoli y se transformaban allí en capital* [el destacado es nuestro] (Marx, 2008-09, I-3, pp. 942-943).

Este fragmento sería sustituido en la tercera y cuarta edición de *El Capital* por este otro que, a nuestro entender, tiene el mérito de desmontar el mito corriente que sostiene que entre el período del capitalismo comercial y el de la consolidación del modo de producción capitalista a escala planetaria, podría ser explicado por la presencia de una misma ley causal. El pasaje de Marx, reza así:

Hoy en día, la supremacía industrial trae aparejada la supremacía comercial. En el período manufacturero propiamente dicho, por el contrario, es la supremacía comercial la que confiere el predominio industrial. De ahí el papel preponderante que desempeñaba en ese entonces el sistema colonial. Era «el dios extraño» que se encaramó en el altar, al lado de los viejos ídolos de Europa, y que un buen día los derribó a todos de un solo golpe. Ese sistema proclamó la producción de plusvalor como el fin último y único de la humanidad (Ibid., p. 943, nota).

La extracción de un excedente imperecedero e inmediatamente numerable a una escala tan significativa como la que la economía colonial favoreció, introdujo un factor que aniquilaría de éxito al paradigma mercantilista. Nunca antes, como en los siglos XVI y XVII, Europa había accedido a tal magnitud de metales preciosos; nunca antes, tal vez, se hizo tan evidente el soporte social del símbolo monetario, ni la interrelación mundial entre los distintos estratos productivos. Las palabras de Piercy Ravenstone —citadas por Marx en sus *Grundrisse*—, ilustran este nuevo paisaje con la fuerza de un

aforismo: «si España nunca hubiera poseído las minas de México y del Perú no habría tenido nunca necesidad del grano de Polonia» (Ravenstone, citado por Marx en 2007, I, p. 173).<sup>138</sup>

La leyenda de El Dorado, ciudad-espejismo emergida de las ensoñaciones de los conquistadores hispanos, grafica esta sed de oro y plata que condicionó toda la empresa colonial. Esta leyenda funciona, a su vez, como fraterno reverso económico de la otra ensoñación política de su tiempo: la utopía. Como todo sueño, su arquitectura se alza sobre un espacio vacío perfectamente manipulable y demarcado — no es casualidad la predilección de los utopistas por las islas —, completamente ajeno a la estructura reticular de las relaciones económicas y políticas, a las luchas de poder enraizadas en una historia compartida por generaciones, al carácter metafórico del dinero. Todas las utopías, ora las de la abundancia y la prodigalidad, ora las de la pobreza armónicamente compartida, comparten un mismo diagnóstico y destino —el de aquella huida de los tártaros calmuco narrada por De Quincey—: ¿el diagnóstico? Que el presente ruin no es más que el efecto de un mal sobrevenido, distorsión social de una naturaleza íntegra perdida y, como consecuencia de ello, la consigna a ejecutar se traduce en una reconstrucción *ex nihilo* de lo social, o lo que es lo mismo, la refundación de los esquemas económicos y políticos sobre bases —¡ahora sí! — incorruptibles. ¿El destino compartido? La moralización de los más recónditos aspectos de la vida social y, con ella, la más despiadada carnicería en nombre de la *virtud* que, en este esquizofrénico caso, no es más que el significante que marca la inadaptación de la materia a la idea y, por supuesto, la derrota de aquella en el altar erigido ante el umbral de la caverna. La *acumulación originaria* fue la cara más visible de esta utopía; dinero que aún no había encontrado una tierra prometida que sólo quedaría a su disposición cuando el despojo de los productores se hubiera consumado, cuando hubieran implosionado los nexos tradicionales que soportaban el antiguo orden. Recién allí lo acumulado originariamente devendría *capital*, fuerza material y espiritual de nuestra era.

Concédasenos un breve excursus en torno a la noción económica de «acumulación». Uno de los aspectos fundamentales a tener en cuenta cuando se estudia la llamada «acumulación originaria» es su especificidad como extracción excedentaria. Sería un grueso error —tanto histórico como conceptual— contraponer el período colonial con el incaico señalando que, en este último, por no existir el comercio

---

<sup>138</sup> En una explicación más rica en detalles, el historiador John Elliot vinculó la afluencia de metales preciosos a la península ibérica con la falta de competitividad de las manufacturas castellanas en el mercado internacional, así como con el proceso inflacionario sin precedentes que atravesó España durante el siglo XVI: «No hay una única explicación de la incapacidad de las manufacturas castellanas para ser competitivas internacionalmente, pero un lugar central se debe otorgar al influjo de los metales preciosos de América en una economía sedienta de circulante, un influjo cuyos efectos se sintieron primero en Castilla y Andalucía antes de extenderse por toda Europa en una especie de efecto de onda. [...] La inflación de los precios que minó la competitividad internacional de España fue un perturbador contrapeso para la cara positiva del imperio: para la manifiesta prosperidad de la creciente ciudad de Sevilla y los ingresos en alza de la corona. Los logros del imperio, sin embargo, fueron más fácilmente observables que sus desventajas, y la apariencia de prosperidad ayudó a ocultar las negativas consecuencias que para Castilla tuvieron los grandes cambios que estaban ocurriendo en el sistema del comercio trasatlántico, durante la segunda mitad del siglo XVI» (Elliot, 1990, p. 32).

ni el dinero, no existió el excedente. Lo cierto es que, en términos abstractos, no existirían ni Estado ni clases sin plusproducto y, ciertamente, el Tawantinsuyu fue un Estado y la élite inca y sus administradores fueron clase dominante. Lo característico del excedente andino fue que este retornaba a sus productores ya no en su forma primigenia, sino como dádiva, ofrenda, auxilio, esto es, como materialización de la generosidad institucional del Estado extractor hacia las comunidades productoras o, dicho en otros términos, como producto económico que volvía transmutado en símbolo de legitimación política del Estado. El excedente colonial, el de la acumulación originaria, fue un producto sin retorno, sustraído de la circulación y, por tanto, ajeno a toda pretensión de legitimar la relación entre productores y no productores. Esta forma colonial de extracción deja al descubierto la *ratio* última de este sistema económico: la dominación. Es esta naturaleza de la economía comercial del tiempo colonial la que lleva a Marx a caracterizarla como un «sistema de saqueo» a las comunidades»<sup>139</sup>:

Mientras que el capital comercial media el intercambio de productos de entidades comunitarias no desarrolladas, la ganancia comercial aparece no sólo como logrería y estafa, sino que surge en gran parte de éstas. Aparte que explota la diferencia entre los precios de producción de diversos países (y en este aspecto influye en el sentido de nivelar y fijar los valores de las mercancías), aquellos modos de producción traen aparejado el hecho de que el capital comercial se apropia de una parte predominante del plusproducto [...] En consecuencia, cuando el capital comercial predomina en forma abrumadora, constituye por doquier un sistema de saqueo (Ibid., pp. 422-423).

Sistema de saqueo, lento mecanismo de disolución comunitaria que, sin embargo, hubiera sido incompleto y menos eficaz si no hubiese mediado un elemento fundamental, el «más formidable motor de acumulación capitalista» (Bagú, 1949, p. 115) en el período colonial: el tráfico de esclavos desde África hacia América.

---

<sup>139</sup> En otro lugar hemos señalado el vínculo entre introducción del comercio dinerario y la disolución de las comunidades cuya producción se orientaba a satisfacer la utilidad general. Haruki Wada, analizando la lectura efectuada por Marx de los textos de Kovalevski, ha destacado el mayor énfasis del pensador de Tréveris en comparación con el ruso en relación al carácter disolvente del colonialismo sobre las estructuras comunitarias: «En el otoño de 1879, [Marx] leyó el nuevo libro de M.M. Kovalevski, *La propiedad comunal de la tierra. Las causas, procesos y consecuencias de su disolución*, parte 1, y dejó sobre el mismo notas muy detalladas. Comparando las notas de Marx con el pasaje correspondiente del texto original del libro, podemos ver claramente que el resentimiento de Kovalevski hacia la política agraria de los colonizadores que aceleraron la disolución de la propiedad comunal de la tierra era acentuado aún más enérgicamente por Marx. Consideremos, por ejemplo, el siguiente par de párrafos: *Kovalevski*: "Basándonos en sus testimonios [es decir, en los testimonios de los funcionarios del gobierno de la India], los críticos ingleses adoptaron una actitud tranquila ante la disolución de esta forma social, que a sus ojos era arcaica. Si alguno de ellos, en alguna ocasión, expresó su pena por su rápida decadencia, lo hizo sólo por consideraciones de tipo académico... A nadie se le ocurre que la política agraria británica deba ser considerada, ante todo, como el ofensivo responsable de la disolución de la propiedad comunal de la tierra". *Marx*: "Los funcionarios británicos en la India, así como los críticos como Sir Henry Maine que confiaban en ellos, describen la disolución de la propiedad comunal de la tierra en Punjab como si se produjera como una consecuencia del progreso económico, a pesar de la actitud cariñosa de los ingleses hacia esa forma arcaica. La verdad es más bien que los propios ingleses son los principales (y activos) ofensivos responsables de esta disolución..." [subrayado original]» (Wada, 1990, pp. 86-87).

## Esclavitud *stricto sensu* / Esclavitud generalizada

En una nota del Tomo III de *El capital*, puede encontrarse de forma sintética el axioma de toda empresa colonial; afirma Marx: «después de la conquista de un país, siempre constituyó el paso inmediato posterior para los conquistadores el de apropiarse asimismo de los hombres» (Marx, 2008-09, III- 8, p. 1006, Nota 44). En los Andes —como hemos recogido en otro lugar— esos «hombres», pero también esas mujeres, conformaban una población estimada de 10 millones que —esto fue fundamental para la empresa colonial— estaban acostumbrados a seguir una disciplina laboral desde tiempos inmemoriales. Así, lo que los conquistadores encontraron, tanto en el suelo andino como en el mexicano, fueron hombres y mujeres, fuerza laboral disponible y, secundariamente, plata y oro. La *hybris* explotativa de los primeros decenios de la colonización, el inédito y desolador efecto de unas epidemias para las cuales los indígenas no estaban inmunizados y las recurrentes batallas, entre otros factores, derivaron en un descenso abrupto de la población,<sup>140</sup> provocando una creciente escasez de mano de obra autóctona que amenazaba con obturar la extracción colonial del excedente americano. La solución colonial fue la de incrementar la importación de esclavos africanos a América.

Un análisis exhaustivo de los efectos de la introducción de los esclavos africanos en América debería atender, al menos, a dos cuestiones principales: por un lado, el tráfico de esclavos desde la perspectiva comercial, esto es, las implicaciones económicas de la consideración del esclavo como una *mercancía* entre las mercancías y sus consecuencias sobre el proceso de acumulación capitalista; por el otro, los efectos irradiadores de la introducción de un tipo de mano de obra entendida como *capital fijo* y no como *capital variable*, en una economía regional donde las relaciones de producción no eran homogéneas ni respondían a un esquema rígido. Si bien tal análisis exhaustivo escapa por completo a los márgenes de nuestro trabajo, nos gustaría apuntar algunas de las transformaciones provocadas por la ampliación del tráfico negrero hacia América.

Un primer aspecto a considerar es el marco jurídico internacional que organizó el tráfico de esclavos y determinó quiénes ganaban y quiénes perdían en dicha empresa. El Tratado de Tordesillas, firmado en 1494 por los representantes de la monarquía católica hispana y los del rey Juan II de Portugal, garantizó la no interferencia hispana en la ruta portuguesa hacia el Cabo de Buena Esperanza, a cambio de una concesión muy ventajosa para los hispanos de las tierras americanas. Una ojeada ligera del mapa

---

<sup>140</sup> Olivier Dollfus ha intentado explicar esta ausencia de inmunidad de las poblaciones americanas a partir del particular proceso de ocupación del territorio en América y el aislamiento del continente en relación con el resto del planeta: «A diferencia de África y Eurasia, los Andes pertenecen a un continente que careció de población humana hasta comienzos del Holoceno. Los que llegaron, por el norte y altas latitudes frías, al no ser sino pequeños grupos humanos limitaron el aporte de complejos patógenos a un continente en el que también estaban ausentes los grandes antropoides. De ahí que las poblaciones fueran particularmente sanas antes del choque colonial del siglo XVI, aunque sin inmunidad frente a las grandes endemias» (Dollfus, 1981, p. 17).

resultante de la división luso-hispana del planeta a la que dio lugar dicho Tratado, nos permite concluir que, en lo atinente al continente americano, los hispanos salieron claramente beneficiados. En líneas generales, esta impresión es correcta, pero necesita una matización: si bien territorialmente la monarquía hispánica se garantizó un control inédito de recursos y población, lo cierto es que el acuerdo alcanzado con Portugal le vetó el acceso a la costa occidental africana y, con ello, le impidió cualquier participación directa en el tráfico de esclavos. Es importante resaltar que las consecuencias de esta cesión no fueron evidentes durante los primeros decenios de la colonización, puesto que la mano de obra indígena parecía abundante e imperecedera. Sin embargo, a partir de la severa crisis demográfica, los efectos del tratado comenzaron a hacerse cada vez más palpables. A pesar de esta marcada tendencia, la suerte volvería a sonreír a la monarquía hispana con la unión dinástica que otorgó a los Austrias el control de los territorios portugueses entre 1580 y 1640, convirtiendo el Tratado de Tordesillas en papel mojado y permitiendo que el comercio esclavista siguiera fluyendo de un lado al otro del Atlántico.<sup>141</sup>

El comercio de esclavos resultó absolutamente determinante en aquella acumulación originaria que devendría capital con la consolidación, un par de siglos después, del modo de producción capitalista. La esclavitud colonial en América y la extensión del régimen de trabajadores libres asalariados en las regiones más avanzadas de Europa occidental, no representaron un contrasentido en el seno del capitalismo, sino más bien una necesidad para el equilibrio del sistema, tal y como lo hizo notar Marx al afirmar que «la esclavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phrase* en el Nuevo Mundo» (Marx, 2008-09, I-3, p. 949).

Esta afirmación marxiana nos invita a retomar de un modo más profundo aquella ya citada aseveración mariáteguiana, según la cual «el coloniaje, impotente para organizar en el Perú al menos una economía feudal, injertó en ésta elementos de economía esclavista» (Mariátegui, 2010, II, p. 80). La coexistencia de múltiples regímenes de trabajo en el espacio colonial andino, hecho destacado por la mayoría de los estudiosos, permite discernir en el mismo período de intensificación de la importación de esclavos, al menos, las siguientes modalidades: los mestizos y los españoles pobres que tuvieron que

---

<sup>141</sup> El nivel de control del gobierno metropolitano sobre el tráfico de esclavos debe ser relativizado, puesto que una cosa fue la letra y otra la práctica comercial. En este sentido, es interesante reseñar el papel creciente que tuvieron el contrabando y la incapacidad gubernamental para hacer frente a esta nueva situación, tal y como ha destacado Frederick Bowser: «El gobierno español desestimó invariablemente la demanda colonial de esclavos, propiciando un extendido comercio de contrabando que durante muchos años duplicó o triplicó las cuotas de importación autorizadas. La corona hizo lo que pudo para controlar estas ilegalidades. Permitieron sólo dos puertos de entrada de primera magnitud para el comercio de esclavos, Cartagena y Veracruz, donde no sólo se contaban los esclavos, sino que se registraban los buques en busca de mercancías no autorizadas procedentes del norte de Europa. Los reglamentos se apilaron unos sobre otros, pero no podía rechazarse la voraz demanda del mercado. Los esclavos fueron llegando a otros puertos, y no sólo en el Caribe. En concreto, Buenos Aires cerrado oficialmente a todo comercio excepto a una reducida cantidad, se convirtió en una herida abierta en el sistema comercial español. Esclavos —y manufacturas— entraban por Buenos Aires y cruzaban los Andes desafiando cualquier intento de control del gobierno» (Bowser, 1990, pp. 141-142).

ganarse el sustento como jornaleros libres a cambio de un pírrico salario; los *yanaconas* —antiguos *yanas* y *mamaconas* andinos convertidos en mano de obra servil—, que se ocuparon fundamentalmente en el trabajo de las haciendas y en el servicio doméstico, sin recibir retribución salarial alguna; la mano de obra esclava arrancada del África y destinada al trabajo en las haciendas costeras y a la minería aurífera en tierras bajas (debido a su mala adaptación a las condiciones de la Cordillera); y, finalmente, los *mitayos*, quienes fueron la mano de obra más significativa en la producción minera de los Andes.

La introducción de los esclavos africanos en América debe ser evaluada a partir de dos perspectivas que, lejos de ser antitéticas, se presentan como complementarias: de un lado, la esclavitud *stricto sensu*, esto es, la mano de obra importada desde distintos puntos de la costa occidental africana en unas cantidades que —según la estimación de Philip Curtin— pueden cifrarse en 75.000 esclavos durante el siglo XVI y unos 125.000 entre 1600 y 1650; del otro lado, el efecto irradiador que el ingreso de esclavos tuvo sobre el resto de los formas laborales de la colonia, efecto que redundaría en una creciente tendencia hacia la esclavitud generalizada. A nuestro entender, es este el sentido en el que debe interpretarse la afirmación de Mariátegui que vincula «colonialismo» con «economía esclavista»: no supone tanto que la introducción del esclavo negro desembocase en la supresión del carácter multiforme de empleo de la mano de obra local, sino más bien que la introducción de los esclavos, al ser la forma más intensa de explotación, produce efectos miméticos en el resto de los mecanismos explotativos. Lo paradójico en la región de los Andes es que la inadaptación de los africanos al trabajo en las minas de Potosí y de Huancavelica transfirió la intensidad de la opresión a los indígenas ligados a la *mita* y, en consecuencia, fue a través de este influjo, concomitante con el desplazamiento de una economía agraria hacia una economía minera, que se instalaría en los Andes el «estado de esclavitud» (Ibid., p. 67) al que hacía referencia el Amauta.

En un texto escrito con el fin de ser presentado en el Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana (Montevideo, mayo de 1929), titulado *El problema de las razas en América Latina*, Mariátegui ahondaría en la relación directamente proporcional entre la introducción de los esclavos africanos y el aumento de la opresión sobre la raza indígena, en los siguientes términos:

La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. Un mayor grado de mezcla, de familiaridad y de convivencia con éstos en las ciudades coloniales, la convirtió en auxiliar del dominio blanco, pese a cualquier ráfaga de humor turbulento o levantisco. El negro o mulato, en sus servicios de artesano o doméstico, compuso la plebe de que dispuso siempre más o menos incondicionalmente la casta feudal (Mariátegui, 2010, V, p. 67).

El diagnóstico de Mariátegui no debería ser leído como la afirmación de un esquema binario que colocase a un lado a los esclavos africanos y al otro a los mitayos indígenas; antes bien, el análisis presenta a ambos grupos como las caras extremas de una misma hipérbole explotativa que se completa con la explotación de las capas intermedias en las que también se reflejaría el fulgor de lo negro y lo indio. Así, pues, semejantes condiciones sufrieron los criollos pobres, mestizos e, incluso, algunos propietarios de esclavos, tal y como defendiera Bowser:

El historiador debe recordar que la población libre pobre de Hispanoamérica, fuese del color que fuese, compartía la mayor parte de esta existencia. El mandato del amo definía la vida del esclavo. Para las personas libres pero de baja extracción, las realidades socioeconómicas obraban hacia un fin parecido. [...] En realidad, una gran cantidad de negros era propiedad de individuos de medios modestos, cuyas condiciones de vida no eran mucho mejores que las de sus propios esclavos [...] En otras palabras, las condiciones de vida miserable eran una realidad para la mayoría de hispanoamericanos y la distinción crucial no era tanto entre esclavo y libre, como entre rico y pobre (Bowser, 1990, p. 149).

En síntesis, el comercio de esclavos desde África a América se deja interpretar en su simultánea dualidad: como *mercancía* y como *fuerza de trabajo*. En tanto mercancía, la esclavitud funcionó durante siglos como uno de los motores más significativos de acumulación capitalista y la historia de las disputas comerciales entre las naciones, las regulaciones y monopolios, las compañías contrabandistas negreras, así como las distintas intensidades de los flujos mercantiles, nos permiten trazar un mapa representativo de este fragmento crucial de la modernidad. En cuanto fuerza de trabajo, la esclavitud *stricto sensu*, debilitó aún más intensamente los lazos ideológicos encargados de garantizar la reproducción social y tiñó de esclavismo todas las relaciones laborales preexistentes. Aun así, no debiera perderse de vista el carácter metonímico de la esclavitud en el régimen colonial, esto es, el hecho de ser la parte de un todo no idéntico a ella, pero que al mismo tiempo sirve como representante genérico de la realidad que designa. Aceptando esta precaución, podemos avanzar que, del mismo modo en el que el ser se dice de muchas maneras, la esclavitud ha de ser entendida como el *género* que no agota la naturaleza abigarrada de las diversas *especies* que conforman el complejo sistema de explotación colonial-capitalista.

### 6.3. Política e ideología colonial: fragmentación y pactismo

*No descuidaron los invasores el desprestigio que las armas habían dado a la cruz y rápidamente procedieron a encadenar las conciencias, al mismo tiempo que esclavizaban los cuerpos.*

*El problema de las razas en América Latina, José Carlos Mariátegui*

#### La política colonial en los Andes: un mosaico de poderes

Las imágenes a través de las cuales se ha pensado el poder colonial en América suelen ser reflejo de dos caricaturas contrapuestas. De un lado se inscriben los análisis que se aferran al pretendido carácter absolutista de la monarquía de los Habsburgo y, liberando las ideas de todos sus elementos contingentes —lo que es lo idéntico a liberarlas de toda historia—, se concentran en las intenciones del poder imperial y su traducción en el espíritu de las leyes, derivando de ello un poder férreo e incontrovertible de la metrópolis sobre sus posesiones americanas. Del otro lado se encuentran aquellos que, centrándose en las atrocidades de los colonos sobre las poblaciones locales y en la impotencia de las regulaciones imperiales para desalentar estos excesos, señalan un panorama de desgobierno, donde la pillería y el despojo fueron las únicas realidades. Tanto una imagen como la otra revelan rasgos que la historiografía ha destacado con variados grados de intensidad, pero en ambos casos la parcialidad del enfoque impide captar el complejo entramado de relaciones de poder que articuló la vida de las sociedades americanas entre los siglos XVI y XIX.

La monarquía de los Habsburgo se caracterizó, fundamentalmente, por la presencia de dos variables conjugadas que, aún con sus deficiencias, permitieron el funcionamiento del primer gran imperio transatlántico: la *fragmentación* y el *pactismo*. Desde esta perspectiva, el poder fue entendido como una relación de deberes y derechos recíprocos entre los distintos reinos y el monarca; relación que dio lugar a una concepción del mando que no se agotaba en la verticalidad del dominio, sino que expresaba el carácter constelativo de la política en los reinos hispanos.<sup>142</sup> Dentro de esta comprensión

---

<sup>142</sup> En este sentido, concordamos con la afirmación de François-Xavier Guerra cuando señala que el rey debiera ser concebido como «la cabeza de un conjunto de comunidades políticas» y no como el soberano absoluto e inefable de una España monista que, incluso en nuestros días, algunos intentan rescatar de las fosas vacías de un pasado que no tuvo lugar. Leamos directamente a Guerra: «El rey es, por tanto, la cabeza de un conjunto de comunidades políticas —sus “pueblos” o sus reinos— que sólo puede llamarse España por simplificación. La expresión las Españas, más utilizada, refleja mejor el carácter plural de esta construcción que es, de hecho, una pirámide de comunidades políticas superpuestas. En el nivel más alto está la Monarquía, el conjunto; luego, ocasionalmente, las coronas, formadas a su vez por varios reinos o provincias (la de Aragón, con Cataluña, Aragón, Valencia; la de Castilla, con Galicia, Asturias, la Castilla propiamente dicha, los antiguos reinos

pluralista del poder hubieron de integrarse las Indias y los distintos organismos administrativos que se combinaron para poder gobernar tan vasto y heterogéneo territorio. Así, por ejemplo, cuando el Consejo de Indias en Madrid emitía una orden, esta debía atravesar una intrincada red de poderes hasta llegar a su destino. Evidentemente, este circuito burocrático generaba un grado alto de desviación del espíritu de la ley respecto a su materialización efectiva (en el caso de que finalmente fuera acatada), pues recordemos que uno de los adagios más repetidos en Hispanoamérica era aquel de «se obedece, pero no se cumple». Uno de los argumentos más frecuentes entre los americanos era aquel que sostenía que la Corona, debido en parte a la distancia y en parte a la precariedad de las comunicaciones de la época, no se encontraba suficientemente informada de los hechos de América. Lo cierto es que, dejando a un lado el argumento de las distancias —no sólo físicas sino también conceptuales— entre los dos mundos, debe ser reconocido que la Corona hizo denodados esfuerzos por proveerse de un gran caudal de información, y que fue precisamente esta información la que le permitió acceder a los diversos puntos de vista expresados por los distintos estratos de la sociedad colonial bajo su mando.

La arquitectura política montada a fin de organizar y gobernar la América hispana reprodujo este esquema de poder fragmentado, cuerpo de cuerpos, que se materializaría en la erección de una compleja estructura de organismos de distintas naturaleza y funciones. La creación en el año 1523 del Consejo de Indias replicaba el modelo existente de los Consejos de Castilla y Aragón y reflejaba la imperiosa necesidad de dotar de un soporte administrativo más sólido a los nuevos territorios conquistados. El carácter consultivo del Consejo y, en efecto, su limitación ejecutiva, no fue óbice para que este organismo se convirtiera en la usina administrativa más importante durante el primer siglo de colonización de América. Si bien es cierto que la distancia del Consejo respecto al territorio a administrar supuso una complicación no desdeñable, no es menos cierto que sus acciones no se convertían en papel mojado y la repercusión de sus directrices se dejaban sentir en las ejecuciones de los funcionarios reales de las Indias. Tal es así que puede decirse que las revueltas sofocadas de los pizarristas en Perú y de Martín Cortés en Nueva España, fueron las amenazas más significativas de parte de los colonos contra el poder real.<sup>143</sup>

---

musulmanes del sur, y, finalmente, los reinos de Indias). En la base de esta pirámide, en los reinos castellanos hay dos tipos esenciales de unidades políticas: los señoríos —laicos o eclesiásticos— y los grandes municipios; y, más abajo aún, dependientes de unos u otros, una multitud de villas y pueblos» (Guerra, 2003, p. 190).

<sup>143</sup> Mariátegui cifraba en la derrota de las huestes rebeldes de Gonzalo Pizarro el fin de la primera etapa de la presencia hispánica en América, la de la Conquista, caracterizada por su carácter militar y religioso. Dicha derrota, según Mariátegui, habría dado lugar al «Colonaje», empresa a la que identificaba con propósitos a la par políticos y eclesiásticos: «Venidos de España a ocupar tierras para su rey —en quien los misioneros reconocían ante todo un fiduciario de la Iglesia Romana— los conquistadores parecen impulsados a veces por un vago presentimiento que los sucederían hombres sin su grandeza y audacia. Un confuso y oscuro instinto los mueve a rebelarse contra la Metrópoli. Acaso en el mismo heroico arranque de Cortés, cuando manda quemar sus naves, asoma indescifrable esta intuición. En la rebelión de Gonzalo Pizarro, alienta una trágica ambición, una desesperada e impotente nostalgia. *Con su derrota, termina la obra y la raza de los conquistadores. Concluye la Conquista; comienza el Colonaje. Y si la Conquista es una empresa militar y religiosa, el Colonaje no es sino una empresa política y*

El primer cuerpo administrativo colonial en América fueron las *gobernaciones* que, unificadas por la *capitanía general*, concedieron al titular de dicho cuerpo un gran poder sobre tierras e indios. Fue costumbre en los años posteriores a la conquista nombrar a algunos de sus artífices gobernadores de las tierras conquistadas. El aroma feudal de la institución no pasó desapercibido para la Monarquía hispana, que —como hemos visto en el punto anterior— buscaba denodadamente impedir la formación de una casta señorial. Este cometido la condujo al establecimiento de diques temporales a tales nombramientos (de tres a ocho años), así como a impedir la transmisión hereditaria del título. La consolidación del poder colonial en América daría lugar a una refuncionalización de las gobernaciones que se vería acompañado con la creciente preeminencia del factor burocrático sobre el militar y, de manera general, con el relegamiento de los estratos militares dentro de la jerarquía administrativa.

El *virreinato* fue, con toda seguridad, la institución de mayor importancia y representatividad de toda la política colonial hispana en América. La creación del virreinato de Nueva España en 1535 y de Perú en 1543, señalaría el nacimiento de una nueva era en la administración de las Indias. Los efectos de sus delimitaciones fueron tan notables que aquellas zonas que desde aquel momento orbitaron en el radio de Lima o México sentirían con mayor intensidad la influencia de la transformación social y cultural hispana; mientras que aquellos territorios periféricos y alejados de los centros de poder, verían retrasado el proceso de aculturación en varios siglos. Nueva España y Perú fueron las dos únicas unidades administrativas creadas por los Habsburgo; habría que esperar hasta el siglo XVIII para que los Borbones establecieran dos nuevos virreinos: el de Nueva Granada (1717) y el del Río de la Plata (1776). La importancia del virreinato como unidad administrativa no puede ser desligada de una figura,

---

*eclesiástica* [las cursivas son nuestras]. La inaugura un hombre de iglesia, don Pedro de la Gasea. El eclesiástico reemplaza al evangelizador. El virreinato, molice y ocio sensual, traería después al Perú nobles letrados y doctores escolásticos, gente ya toda de otra España, la de la Inquisición y de la decadencia» (Mariátegui, 2010, II, p. 183) El énfasis del amauta en la distinción entre *conquista* y *colonización* responde, más que a una valoración historiográfica precisa, a una réplica directa a los hispanistas peruanos y su reivindicación del legado colonial. Entre estos hispanistas, uno de los más destacados fue sin duda Víctor Andrés Belaúnde, quien supo identificar la crítica del pensador moqueguano y ensayó una respuesta a los postulados defendidos en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Reproducir como merece esta controversia nos llevaría demasiado lejos, puesto que, en definitiva, lo que se estaba discutiendo era sobre qué bases refundar la nación peruana y esta problemática extiende sus intrincadas raíces hasta nuestros días. Sirva, no obstante, como invitación para una ulterior profundización, el siguiente fragmento de la respuesta de Belaúnde a las afirmaciones de Mariátegui sobre la cuestión de las relaciones entre Iglesia y Estado en el primer siglo de la Colonia: «La gran tragedia para la raza aborigen fue la siguiente: que la política de protección inspirada por la iglesia, debida al regalismo español, no quedara encomendada a ella en su aplicación. Es un error muy corriente, y del que no está libre el propio Mariátegui, considerar al estado español, en esa época, como el tipo del estado medioeval. Nada es menos cierto. [...] Este estado no se halla sometido a la iglesia, sino al contrario. [...] Por eso hay que distinguir, en la colonia, la jerarquía eclesiástica sometida al rey, de la iglesia relativamente libre de las órdenes religiosas. La tendencia regalista, que es una tendencia imperialista, fue eliminar las órdenes religiosas de los territorios habitados por quechuas y aimaras, indios de paz, que habían evangelizado, relegándolas a las regiones de frontera, indios de guerra, de las hoyas del Orinoco, del Amazonas y del Paraguay. [...] A todo lo cual habría que agregar que la renta eclesiástica, como lo ha probado Pereyra, se invirtió siempre en las colonias, en tanto que de la renta del estado buena parte iba a la península. En síntesis, y desde el punto de vista económico, puede llegarse a esta conclusión: la propiedad eclesiástica realizó una función nacionalista y democrática» (Belaúnde, 1980, p. 284).

la del virrey, que representó la imagen más cercana que las poblaciones locales tuvieron de la pompa y gloria de la institución monárquica, tal y como señala Elliot:

El virrey [...] era el *alter ego* del rey, manteniendo la corte en su palacio virreinal y llevando con él algo del aura ceremonial de la monarquía. Combinaba en su persona los atributos de gobernador y capitán general y era considerado también, en su papel de presidente de la Audiencia, como el principal representante judicial de la corona. El inmenso prestigio del cargo y las posibilidades lucrativas que parecía ofrecer naturalmente lo hicieron altamente atractivo para las casas de la nobleza castellana. En la práctica, la corona, siempre suspicaz con las ambiciones de los grandes, tendió a reservarlo para los miembros más jóvenes de las grandes familias o para nobles con título de rango medio (1990, pp. 8-9).

El siguiente escalón de la administración colonial estuvo ocupado por las *audiencias*. Una de las grandes ventajas de estas audiencias fue su delimitación espacial más acotada, factor que les permitió un control mayor sobre las áreas integradas en su jurisdicción. El virreinato de Nueva España contó con cuatro audiencias (Santo Domingo, Guatemala, Guadalajara y México), mientras que el virreinato del Perú estuvo integrado por seis (Chile, Charcas, Lima, Quito, Santa Fe de Bogotá, y Panamá). Las audiencias vieron nacer y consolidarse una clase burocrática que conformó el verdadero esqueleto del poder hispano en América. A diferencia de las autoridades virreinales, cuyos mandatos estaban temporalmente limitados, los miembros pertenecientes a esta élite administrativa no tuvieron fijada una caducidad en su mandato, lo que garantizó la continuidad en las funciones de justicia e, incluso, en funciones de gobierno en los intervalos en los que el virrey no había sido reemplazado o en aquellos territorios donde el brazo virreinal no llegaba. Otra de las prerrogativas importantes de las audiencias fue su comunicación directa con el Consejo de Indias, gracias a la cual hicieron sentir su influencia en la toma de decisiones de la corona.

Por su parte, los *corregimientos* funcionaron como cuerpo administrativo local, vinculado a una ciudad y a su área rural adyacente. Los corregidores eran nombrados por un breve tiempo y a condición de que no fueran ni terratenientes ni encomenderos. Los abusos de los corregidores en sus relaciones con la población indígena —a través de la ya referida figura de los *repartimientos*—, concomitante con su desmedido afán lucrativo, describe uno de los capítulos más oscuros de la historia colonial hispánica.

Pero si hay una institución que representa a la perfección lo que aquí hemos denominado como la *refracción* de lo castellano en el medio americano y, al mismo tiempo, refleja el éxito adaptativo de un esqueleto administrativo a lo largo de los siglos, esa es la del *cabildo*. Los cabildos estaban compuestos por funcionarios judiciales y regidores, que eran los encargados de las gestiones cotidianas del espacio urbano bajo su jurisdicción. Si bien las crónicas de las Independencias hispanoamericanas han exacerbado el significado de los «cabildos abiertos» en los que se agrupaban los pobladores de las más diversas extracciones sociales, lo cierto es que el sino del cabildo en la mayor parte del período

colonial fue su condición de representante de los poderes oligárquicos locales. Uno de los elementos más interesantes de esta institución —que analizaremos en detalle más adelante— es el que emerge de la separación de los espacios de los colonos y las «repúblicas de indios», separación que dio lugar a la existencia de cabildos blancos y cabildos que se ocupaban del sector indígena. Annino ha destacado el hecho de que, a pesar de que el cabildo más tradicional, el de los criollos, gozó de una supremacía en rango y poder, los cabildos indígenas supieron legar a las poblaciones locales una cultura participativa sin paralelo entre los sectores blancos (2003, p. 159).

La relación entre la Iglesia y la Monarquía constituye el otro factor fundamental que acentuó el carácter fragmentario del poder en América. Las bulas alejandrinas habían concedido a la corona de Castilla la legitimación necesaria para llevar adelante la empresa colonial con un amplio margen de autonomía, a cambio de la obligación de «proteger y evangelizar» a los indios. Así, el poder estatal y el poder eclesiástico en América recayeron en un mismo dominio: una corona de Castilla que, bajo la figura del Patronato Real, gobernó también espiritualmente a las poblaciones recientemente conquistadas.<sup>144</sup>

La política de evangelización de las poblaciones indígenas demandó una selección del personal adecuado para llevar a buen puerto una tarea tan compleja como la de traducir los elementos de un dogma teológicamente sofisticado, como el del cristianismo, a un pueblo cuya religión —como recordaba Mariátegui— estaba basada en un colectivismo teocrático y materialista. La elección se saldó con la delegación de dicha empresa a cinco grandes órdenes: los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los mercedarios, a los que más adelante se le sumarían los jesuitas. Las distintas órdenes, además de predicar el evangelio, tejieron su propia red territorial y consolidaron su dominio a través de las capellanías, cofradías, escuelas, así como mediante la implantación de su calendario de festividades sacras.

En América, si bien el poder divino y el poder terrenal quedaron sellados por gracia del Patronato Real, lo cierto es que el paisaje político colonial mal se deja reducir a una concepción monista de la soberanía a todas luces extemporánea. Indudablemente, las fronteras demarcatorias entre uno y

---

<sup>144</sup> Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Hispanoamérica, y en especial en Bolivia, han sido estudiadas en profundidad por Josep Barnadas en muchos de sus trabajos. En relación al tema que nos ocupa, Barnadas ha detallado algunas de las condiciones del acuerdo entre el Papado y la Corona de Castilla en los siguientes términos: «La corona se reservaba el derecho de presentar candidatos para los nombramientos eclesiásticos en todos los niveles y se responsabilizaba de pagar los salarios y de construir y dotar catedrales, iglesias, monasterios y hospitales con los diezmos de la producción agrícola y ganadera. La corona también se reservaba el derecho de autorizar el traslado del personal eclesiástico a las Indias, y en 1538 ordenó explícitamente que todas las comunicaciones entre Roma y las Indias tendrían que llevarse al Consejo para su aprobación (el pase regio o *exequátur*). Y, mientras, por un lado en 1560, Felipe II fracasó en su intento de tener dos patriarcados, con poderes soberanos, creados para América, en 1568 Pío V no consiguió su intento de enviar nuncios papales a las Indias. La Iglesia de América tenía asignada una misión práctica: activar la sumisión y la europeización de los indios y predicar la lealtad a la corona de Castilla. Cualquier resistencia por parte de la Iglesia al cumplimiento de esta función se consideraba un problema político y como tal era tratado» (Barnadas, 1990, p. 186).

otro poder fueron acusadas y difíciles de esquematizar, pero constituiría un craso error dejarnos llevar por la inercia de las definiciones jurídicas claras y distintas y no resaltar el carácter tensional de dicha unidad. La propia Iglesia del Nuevo Mundo —como nos recuerda Barnadas (1990)— era el producto de la fusión entre dos corrientes: por un lado, las que derivaban de las características de la Iglesia hispana en el momento de la conquista y, por el otro, las que emergían del Concilio de Trento. La Ordenanza del Patronazgo del año 1574 sería la encargada de reafirmar la autoridad episcopal y aumentar gradualmente la autoridad y relevancia de los obispos en Hispanoamérica.

Las grietas de la unidad Iglesia-Estado pronto derivarían en una contradicción que marcó la era colonial en su totalidad. Dicha contradicción la podemos identificar con la distancia que separaba a la misión evangelizadora de la empresa colonial. La piedra de toque de las disputas entre el poder eclesiástico y el poder real fue la legalización de la encomienda por parte de Fernando II en el año 1509, hecho que desató los conflictos de conciencia más profundos entre los frailes —fundamentalmente entre los dominicos— que supieron percibir las tensiones cada vez más insostenibles entre la legitimación religiosa de la colonización y las consecuencias sociales y económicas derivadas de la voracidad extractivista imperial.<sup>145</sup>

De lo dicho hasta aquí no es difícil colegir que el gobierno de América estuvo muy lejos de ser un dominio omnímodo y unívoco. Las distancias entre los espacios a gobernar y lugar desde donde se tomaban las decisiones, sumado a la escasez de funcionarios en relación al alto grado de dispersión de la población en el territorio, favorecieron la tendencia al autogobierno de aquellas zonas más alejadas de los núcleos virreinales —como consecuencia de ello se produjo la emergencia de unas poderosas oligarquías locales, tanto en los espacios fronterizos como en los más desarrollados— que supieron hacer de aquel «obedece, pero no se cumple» un imperativo en sus relaciones con las instancias estatales. La historia específica de las oligarquías criollas funciona como una de las tantas sinécdoques que en su parcialidad reflejan la totalidad. Estos oligarcas criollos supieron adaptarse al nuevo

---

<sup>145</sup> John Elliot narra la historia del cambio de mando en el virreinato de Nueva España, entre Antonio de Mendoza y Luis de Velasco (1550), y la advertencia que el virrey saliente le daría a su sucesor en el cargo, como un claro testimonio que ilustra esta contradicción entre la protección de los indios y las exacciones tributarias: «Cuando el primer virrey de México, don Antonio de Mendoza, entregó el gobierno a su sucesor, don Luis de Velasco, en 1550, dejó clara la existencia de una incompatibilidad fundamental entre el deseo de la corona de proteger a los indios y el de incrementar sus ingresos en las Indias. La corona estaba interesada en proteger la llamada “república de los indios”, amenazada por las depredaciones de colonos sin escrúpulos que sacaban ventaja de la inocencia de los indios y de su ignorancia de los métodos europeos. Por otra parte, la perenne escasez de dinero de la corona naturalmente la condujo a aumentar al máximo sus ingresos de las Indias por cualquier medio a su alcance. El grueso de aquellas rentas se derivaba directamente de los indios en forma de tributo, o indirectamente en forma de trabajo que producía bienes y servicios que dejaban un dividendo a la corona. En un momento en que el tamaño de la población indígena se reducía de forma catastrófica, el mero intento de conservar las tasas de tributos en los niveles del período inmediato posterior a la conquista significaba una manera de incrementar la dureza sobre las comunidades indígenas, cuando al mismo tiempo se producía también una disminución de la fuerza de trabajo disponible para su distribución. Cualquier pretensión, por tanto, de aumentar la contribución indígena sólo podía quebrar aún más la “república de los indios” que parecía claramente condenada a la destrucción como resultado del impacto de la conquista y de la caída de la población» (Elliot, 1990, pp. 21-22).

ecosistema construyendo una red de relaciones clientelares, en muchas ocasiones sustentadas en vínculos de parentesco, que incluyó a la administración virreinal, los jefes indígenas locales, pero también a la nobleza y los funcionarios metropolitanos. No es descabellado afirmar que esta estructura reticular sirvió a las oligarquías criollas como mecanismo inmunitario frente a medidas reales que hubieran amenazado directamente sus intereses.

A esta situación debe añadirse que la muerte de Felipe II en 1598 contribuyó todavía más al debilitamiento del gobierno metropolitano sobre las Indias y aceleró el proceso de consolidación oligárquica en América. La paradójica situación de pertenencia/no-pertenencia de estas oligarquías criollas ha sido descrita con precisión por Fernando Mires: «desde el comienzo de la misma conquista tuvo lugar el desarrollo de una clase colonial que dominaba en términos efectivos, pero que formalmente debía obediencia a un Estado a cuya sociedad *ya no pertenecía*, perteneciendo sí a otra que estaba naciendo y que no sólo carecía de principios legales sino también de *legitimidad*» (Mires, 2011, p. 17).

El otro sector fundamental en este entramado de poderes administrativos y grupos sociales es el que corresponde al sector indígena. Como hemos señalado anteriormente, la Conquista supuso el descabezamiento de la cúspide estatal incaica y el reemplazo de la antigua estructura del Tawantinsuyu por la nueva arquitectura del poder colonial, donde la cabeza ya no era la del Sapa Inca, sino la del Rey de España. Sirviéndonos de aquella imagen maquiaveliana del centauro,<sup>146</sup> a través de la cual Gramsci (1981) intentó plasmar gráficamente la naturaleza bifronte de la hegemonía — por un lado, la naturaleza ferina, vinculada a la dimensión coercitiva y, por el otro, la naturaleza humana, vinculada a la función hegemónica (C. 13, §14)—, podríamos decir que, si bien el poder colonial puede ser catalogado, en líneas generales, como una hegemonía débil en la que lo coercitivo tuvo mayor relevancia en la reproducción social que la dimensión consensual, lo cierto es que ningún poder consigue resistir tres siglos apelando exclusivamente a su dimensión ferina sin granjearse un mínimo nivel de aquiescencia por parte de los gobernados. Y, al mismo tiempo, debe decirse que dicha aquiescencia no debe ser reducida a la «conquista de las almas», sino que exige comprender los mecanismos de captura de las estructuras de gobierno precedentes y su ulterior transformación. Sólo así podrá comprenderse la conducta de aquellos que continuaron subyugados, pero ahora a las remozadas cadenas coloniales.

---

<sup>146</sup> La famosa figura hace su aparición en *El Príncipe* [1532], XVIII. *Quomodo fides a principibus sit servanda* [De cómo deben los príncipes mantener su palabra] de la siguiente forma: «Debéis asimismo conocer cómo son los dos modos de combatir: con las leyes o con la fuerza. El primero es propio del hombre; el segundo, de las bestias. Mas, como el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo. Por tanto, el príncipe necesita saber luchar como las bestias y como el hombre. Este papel se lo han enseñado, veladamente, los historiadores antiguos a los príncipes cuando cuentan que Aquiles y muchos otros príncipes de la antigüedad fueron entregados al centauro Quirón para que los educase y los sometiese a su disciplina. Y el hecho de tener por preceptor a un ser mitad bestia y mitad hombre no significa sino que un príncipe precisa conocer el uso de ambas naturalezas, y que la una sin la otra no puede perdurar» (Maquiavelo, 2010, pp. 125-126).

El poder colonial entendió perfectamente esta máxima y se valió de la división de los ayllus a través de las encomiendas y de la designación de algunos curacas intermedios, cuando no pudo servirse de los antiguos señores naturales de los ayllus como interlocutores autorizados por el régimen.<sup>147</sup> La ascendencia de estos líderes sobre sus gobernados, lejos estuvo de atenuar los efectos perniciosos de la acuciante demanda de mano de obra indígena; más bien al contrario, ya que —como recuerda Wachtel— «frecuentemente explotaban esta posición de autoridad para hacer que sus súbditos realizaran servicios que estaban fuera del sistema de los vínculos tradicionales de reciprocidad» (1990, p. 186).

En síntesis, el poder colonial estuvo muy lejos de llegar a ser una unidad homogénea y monocromática. El abigarramiento profundo de la sociedad andina —abigarramiento que, por otra parte, ya había comenzado con la expansión del Tawantinsuyu y el sometimiento de los ayllus a un novedoso poder estatal— tuvo su correspondencia en una estructura de poder fragmentada en la que los distintos actores hubieron forzosamente de recurrir a pactos y concesiones para garantizarse una continuidad en el poder. Ascendencias múltiples, cosmovisiones enfrentadas que se desplazan con los siglos, razas que se entremezclan, pero al mismo tiempo ni se confunden ni aspiran a un mismo estatus social, distintos espacios que tienden a converger y que, sin embargo, se separan en una territorialización inmunitaria que funciona como parergon que une y separa los cuerpos de los colonos y los indios, pero también los negros y los zambos y los mulatos y los mestizos... En definitiva, un gobierno colonial que fue un mosaico de poderes, donde lo terrenal y lo espiritual trazaron el recto sendero virtuoso, al tiempo que los perdedores de esta historia comprendían amargamente el lugar subalterno al que la nueva clasificación social los había condenado.

### Entre lo centrífugo y lo centrípeto: la ciudad colonial

La ciudad, como idea y como materia, nunca es el mero resultado de una unidad ficticia compuesta de callejuelas, señoras vestidas de gala, edificios emblemáticos, bancos de plazas, niños que

---

<sup>147</sup> Los archivos con testimonios, cartas y demandas de antiguos curacas abundan entre la gran cantidad de textos que conservamos del período colonial. Hemos escogido aquí un fragmento de un curaca de Pariamarca (Cajamarca) que exigía a las autoridades coloniales la restitución de sus indios, así como la no interferencia de otros indios designados para mandar sobre ellos: «Pedimos a vuestra merced por la vía y forma que mejor derecho hubiere lugar nos mande restituir y meter en la posesión de que así fuimos despojados forzosamente de los dichos indios de Pariamarca, mandando al dicho Santiago Llacxagallan no se entremeta en mandar los dichos indios y pueblos ni ninguno de ellos, castigando la dicha fuerza y despojo que así tan contra razón y justicia nos fue hecha, adjudicándonos y dándonoslos dichos indios de Pariamarca con todo lo que les pertenece para que tributen, sirva [sic], y conozcan sus caciques y señores naturales como de derecho son obligados a servir y tributar, mandándole al dicho Santiago Llacxagallan, so graves penas, que si es necesario estamos prestos de dar de todo lo dicho bastante información; lo cual pedimos por vía de despojo y fuerza y para en ella que más derecho lugar haya y más a nuestro derecho y justicia convenga, para lo cual y en lo más necesario el muy magnífico oficio de vuestra merced, etc. Y pedimos justicia y costas» (citado en Lienhard, M, 1992, pp. 203-204).

juegan y barberías. La ciudad siempre es el organismo que emerge a partir de estos elementos y cobra vida como un monstruo heterónimo, alimentándose de los repetidos rituales que las comunidades humanas representan una y otra vez a lo largo de varias generaciones. La ciudad es, asimismo, el gran teatro y el gran mercado del mundo —como ya entendiera Calderón—; el recorte espacial donde ricos y pobres, jóvenes y ancianos, representan como actores y negocian como mercaderes (si es que ambas no son ya la misma cosa). Y dentro de este marco, las urbes andinas fueron el corral de comedias en el que se dramatizaron las estratificaciones y los cordones inmunitarios que caracterizaron al período colonial hispano.

Como señalara Sánchez-Albornoz, la colonización española fue eminentemente urbana (1990, p. 28). Este carácter urbano debe ser comprendido a la luz de dos factores fundamentales: por un lado, la ocupación de las ciudades indígenas más importantes —como Tenochtitlan, en México, o Cuzco, en Perú— que permitió a los colonizadores contar con una mano de obra regular y reproducir algunos de los esquemas heredados sin tener que crear un ordenamiento *ex novo*; por el otro, el patrón municipal castellano que, además de servir como molde importado de gestión social, permitió aglutinar a una población reducida —como lo fue la de los colonos hispanos— en núcleos que les permitieron conservar sus costumbres y derechos, y, por otra parte, aumentar su capacidad de defensa y control territorial.

Con toda seguridad, la disposición territorial que más efectos tuvo a nivel social y político fue la de la separación de españoles e indígenas como efecto de la creación de las «repúblicas de indios». Según esta disposición legal, los españoles tenían prohibido instalarse en los poblados indígenas y estos tampoco podían residir en las ciudades reservadas para los españoles.<sup>148</sup> Las parroquias de indios, poblados satelitales que circundaban las ciudades, fueron el núcleo que permitió tanto la evangelización como el control político y económico de dichos indios gracias a la aplicación de un modelo de agrupación

---

<sup>148</sup> Horst Pietschmann ha identificado el período del gobierno de Bobadilla en la isla de La Española —tras el apresamiento de Colón— como el desencadenante de la política colonial española de separación de indios y españoles: «La primera fase del desarrollo político autónomo comienza en cierto modo cuando Bobadilla, el juez pesquisador enviado por los Reyes Católicos en 1500 a La Española, apresa a Cristóbal Colón y a su hermano y los envía en cadenas a la Península. Termina en este momento la fase de la empresa “portuguesa” de la expansión hispánica, impuesta por Colón, y que ha sido clasificada como colonización comercial. Antes de que se intente aplicar un nuevo modelo político en América, durante el breve lapso de su gobierno interino, Bobadilla, que no había recibido órdenes concretas, dejó a los pobladores que quedaban en la isla la libertad de buscar su provecho como quisieran. Tiene entonces lugar un fenómeno muy interesante que, aunque la historiografía se ha fijado poco en él, parece haber influido en la política posterior de la Corona. La mayor parte de los españoles se reparte a lo largo de la isla y empieza a vivir entre los indios, según relata Las Casas muy drásticamente. Se hacen servir por los indios, entran en uniones con mujeres relacionadas con el cacique de la región, descuidan su vestir, se hacen llevar en hamacas, constituyen, de forma grotesca, una especie de “corte”: nombran indios e indias para funciones cortesanas de servicio (mayordomos, copero, camarera, etc.) Aprenden rápidamente el idioma indígena y cuidan poco de sus deberes religiosos; en resumen, empiezan a “barbarizarse”. Frente a esto reacciona la Corte en 1502 con el envío del comendador Ovando como gobernador, con instrucciones que contienen el nuevo esquema político: los españoles tienen que vivir en villas y ciudades y hay que reunir a los indios en pueblos próximos a los asentamientos españoles. Se imponen normas religiosas y de trabajo tanto para los indios como para los colonos peninsulares, y se establecen reglas para proteger a los indios y a la vez para cristianizarlos. Las ordenanzas de Ovando contienen ya los principios de la política de colonización que a partir de entonces se va a seguir y que inicia la colonización de asentamientos y población» (Pietschmann, 2003, pp. 71-72).

similar al castellano. Lo cierto es que la separación estricta, si bien determinó a grandes rasgos los flujos entre españoles e indios, no fue respetada tajantemente por ninguno de los dos grupos, pues, de lo contrario, muchos de los servicios necesarios para la vida de los colonos hispanos que recaían sobre la labor indígena, hubieran resultado inviables.

En los primeros decenios del siglo XVII se haría evidente que el modelo de la «república de indios» separada de las urbes de colonos estaba agotándose. El resultado fue la hibridación subalterna, vía asimilación incompleta, de unos indios que, habiendo abandonado previamente sus ayllus, pasaron a habitar en los suburbios de las ciudades más pujantes y a trabajar para los españoles en distintos oficios. Por su parte, aquellos que permanecieron en el seno de sus comunidades también fueron objeto de transformaciones importantes, como las que se sucedieron tras la implementación de la ya evocada figura del corregidor de indios. Así, dos procesos de hibridación se desarrollaron simultáneamente: de un lado, la del indígena de las comunidades que comenzaba a asimilar un nuevo sistema de producción (nuevas técnicas, cultivos, animales, etc.) y se incorporaba progresivamente a la pujante lógica mercantil; del otro, la de aquellos indígenas que procuraban adaptarse a las costumbres hispanas de las ciudades para mejorar sus condiciones de vida y, muy especialmente, para escapar de los repartimientos forzosos de trabajo<sup>149</sup>. Unos y otros habían ingresado en un ambiente nuevo que los convertiría en algo diferente a lo que eran antes de la conquista: para los primeros —los indios de las comunidades— la transformación significaría aceptar (de mala gana, por lo general) la subalternidad y, al mismo tiempo, la necesidad de incorporarse a las nuevas reglas de juego para poder sobrevivir. Para los otros —los indios urbanos—, la asimilación a lo hispano se convertiría en un horizonte menos doloroso, pero con un límite infranqueable cuyos efectos perduran hasta hoy: el indio devenido «mestizo» —es indiferente la carga genética, el aspecto decisivo es el cultural— nunca llegaría a ser «blanco» y esto, en una sociedad tan estratificada como la colonial, determinaría su condición subalterna... igual que la de aquellos que habían permanecido en el ayllu. En definitiva, encontramos dos bloques subalternos sometidos a una misma dominación, pero que, sin embargo, tenderían a rivalizar por causa de un *ethos* que, lustro a lustro, se haría cada vez más divergente.

---

<sup>149</sup> La relación entre los repartimientos forzosos, destinados a abastecer de mano de obra a la producción minera, y el despoblamiento de las comunidades es incontestable. Así, al menos, lo sostiene Macleod: «Los reclutamientos estacionales, tales como los del cultivo de trigo alrededor de Ciudad de México y Puebla y los de larga duración de las minas de plata de Perú y Nueva Granada tuvieron efectos importantes en las comunidades indígenas [...] De algunos pueblos del Alto Perú se dijo que eran sitios tristes de hombres viejos, mujeres, niños e inválidos. Los hombres, a menudo, volvían enfermos a sus pueblos, especialmente aquellos que estaban integrados en las mitas de Potosí y Huancavelica. Otros nunca regresaban: algunos morían en las minas por exceso de trabajo, enfermedades pulmonares o toxemia, pero muchos más se quedaban en las minas como trabajadores libres, pequeños comerciantes o pequeños fundidores, asimilando la cultura de las sociedades mineras y urbanas; a la vez, había aquellos que pasaron a integrar la clase amorfa llamada de manera diversa castas, cholos, ladinos o mestizos» (Macleod, 1990, pp. 154-155).

Un aspecto que es preciso destacar, puesto que ha funcionado como una cadencia que se ha repetido a lo largo de la historia colonial y republicana, es el del carácter mestizo de la minería, esto es, su estado intermedio entre lo rural y lo urbano, entre el agricultor y el proletario, entre lo indio y lo mestizo. Ser reclutado para la mita minera significaba abandonar durante un intervalo de tiempo las pautas tradicionales de los ayllus e incorporar algunos comportamientos que, en algún sentido, podríamos identificar con los de un incipiente proletariado. Entiéndase, no estamos afirmando que el indio se convertía al llegar a la mina de Potosí —o la de Huancavelica— en un obrero tal y como aquel que malviviría, un par de siglos más tarde, en las fábricas de Manchester del siglo XIX; lo que estamos defendiendo es que este indio extraído del mundo rural se vio obligado a asimilar nuevas reglas de juego sin precedentes en su cultura —el salario, aunque pírrico, es una de ellas— y que, como consecuencia de ello, vería modificada irremediabilmente su comprensión del vínculo tiempo-producción.<sup>150</sup>

Tomando como marco de análisis el nuevo ecosistema que la ciudad intentaba reproducir, es posible plantear la pregunta por la naturaleza del racismo colonial. Desde esta perspectiva podemos valorar, entre otros aspectos, sus causas históricas, los esquemas ideológicos a los que respondió y el grado de materialización que alcanzó. Quizás convenga comenzar tomando algunas de las afirmaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano, puesto que esta cuestión de la «raza» fue uno de los elementos centrales de sus elaboraciones teóricas y, al mismo tiempo, entendiendo que sus trabajos se encuentran entre los más influyentes en el debate latinoamericanista actual. En uno de sus textos en torno a la figura de Mariátegui —“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui. *Cuestiones abiertas*— Quijano se hacía la siguiente pregunta: «¿Por qué los iberos son llevados a polemizar tanto tiempo si los “indios” son bestias o humanos?» (2014a, p. 763). Recordemos que esta polémica aludida por Quijano alcanzó su clímax en el debate entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas a partir de la publicación del *Democrates Alter* (1544-1545) por parte del primero, donde se defendía la necesidad del tutelaje a resultas de la inferioridad natural de los indios; a estos argumentos respondía enérgicamente el obispo de Chiapas con su tratado *En defensa de los indios*, en el que procuraba desmontar los razonamientos de Sepúlveda. Pues bien, retomando la pregunta planteada, esta es la respuesta que ofrecida por el propio Quijano:

En el caso de los iberos conquistadores de la futura América, no parece arbitrario sugerir, en primer término, que se trata de un hecho en la cultura de los futuros colonizadores. En segundo lugar, que ese hecho cultural está ligado originalmente a la experiencia e ideología religiosas. Tercero, que la

---

<sup>150</sup> Thierry Saignes, en un artículo titulado *De los Ayllus a las Parroquias de Indice: Chuquiago y La Paz*, se ha dedicado a estudiar el proceso histórico y social vinculado a la fundación de la ciudad de La Paz, destacando la influencia directa que tuvo la demanda agrícola y mercantil de Potosí, así como la huida de los indios destinados a la mita, en el aumento de migrantes en la ciudad en el siglo XVII. Dicha migración indígena se acercaría, pero no se integraría inmediatamente en la ciudad, puesto que fue destinada a habitar en el colindante pueblo de indios de San Pedro y Santiago de Chuquiabo.

historia de América señala, una vez más, la cultura como una de las caras de todo poder, de todo fundamento del poder (Ibid., pp. 763-764).

El argumento de Quijano es que el escenario político del que provinieron los conquistadores *íberos*, estaba signado por dos grandes disputas simultáneas de carácter religioso que condicionaron por completo el marco ideológico con el que estos tendieron a asimilar las realidades del nuevo mundo: por un lado, la Reconquista consumada con la caída del último bastión musulmán en la Península Ibérica y, por otro lado, las disputas en torno a la Reforma y la Contrarreforma que sacudían Europa en estos mismos años. De ello, Quijano concluía que «la combinación de ese conflicto intra-cristiano con el que los enfrenta a los musulmanes, probablemente es uno de los factores decisivos que conducen a la exasperación de la ideología religiosa entre los *íberos*» (Ibid., p. 764). Tendríamos, por tanto, que el colonizador hispano se encontraba confrontado —casi al mismo tiempo y con distintos grados de intensidad— al islam, a la Reforma protestante, a su propio catolicismo que no se dejaba entender en un sentido unívoco y —agrego— a unas religiones americanas repletas de «idolatrías» y «supersticiones». Grande es la tentación de unificar, en un solo movimiento desplegado en distintas fases, la expulsión de los judíos (1492) de la Península, la de los musulmanes de Castilla (1520) y de Aragón (1526) y la política de «extirpación de idolatrías» en América.

Pues bien, tomando como base esta situación de conflicto religioso multifocal, Quijano iría aún más lejos defendiendo que la figura de «limpieza de sangre», noción nacida de las disputas contra judíos y musulmanes en la Península ibérica, «es probablemente el más próximo antecedente de la idea de ‘raza’ que se establece durante la conquista de las sociedades aborígenes de América» —y agregaba— : «... así como de la “limpieza étnica” practicada en la Alemania nazi y en la actual ex Yugoslavia» (Ibid., p. 765, nota). Cabe preguntarse hasta qué punto esta noción de «limpieza de sangre», emanada de la ideología religiosa, fue el «antecedente» directo de la idea de «raza» y en qué medida constituyó el factor determinante en la estructuración jerárquica de las sociedades coloniales. Es cierto que la noción de «limpieza de sangre» fue aplicada más allá de los territorios españoles y que esto puede verificarse atendiendo a las regulaciones que ordenaron el flujo migratorio de los peninsulares hacia las Indias, del que fueron excluidos explícitamente moros, judíos, gitanos y condenados por la Inquisición.<sup>151</sup> Pero

---

<sup>151</sup> Un capítulo destacado de esta aplicación de la figura de la limpieza de sangre en América corresponde al traslado de la Inquisición como institución garante de la fe y la moral en las Indias, tal y como informa Elliot: «En los primeros años del dominio español, los obispos tuvieron en sus manos un importante instrumento de control, sobre los colonos así como sobre los indios, en los poderes inquisitoriales con que fueron investidos. Un cierto número de desafortunados casos, sin embargo, plantearon la cuestión de si la Inquisición, como un arma para prevenir el judaísmo y la herejía, era un medio apropiado de asegurar la ortodoxia de los indios; y en 1571 estos últimos fueron alejados finalmente de toda jurisdicción inquisitorial y colocados bajo el control directo de los obispos a los que concernían las materias de fe y de moral. Al mismo tiempo, el Santo Oficio comenzó a establecer sus tribunales en el Nuevo Mundo —en Lima (1570), México (1571) y un tercero en Cartagena (1610)— para guardar la fe y la moral de la comunidad colonizadora, bien contra la corrupción por delincuentes sexuales o contra la contaminación por los numerosos conversos que habían conseguido introducirse en América y por los extranjeros que extendían sus peligrosas herejías luteranas. Como era normal, esta Inquisición del Nuevo Mundo, secreta, arrogante e

también es un hecho no menos incontrovertible que, en un primer momento, tampoco pudieron acceder los naturales de Aragón ni aquellos ciudadanos de segunda clase que no contaban con los derechos de los que gozaban los hidalgos.

Consideramos, pues, que la relación establecida por Quijano entre «limpieza de sangre» y «raza» exagera algunos rasgos que, más allá de la letra, tuvieron un alcance mucho más limitado del que la hermenéutica poscolonial ha querido ver en ella. Tal y como ha defendido Villacañas Berlanga, sería preciso relativizar el alcance de la figura de la limpieza de sangre incluso en la política interior de la Península Ibérica:

La cuestión de la limpieza de sangre afectaba a los colectivos de moriscos y de judíos en la medida en que eran juzgados desde la teología, y que escapaban a su consideración como aristócratas. [...] Las elites aristocráticas musulmanas, e incluso las judías ricas, conservaron durante un tiempo su sentido aristocrático y así fue reconocido, lo que permitió matrimonios mixtos. Lo mismo sucedió con la aristocracia de las ciudades de la Triple Alianza. El mestizaje entre aristócratas de los pueblos conquistadores y conquistados, sin respeto alguno por la limpieza de sangre, forma parte del hábito de la razón imperial. Podemos decir que, cuando está ausente la presión por la ortodoxia religiosa, que es propia de un colectivo *clercs* de teólogos fácilmente fanatizados, presión que no se presenta donde su interés no es el prioritario ni han conquistado posiciones de centralidad, la cuestión de la limpieza de sangre es bastante insignificante (Villacañas Berlanga, 2017, pp. 70-71).

Sin embargo, la afirmación de Villacañas Berlanga que tiene mayores consecuencias para nuestra problemática es la siguiente: «es muy importante reconocer que allí donde la limpieza de sangre operó, siempre por razones teológicas, esto no tuvo nada que ver con el color de la piel. Limpieza de sangre no es blancura de piel» —y concluye— «la idea de aristocracia blanca no es hispana, aunque sí lo es la idea de la pureza de sangre en el país de piel más oscura de Europa» (Ibid., pp. 71-72).<sup>152</sup> Siguiendo los argumentos de Villacañas Berlanga, podemos decir que entre la «limpieza de sangre» y la separación entre indios y colonos en América, existe indudablemente un patrón similar de división en estratos, mas también debe ser reconocido que lo que separa la «limpieza de sangre» de la discriminación racial es lo suficientemente contundente como para aceptar sin reparos la identidad de ambos criterios de demarcación.

Nuestras afirmaciones no niegan en lo más mínimo —y de hecho lo afirman en incontables ocasiones a lo largo de este trabajo— el carácter subalterno y las condiciones de vida deplorables de la mayor parte de la población indígena, no sólo en los Andes sino en toda Hispanoamérica. Lo que se

---

implacable, como su original del Viejo Mundo, entró en conflicto no sólo con el clero secular y regular, sino también con el episcopado. Como en otros terrenos de la iglesia en América, aquí también había demasiadas organizaciones e intereses en competencia como para que se llegara a constituir una institución monolítica» (Elliot, 1990, p. 15).

<sup>152</sup> Para una lectura pormenorizada y rigurosa sobre las relaciones entre la comunidad de sangre y la comunidad religiosa en la España pre-Inquisición y pos-Inquisición, véase el ensayo de Villacañas Berlanga (2019), *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, muy especialmente, el capítulo titulado *Efecto Inquisición*, pp. 155-168.

discute es la relación causal establecida por Quijano y buena parte de sus seguidores entre dos fenómenos que no pasan de ser análogos.<sup>153</sup> A nuestro entender, el marco adecuado para la comprensión del problema de las razas y, en particular del problema indígena, sigue siendo el defendido por Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en los siguientes términos: «la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra [el destacado es nuestro]» (Mariátegui, 2010, II, p. 59). O como expresara en un sentido análogo Eric Williams en su estudio sobre la relación entre el capitalismo y la esclavitud en las Antillas: «la esclavitud en el Caribe ha sido por demás estrechamente identificada con “el negro”. Se dio así un giro racial a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud» (Williams, 2011, p. 34).

La raíz económica de la segregación racial no impide reconocer el carácter nuclear de este fenómeno, así como la relevancia del factor religioso. La colonia se sirvió de un esquema de reproducción social que se apropió del territorio como cuadrícula repleta de demarcaciones y, a su vez, hizo de la ideología religiosa como cemento que cohesionó a una población despojada no sólo de sus bienes, sino también —y fundamentalmente— de todos aquellos elementos que habían hecho de un espacio natural desafiante, un cosmos ordenado y rico en sentidos. La ciudad colonial actuó como eje centrípeta de atracción cuando requirió de mano de obra indígena, negra o mestiza y como una fuerza centrífuga de repulsión cuando se sintió sitiada por el temor al contagio de un *ethos* amenazante. Analizar los mecanismos ideológico-religiosos que sostuvieron la arquitectura y las dinámicas coloniales, tanto las centrípetas como las centrífugas, es tarea imprescindible para una recta comprensión del drama del colonialismo.

### De dioses a tutores: el factor ideológico-religioso

En carta fechada el 15 de febrero de 1493, cuyo destinatario no era otro que el rey Fernando el Católico, Cristóbal Colón exponía sus impresiones sobre las primeras islas alcanzadas con su expedición (San Salvador, Santa María de Concepción, Fernandina, Isabela y Juana) y señalaba acerca de sus pobladores:

No conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien [están] en el cielo, y creían muy firme que yo, con estos navíos, y gente veníamos del cielo, y en tal catamiento me recibían en todo cabo después de haber perdido el miedo. Y esto no procede porque sean

---

<sup>153</sup> En este sentido, entendemos que es más adecuada la propuesta de Balibar de identificar el antijudaísmo teológico de la España de la Reconquista y de la Inquisición como un «racismo culturalista» (1991, p. 41) y no tanto como un racismo de carácter biológico.

ignorantes, y salvo de muy sutil ingenio y hombres que navegan todos aquellos mares, que es maravilla la buena cuenta que ellos dan que de todo, salvo porque nunca vieron gente vestida ni semejantes navíos (citado en Baptista Gumucio, 2016, pp. 63-64)

Este breve fragmento epistolar del navegante genovés permite captar la potente ruptura ocasionada por el encuentro entre los dos mundos que, desde este momento, ya nunca más volverían a desconectarse. La invasión de los europeos supuso la interrupción de una normalidad americana en la que hasta lo más extraordinario encajaba dentro de determinados patrones compartidos. Probablemente fuera el carácter inédito de este acontecimiento, combinado con el revestimiento religioso de todos los eventos históricos y naturales, lo que condujo a las poblaciones indígenas a divinizar a los conquistadores venidos de ultramar.

A pesar de la evidencia sustentada en gran cantidad de cartas y testimonios, habría que relativizar no sólo el alcance, sino también la duración de esta supersticiosa creencia en la divinidad de los conquistadores. Así parece probarlo, con un ejemplo extraído del escenario andino, el temprano episodio referido por Wachtel, de unos mensajeros capturados por las huestes de Pizarro en las cercanías del Cuzco, que portaban la siguiente noticia: «Callcuchima les había enviado para informar a Quizquiz que ellos [los españoles] eran seres mortales» (1990, p. 173).

Los conquistadores fueron vistos en un primer momento como *dioses*, pero el halo de su divinidad rápidamente se desvaneció dando lugar a las primeras rebeliones indígenas de importancia.<sup>154</sup> Hemos referido anteriormente el caso de la resistencia incaica en Vilcabamba y ahora podemos agregar que una de las razones —ciertamente no la única— debe ligarse con el fin de la ensoñación que llevó a algunos de los altos mandos incaicos a considerar a las tropas pizarristas como dioses. Este desengaño

---

<sup>154</sup> En este sentido, compartimos la interpretación de Lydia Fossa cuando destaca la ruptura emocional de los indígenas frente a los españoles: de un primer momento de *temor*, pasarían luego a un vínculo marcado por el *odio*: «El éxito bélico se debe, en parte, a la labor “propagandística” realizada por los españoles: hacían un despliegue de sangre y violencia a su llegada y, una vez aterrorizada la población, obtenían de ella lo que querían. A mi parecer, los españoles cultivaban la crueldad pública para generar terror entre los indígenas, aprovechar de sus productos y abusar de sus miembros más débiles. Este miedo —pánico— pronto fue transformándose en odio, especialmente cuando los indígenas eran víctimas de vejaciones y ataques de una ferocidad difícil de entender, a no ser por el hambre y la impunidad de los atacantes. Pero, más que impunidad, habría que hablar de un ansia desmedida de riquezas y del saqueo como la forma usual de adquirirla. El producto del saqueo no solo era un derecho de “guerra”, era su premio, su paga y su vanagloria, era lo que contaba para hacerse merecedor de mercedes, distinciones, así como de prestigio y envidia entre los compañeros de la hueste. Los ataques españoles no solo quedan impunes, sino que sus descripciones están cargadas de euforia y de admiración envidiosa ante la magnitud del saqueo, que generalmente se detalla. Directa e indirectamente, el sistema de autorizaciones de exploraciones “a su costa y minción” que hacía la Corona, terminaba avalando y acicateando el saqueo y la violencia. Los sentimientos de los españoles cambian según sacien sus apetitos o no; el no hacerlo despierta en ellos una tremenda violencia cuyos resultados disimulan u ocultan bajo acusaciones de canibalismo y de agresión armada. Por su parte, los indígenas van de la curiosidad al temor y luego al odio. La mezcla de estas emociones origina la resistencia armada, que resultó fallida; a este sujeto pasional no le sirvió su eje deóntico para enfrentar las nuevas situaciones. Pero, la lucha no disminuyó ni el apetito español ni el odio indígena, solo aumentó el número de víctimas» (Fossa, 2009, p. 93).

con las falsas deidades queda testimoniado en un documento en el que Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca, reproduce el monólogo de despedida que su padre brindó a sus fieles indios:

Bien sabéis, como muchas veces sin ésta os lo he dicho, la manera cómo aquella gente barbuda entró en mi tierra so color que decían que eran viracochas [Dioses], lo cual por sus trajes y divisas tan diferentes de las nuestras, vosotros y aún yo lo pensamos; por el cual pensamiento y [la] certificación de los tallanas yungas que de cosas que les vieron hacer en su tierra me hicieron, como habéis visto, los trajiese a mi tierra y pueblo y les hice el tratamiento ya notorio a toda la tierra, y les dí las cosas que sabéis, por lo cual y por ellas me trataron de la manera que habéis visto (citado en Lienhard, 1992, pp. 166).

El factor religioso fue desde un primer momento un elemento decisivo, pero su importancia no se deja explicar fácilmente limitándose a estas narraciones que, aun siendo relevantes y pintorescas, no pasan de ser un efecto del impacto ocasionado por un acontecimiento extraordinario en la vida de unas poblaciones animistas. Lo que a nuestro entender fue la clave que explica el vacío religioso desatado por la conquista, debe hallarse en la explicación proporcionada por Mariátegui: entre los distintos pueblos andinos, y en particular entre los inkas, no existía una separación tajante entre lo religioso y lo político, «la teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico; no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. *La religión era el Estado* [las cursivas son nuestras]» (Mariátegui, 2010, II, p. 181). La caída de Atahualpa en Cajamarca, no es sólo el fin de un Estado, sino también el descabezamiento de un orden político dentro del cual «la religión no era sino uno de los aspectos de esta organización, a la que no podía, por ende, sobrevivir» (id.).

Desmoronamiento de un orden e intento colonial de destrucción sin paliativos de los rituales religiosos andinos. El poder colonial representado por su cohorte de párrocos e inquisidores, que aun en los primeros tiempos de la conquista de las almas pareció contentarse con arrancar de raíz el culto oficial al Sol y con apoderarse de las tierras destinadas a su culto, ya en el siglo XVII entendería que había que ir más allá y avanzar hacia la «extirpación de idolatrías» representadas por los cultos locales a las huacas.<sup>155</sup> Los sacerdotes de los santuarios pasaron rápidamente a la clandestinidad, siendo considerados desde este mismo momento en adelante *brujos y hechiceros*, en definitiva, portadores de poderes maléficos (Rostworowski, 1999, p. 225).

---

<sup>155</sup> Es interesante recordar que la extirpación de idolatrías tuvo efectos devastadores no solamente en el aspecto religioso, sino también en el complejo entramado que soportaba la tecnología andina, tal y como ha argumentado Van Kessel: «Los erradicadores de idolatrías, a su vez, atentaron contra la tecnología andina, por cuanto pretendieron eliminar la religión andina, con su mitología y su cosmovisión, que es, precisamente, la matriz gestadora del sistema tecnológico andino. El ritual que acompaña la medicina andina, y en general todos los rituales religiosos de producción, era lo que más molestaba a los españoles. Ellos consideraban estos rituales como brujería, como idolatría y como un culto al diablo. De este modo grandes sectores de la tecnología andina tuvieron que replegarse en la clandestinidad, mientras los demás tuvieron que camuflar sus rituales de producción con nombres y envolturas cristianas» (Van Kessel, 2003, p. 8),

La destrucción religiosa llevada a cabo entre los siglos XVI y XVII, no fue completa y la resistencia política adoptó también la forma de una negación religiosa. Nuevamente el testimonio de Titu Cusi Yupanqui, nos revela el grado de conciencia en relación con esta problemática religiosa alcanzado por Manco Inca que, en buena medida, puede considerarse un presagio que anticipó la yuxtaposición religiosa en los Andes:

Lo que más habéis de hacer es que por ventura éstos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los cuales dicen que es Viracochan, y que le adoréis como a guaca, el cual no es sino paño. No lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos, eso tened, porque como véis, las vilcas hablan con nosotros, y al sol y a la luna vémoslos por nuestros ojos, y lo que éstos dicen no lo vemos bien. Creo que alguna vez por fuerza o con engaño os han de hacer adorar lo que ellos adoran; cuando más no pudiéredes, haceldo delante de ellos, y por otra parte no olvidéis nuestras cerimonias. Y si os dijieren que quebrantéis vuestras guacas, y esto por fuerza, mostraldes lo que no pudiéredes hacer menos, y lo demás guardaldo, que en ello me daréis a mí mucho contento (citado en Lienhard, 1992, p. 168).

Allí donde los indios no pudieron seguir adorando sus huacas y sus antiguas divinidades, aceptaron la escenografía litúrgica del culto cristiano, mientras dejaban que latieran soterradas las invocaciones a Viracocha, la Pachamama o a sus antepasados, tal y como demuestra la continuidad de los desenterramientos en pleno período colonial.<sup>156</sup> La superposición de ritos e imágenes del nuevo mundo y del viejo es, sin lugar a dudas, uno de los síntomas más evidentes del abigarramiento que el período colonial consolidó.

Si en el momento del encuentro, los conquistadores hispanos fueron vistos por los indígenas como dioses, los hispanos se vieron a sí mismos —o al menos así pretendieron hacérselo ver al resto de naciones europeas— como tutores religiosos de unos indios impíos. Retomando a la afirmación de Mariátegui, aquella que sostenía que «si la Conquista es una empresa militar y religiosa, el Coloniaje no es sino una empresa política y eclesiástica» (Ibid., p. 183), podemos sostener que, así como las reformas del Virrey Toledo inauguraron el régimen económico colonial, fue la empresa político-eclesiástica la que terminaría dando forma definitiva al régimen espiritual en las tierras andinas.

---

<sup>156</sup> El historiador Gil García ha mostrado la importancia de los desenterramientos entre las culturas andinas y ha revelado el significado profundo que dichos desenterramientos tenían para las poblaciones locales, hasta el punto de que se convirtió en costumbre desafiar a las autoridades eclesiásticas para poder cumplir con los rituales funerarios tradicionales: «Todavía en el siglo XVI lo generalizado en Occidente era enterrarse dentro de las iglesias, costumbre que fuera traspasada a Indias aunque no con buena acogida entre los indígenas. Así, la evangelización y la extirpación de idolatrías tratarían de que los naturales difuntos recibieran cristiana sepultura, en suelo sagrado en vez de ser enterrados en sus tradicionales machays. Sin embargo, múltiples serían las referencias coloniales a cómo los indígenas desenterraban en secreto a sus difuntos para darles nueva sepultura de acuerdo con sus costumbres. [...] Enterrados según el ritual cristiano y sepultados bajo la tierra, los muertos andinos quedaban privados del culto por parte de sus supervivientes, y por ende el ayllu privado de su fuerza espiritual y de la cohesión social que deviene de tales ritos y ceremonias. Dicho de otro modo, los muertos cuyas sepulturas resultaran selladas quedarían impedidos de alcanzar la ancestralidad, ya que toda expresión de culto a los antepasados implica un cuidado continuo (o cuando menos periódico y recurrente) de los muertos del grupo. Quiere decir esto que al bulto funerario de aquel (mitificado) ancestro fundador del ayllu habrían de irse añadiendo los demás cadáveres del grupo, de acuerdo a las estrictas reglas del parentesco» (Gil García, 2002, pp. 68-69).

Las bulas alejandrinas habían construido el marco jurídico que reguló la colonización de América gracias a la concesión del Patronato Real a la corona de Castilla; la contrapartida a pagar por los dignatarios de tan generosa dádiva, fue la de «proteger y evangelizar» a los indios. El primer gran imperio transoceánico obtuvo en un mismo movimiento su marco legal y su legitimación ideológica, tal y como defiende Elliot:

Los castellanos del siglo XVI, imbuidos de un profundo sentido de la necesidad de relacionar sus empresas con un fin moral superior, tuvieron que articular una justificación para su gobierno en el Nuevo Mundo que situara sus acciones en el contexto de un objetivo ordenado con criterios divinos. La plata de las Indias, que la corona quería explotar al máximo para engrosar sus ingresos, fue considerada como un regalo de Dios que permitiría a los reyes de Castilla cumplir sus obligaciones a escala mundial de defender y propagar la fe. El imperio, por tanto, fue ratificado en función de su objetivo, y el imperio en las Indias fue considerado como un encargo sagrado, cuyo carácter fue resumido por el gran jurista del siglo XVII Juan de Solorzano y Pereyra en su *Política Indiana* (1648) Los indios, escribía, “por ser ellos tan bárbaros necesitan de quien, tomando su gobierno, amparo y enseñanza a su cargo, los redujese a vida humana, civil, sociable, y política, para que con esto se hiciesen capaces de poder recibir la Fe y Religión Cristiana” (Elliot, 1990, p. 16).

Evangelizar a los indios, tan bárbaros —en el decir de Solorzano— que necesitaban que alguien los redujese a vida humana civil, sociable y política, se convirtió en el *natura naturans* de la colonia; la plata de las entrañas del cerro rico de Potosí, en su *natura naturata* que, parafraseando a Spinoza, no podía sino ser considerada como una de las «cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse» (Spinoza, 1980, E.1, P.29, Esc., p. 55).<sup>157</sup> La historia de los primeros compases de la colonización transparenta el embridamiento entre tutelaje y encomienda, entre legitimación divina y exacción terrenal, entre conversión a la fe cristiana y tributación a la corona castellana.

Este sólido vínculo entre la colonización de las almas y la de los cuerpos no comporta un lazo inquebrantable y unívoco. La sustitución de la palabra «conquista» por la palabra «pacificación» a partir del año 1573 sugiere un cambio de rumbo, al menos en lo atinente a la legitimación internacional del dominio castellano sobre las Indias. El derecho de tutela se convirtió en la pieza fundamental en esta

---

<sup>157</sup> En la doble motivación de Cristóbal Colón como conquistador, si aceptamos la interpretación ofrecida por Todorov, parece ya encontrarse la raíz de una contradicción que se sintetiza en el hecho de que «los españoles dan la religión y toman el oro» (1998, p. 52) . Oro y evangelización fueron, sin duda, los dos pilares en tensión que sostuvieron la etapa inicial de la expansión hispana en América. Leamos a Todorov: «Al leer los escritos de Colón (diarios, cartas, informes), se podría tener la impresión de que su móvil esencial es el deseo de hacerse rico (aquí y más adelante digo de Colón lo que podría aplicarse a otros; ocurre que muchas veces fue el primero y que, por lo tanto, dio el ejemplo). El oro, o más bien la búsqueda de oro, pues no se encuentra gran cosa en un principio, está omnipresente en el transcurso del primer viaje [...] ¿Fue entonces una codicia vulgar lo que impulsó a Colón a hacer su viaje? Basta con leer la totalidad de sus escritos para convencerse de que no es así. Sencillamente, Colón sabe el valor de señuelo que pueden tener las riquezas, y el oro en particular. Con la promesa del oro es como tranquiliza a los demás en los momentos difíciles». Y algunas líneas adelante, concluía: «La expansión del cristianismo está infinitamente más cerca del corazón de Colón que el oro, y se explicó claramente al respecto, especialmente en una carta al papa. Su futuro viaje se realizará “en nombre de la Sancta Trinidad [...], el cual será a su gloria y honra de la Santa Religión Cristiana”, y para ello, dice Colón, “yo espero de Aquel Eterno Dios la victoria d’esto como de todo el pasado”; lo que hace es “magnánimo y ferviente en la honra y acrescentamiento de la Sancta fe cristiana”. Su objetivo es, entonces: “yo espero en Nuestro Señor de divulgar su Santo Nombre y Evangelio en el Universo” («Carta al papa Alejandro VI», febrero de 1502). La victoria universal del cristianismo, éste es el móvil que anima a Colón» (Ibid., pp. 18 y 20).

nueva narrativa imperial, hasta el punto de que incluso figuras tan destacadas en la defensa de los indígenas como lo fueron Bartolomé de las Casas o Domingo de Santo Tomás no llegaron a discutir directamente tal derecho de tutela, sino sobre quién debería recaer esta: ¿los encomenderos o la corona? Las Casas imaginó unas Indias estratificada a dos niveles, que estarían integrados: de un lado, por un reino tutelar encabezado por la Corona, encargada de cimentar las bases para la conversión de los indios a la fe cristiana y, del otro, por un gobierno local dejado en manos de los señores naturales del antiguo orden indígena. Como es evidente, los grandes enemigos de Las Casas y sus seguidores fueron los encomenderos y su indisimulada avidez parasitaria.

América —y en esto, tal vez, fue legítimamente el nombre de una utopía— pudo ser la gran oportunidad de no volver a seguir los mismos derroteros que consolidaron a los señores feudales en Europa y condenaron a la pauperización a una porción mayoritaria de las gentes trabajadoras; Las Casas, Domingo de Santo Tomás<sup>158</sup>, Vasco de Quiroga, entre otros, así lo entendieron. Sin embargo, sus limitados horizontes políticos dictaminaron sus fracasos, reduciendo sus buenos propósitos —en el mejor de los casos— a marginales proyectos materializados en pequeños poblados sin ascendencia real sobre el régimen que continuaría, de forma imperturbada, su curso.

Si la tutela religiosa se erigió como el discurso que habilitó el sometimiento de los indígenas, su eficacia se extendió hacia el otro gran sector subalterno del mundo colonial: los esclavos africanos. Como señala el historiador Frederick Bowser —a quien seguimos en este punto— la introducción en gran escala y de un modo sistemático, de esclavos africanos en Hispanoamérica planteaba no sólo problemas de tipo económico sino también morales. En una de estas grandes controversias morales se cuestionaba el posible impacto que la introducción masiva de africanos podía llegar a tener sobre la cristianización de los nativos americanos: «para algunos misioneros lo peor consistía en que, si una gran cantidad de población africana era trasladada a Hispanoamérica, no podrían evitar la contaminación de las almas de los nativos recién convertidos, frente a las prolíficas hordas con creencias paganas teñidas de un leve barniz de cristianismo» (Bowser, 1990, p. 139).

---

<sup>158</sup> A propósito de la figura del fraile Domingo de Santo Tomás, sirva esta breve semblanza de Barnadas como testimonio de una vida y una obra menos conocida que la de su mentor, Bartolomé de las Casas, pero igual de relevante en la noble defensa de los indios: «Domingo de Santo Tomás, fraile dominico (1499-1570), es un ejemplo típico de teólogo y misionero mendicante. Tenía una dilatada experiencia en Perú, a donde llegó en 1540. En Lima se convirtió en profesor de teología, especialista en cuestiones relativas a los indígenas, y en corresponsal e informante de Las Casas. Fue a España en 1555 como delegado de los indios y permaneció allí hasta 1561, durante las interminables y tortuosas negociaciones entre los colonos, los indios y la corona sobre la perpetuidad de las encomiendas. Antes había recorrido la sierra peruana y partes de Charcas, buscando votos favorables y recogiendo fondos para que los indios pudieran «comprar» su libertad de la encomienda, en una atmósfera cargada de tensiones. Durante su período de residencia en España publicó la primera gramática en lengua quechua (1560). Causó una profunda impresión en la corte y en 1562 fue nombrado para ocupar la sede de La Plata, sucediendo a Tomás de San Martín, su hermano de religión y en la defensa de los derechos de los indios. Como tal prelado asistió al Segundo Concilio Peruano de 1567» (Barnadas, 1990, p. 197)

Los cuestionamientos morales, en buena medida monopolizados por clérigos y teólogos, también se orientaron a la discusión acerca de la legitimidad de un tráfico de esclavos a expensas de un solo grupo humano, como fueron los pobladores de la costa occidental de África. El argumento que justificó los horrores cometidos contra estos grupos volvió a ser aquel que vinculaba el sometimiento con el fin superior de la catequización de unos pueblos bárbaros entregados a tradiciones sacrílegas. He ahí las soluciones de la casuística, pero en alta mar y en las tierras americanas todo sucedió de forma muy diferente. Quienes tuvieron que llevar a la práctica las bellas palabras no tardaron mucho en comprobar que la evangelización de unas gentes con lenguas, costumbres y cosmovisiones religiosas tan diferentes a las que soportaban al catolicismo castellano, era una tarea de muy largo aliento. Con el paso del tiempo, los africanos —sobre todo los destinados a los trabajos urbanos— fueron asimilando elementos de la liturgia cristiana en el interior de sus propios rituales y creencias. Si bien no es demasiado lo que conocemos sobre la forma en que los africanos se vincularon con la fe cristiana, sí sabemos que las hermandades y cofradías desempeñaron un papel importante en la aculturación religiosa de dichas poblaciones.

Sin embargo, sigue siendo fundamental repetir la pregunta planteada por Bowser a la hora de abordar una investigación seria sobre el papel de la Iglesia en la reproducción social de la esclavitud en Hispanoamérica: «¿Se trata de una institución que de algún modo alivia, pero a la larga apoya, un mal que de cualquier modo existiría para ser alabado o condenado?» Y agregaba: «en este caso, la Iglesia fue la justificación definitiva de lo que habría de considerarse una servidumbre injustificable, pero sus intentos por mejorar, aunque ligeramente, la humillación fundamental de la esclavitud no se pueden menospreciar a la ligera» (Ibid., p. 150). En definitiva, la religión funcionó como la argamasa con la que se intentó cohesionar los dos mundos que se encontraron a partir de la conquista. Ya fueran sus destinatarios los indios, los negros, los mestizos o los colonos pobres, la ideología reprodujo la fragmentación institucional del poder colonial y su estrategia pactista, actuando como motor de un movimiento que en unas ocasiones precisó atraer, reproduciendo una fuerza centrípeta que acercó la otredad separada hacia los centros de poder político y económico y, en otros casos, actuó como fuerza centrífuga de repulsión y exclusión.

*Fuerza centrípeta y fuerza centrífuga* se corresponden con las dos funciones fundamentales de la ideología señaladas por Louis Althusser (2003): «reconocimiento» y «desconocimiento». El poder colonial no se agotó en un *desconocimiento* radical que lo hubiera conducido a renunciar lisa y llanamente a toda pretensión hegemónica, sino que levantó puentes de *reconocimiento* que, entre otros factores, permiten distinguirlo del proceso de colonización británico en Norteamérica. La religión católica, la lengua castellana, la obediencia al monarca fueron probablemente los elementos más significativos de reconocimiento impuestos por el poder colonial y, con diversos grados, asimilados por

las poblaciones conquistadas. La relevancia de estos elementos ideológicos queda verificada por el hecho de que, en buena medida, permanecerían incólumes hasta los albores mismos de las independencias del siglo XIX.

Los ideogramas que soportaron la función del *desconocimiento*, esto es, aquellos que trazaron las líneas demarcatorias, las inconmensurabilidades entre unos mundos y los otros, como el factor racial, las lenguas aborígenes supervivientes, los patrones participativos de la organización comunitaria, los rituales religiosos animistas, la obediencia a las autoridades tradicionales, entre otros, serían los puntales ideológicos de las rebeliones descolonizadoras de Túpac Amaru II en el Perú y de Túpac Katari en Bolivia. El descuartizamiento de esas rebeliones plebeyas y del mundo que con ellas buscaba desgarrar la superficie con la fuerza de una negación y de una utopía, junto a la posterior recolonización llevada a cabo por las repúblicas independientes, demarcan la línea invisible que da continuidad a una historia que ora se presenta como tragedia, ora como farsa, pero cuyo rostro sin máscara es siempre el de los derrotados en Cajamarca en el tan lejano —y tan cercano!— 1532.

## 7. LA COMUNIDAD (IN)IMAGINADA O EL ABIGARRAMIENTO COMO PROYECTO

### FRAGMENTOS DE UN DISCURSO NACIONAL

*Lo más terrible de todo es siempre el Leviatán, el monstruo informe que lo traga todo.*

Nikolai Gavrilovich Chernyshevski

#### 7.1. El problema nacional: una anomalía incómoda para la teoría marxista

*¡Proletarios de todos los países, uníos!* La consigna lanzada por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* [1848] portaba una *profecía* y un *programa*. La gran industria había creado el mercado mundial, «ya preparado por el descubrimiento de América» (Marx y Engels, 2011, p. 32), la burguesía paulatinamente conseguía imprimir un «carácter cosmopolita a la producción y al consumo en todos los países» (Ibid., p. 35) y los esquemas nacionales que aún operaban —más en la mente de algunos ideólogos de la reacción que en los hilos de algodón manchados de sudor y sangre de los esclavos caribeños que luego se transformaban en textiles en las fábricas de Manchester—, parecían condenados a un inexorable desmoronamiento ante la fuerza imparable de la expansión del modo de producción capitalista a nivel global. El intercambio universal que el capitalismo mundial prometía era la lengua imaginada que traía consigo el final de las barreras nacionales, la paz perpetua de un mundo tendencialmente unificado y cosmopolita. Esta es, en resumidas cuentas, la buena nueva de la naciente era de la burguesía: las naciones —más aún las periféricas— si no querían sucumbir, estaban obligadas a adoptar el modo capitalista de producción y su concomitante civilización... la burguesía estaba forjando —como bien lo diagnosticaron Marx y Engels—«un mundo a su imagen y semejanza» (Ibid., p. 36).

Pero, además, había un rasgo en esta tendencia a la universalización de las relaciones de producción capitalistas que encerraba lo que hemos denominado la *profecía* del *Manifiesto*: la esperanza depositada en la simplificación de las contradicciones de clase y la concomitante partición de la sociedad en «dos grandes campos enemigos» (Ibid., p. 31) demarcados nítidamente: *burguesía* y *proletariado*. El proyectado abatimiento de las fronteras nacionales provocado por la expansión del cosmos burgués traería consigo un mundo en el que los conflictos de clase aparecerían de forma más

cristalina que en el pasado. Las antiguas separaciones étnicas, culturales, religiosas o lingüísticas se disolverían en el nuevo esperanto creado por una burguesía que, cual «mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros» (Ibid., p. 37), divisaría a lo lejos, primero como vaga sombra oscura, luego como bloque imparable, al ejército de albañiles unidos que en tiempos pasados forjaron la Torre de Babel. Esta es, esquemáticamente esbozada, la profecía del *Manifiesto del Partido Comunista*. He ahí la buena nueva escondida en el seno de la destrucción creadora capitalista: el nítido desvelamiento del conflicto histórico entre las clases.

Más allá de este diagnóstico, que señalaba la tendencia a una homogeneización productiva y cultural ligada a la expansión del mercado y la producción mundial, el *Manifiesto* se cerraba lanzando la siguiente consigna: «¡proletarios de todos los países, uníos!». He ahí el *programa*, que no es deducible inmediatamente de la *profecía*: homogeneización de las condiciones materiales no implica, como si de una traducción automática se tratase, la unión de los trabajadores, parte creadora y simultáneamente antagonista de ese mundo unificado por el capital. Sin embargo, lo que aparecía como un hecho incontrovertible era que esta homogeneización había permitido que emergiera una oportunidad única en la historia: la de aglutinar a los obreros del mundo a través de la formación de un cuerpo de cuerpos lo suficientemente sólido y amplio como para batirse en batalla con la clase detentora de los medios de producción, tanto materiales como simbólicos, de la modernidad.

El siglo XX revelaría que ni la *profecía* —aun admitiendo su carácter esquemático y divulgativo— ni el *programa* —incluso aceptando su carácter performativo— se cumplieron a cabalidad: ni la burguesía necesitó extender *su mundo al mundo* para seguir captando el excedente producido por los trabajadores —lo que es aún más evidente si contemplamos el paisaje de las grandes urbes del llamado Tercer Mundo—; ni los obreros del mundo, más allá de las proclamas, los cóncaves periódicos, y los panfletos de solidaridad, lograron articular un frente común global capaz de revocar el orden orquestado por la burguesía. Y tal vez esto haya sido así porque ni la burguesía se convirtió en una clase tan universal y cosmopolita como la expansividad del mercado mundial prometía, ni el proletariado dejó, en lo esencial, de pensar y organizar sus luchas dentro de los confines demarcados por las fronteras nacionales. Pareciera que aquello que Marx y Engels colocaban como una primera fase de la batalla del proletariado contra la burguesía —«por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional» (Ibid., p. 45)— acabó por describir el marco del conflicto en su totalidad.

Benedict Anderson, quien con su libro *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* [*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*], publicado en el año 1983, marcaría un hito en las reflexiones sobre la nación y el

nacionalismo en el seno del marxismo —y cuyas nociones funcionaran como un hilo conductor en el relato del presente capítulo— llamó la atención sobre el hecho de que el nacionalismo «ha sido una anomalía incómoda para la teoría marxista y que, precisamente por esa razón, se ha eludido en gran medida, antes que confrontado» (Anderson, 1993, p. 20). Una de las razones que explicarían esta «anomalía incómoda» la detectaba Anderson en la ausencia de un «intento serio» [*serious attempt*], de parte de los autores del *Manifiesto Comunista*,<sup>159</sup> por justificar la jerarquía del adjetivo «nacional»: «¿Por qué es teóricamente importante *esta* segmentación de la burguesía, una clase mundial en la medida en que se define en términos de las relaciones de producción?» (id.).

Otro de los aspectos señalados por Anderson en su cuestionamiento a la omisión histórica del marxismo en lo relativo a las cuestiones nacionales sería el que se desencadenaría a raíz de las «guerras intersocialistas» entre algunos países asiáticos, como China, Vietnam y Camboya. Esta conflictividad intersocialista dejaba al desnudo hasta qué punto el imaginario nacional seguía siendo determinante, incluso dentro de un mundo cada vez más interconectado. De ello, Anderson concluía que «nada puede hacerse para limitar o impedir dichas guerras, a menos que abandonemos ficciones como "los marxistas como tales no son nacionalistas", o "el nacionalismo es la patología de la historia moderna del desarrollo" y en lugar de ello nos esforcemos al máximo para aprender de la experiencia real e imaginada del pasado» (Ibid., pp. 226-227).

En línea con lo defendido por Anderson, el marxista argentino José Aricó, en su ya clásico *Marx y América Latina* [1980] —del que nos ocuparemos con mayor detalle posteriormente— destacaba la interconexión entre dos elementos que determinaban la concepción original de Marx respecto a la cuestión nacional: la «vitalidad política» de una nación, que no se dejaba reducir a los sentimientos que esta expresa o a la constitución de un Estado independiente, sino que debía ser conectada —y este es el segundo elemento— con su poder de «regeneración social», esto es, con su capacidad para «destruir

---

<sup>159</sup> El hermano de Benedict, el historiador Perry Anderson hablaría —en términos muy similares a los de aquel— de un «silencio teórico» de Marx respecto al problema de la nación y los nacionalismos. Así, en las páginas de *Consideraciones sobre el marxismo occidental* [1976], puede leerse lo siguiente: «Parece haber acompañado a este fallo [la generalización marxiana del "bonapartismo" como forma típica del Estado burgués moderno] la incompreensión, en buena medida, de la naturaleza de la época posterior en que le tocó vivir. Aunque en su época Marx fue el único que comprendió el dinamismo económico del modo de producción capitalista posterior a 1850, que iba a transformar el mundo, al parecer no registró nunca el gran cambio en el sistema estatal internacional que lo acompañó. Las derrotas de 1848 al parecer convencieron a Marx de que ya no podía haber revoluciones burguesas, a causa del temor que en todas partes experimentaba el capital ante la clase obrera (de ahí las traiciones en Francia y Alemania en ese año). En realidad, durante el resto de su vida presencié una sucesión de revoluciones capitalistas triunfantes en Alemania, Italia, Estados Unidos, Japón y otros países. Todas ellas se realizaron bajo la bandera del nacionalismo, no de la democracia. Marx creía que el capitalismo atenuaría y anularía progresivamente la nacionalidad en un nuevo universalismo; de hecho, su desarrollo estimuló y reforzó el nacionalismo. Su incapacidad para percibir esto dio como resultado una serie de graves errores políticos durante los decenios de 1850-60 y 1860-70, época en que los principales dramas de la política europea estuvieron todos relacionados con luchas nacionalistas. [...] Sólo dejó a las posteriores generaciones de socialistas un *silencio teórico* sobre el carácter de las naciones y los nacionalismos, con muy perjudiciales consecuencias» [el destacado es nuestro] (Anderson, 1987, pp. 138-139).

el ordenamiento sobre el cual se asienta la dominación colonial de las grandes potencias, fragmentando de tal manera el poder capitalista mundial» (Aricó, 2010, p. 127). Esto llevaba a Aricó a concluir que:

El razonamiento contiene implícitos dos supuestos sobre los que se asienta la posibilidad de unidad teórica y política del momento “nacional” y del momento “social”: una teoría del progreso social y la arraigada creencia en la proximidad de una revolución europea semejante a la anteriormente derrotada en 1848. Lo cual explica por qué la lucha nacional debía estar subordinada a un objetivo que era siempre y en todas partes el mismo: la lucha del proletariado por la liberación de todos los oprimidos (í.d.).

Si aceptamos el planteamiento del marxista argentino, hemos de admitir que el *momento nacional*, que era el primero en orden cronológico —tal y como se afirmaba en el *Manifiesto*— pasaba a ser secundario en los términos en los que parecía estar desarrollándose la dinámica de las luchas de clases a nivel mundial. Si el movimiento expansivo del mercado mundial y la exportación del modo de producción capitalista a los últimos confines de la tierra llegaban a término, la fragmentación social en dos grandes bloques enemigos emergía como su consecuencia inexorable. Esta era la premisa que sostenía teóricamente la *universalidad* del proletariado; clave, por un lado, para la articulación de las distintas luchas nacionales en una lucha mundial y, por el otro, fuente de gravísimos malentendidos para la estrategia revolucionaria debido a la ambigüedad derivada del doble carácter de lo que hemos denominado *profecía* y *programa*. En este sentido, estamos plenamente de acuerdo con Aricó cuando señala que «la presencia *política* del proletariado como clase universal implica necesariamente un reduccionismo economicista que supedita la multiplicidad de las luchas sociales a los objetivos de proletariados *particulares*» (Ibid., p. 128); proletariados *particulares* que, no haría falta decirlo, no eran aquellos escasos y desorganizados obreros fabriles de las abigarradas ciudades de la periferia mundial. La forma de ser (estar) de lo particular en lo universal y de lo universal en lo particular, eterna disputa de los grandes artífices griegos del pensamiento occidental, se convertía ahora en el fundamento de las controversias tácticas y estratégicas de los movimientos revolucionarios de nuestro tiempo.

Es preciso resaltar que nos estamos refiriendo a un texto, el del *Manifiesto Comunista*, redactado a la sombra del febril 1848, lo que obliga a reconocer que en el horizonte cercano aún era posible divisar la caída del régimen político burgués y pensar, a partir de allí, en una organización alternativa de la producción, la distribución, el consumo y, en definitiva, de la sociedad. Ya hemos visto en pasajes anteriores, cómo el pensamiento del propio Marx se fue aproximando progresivamente a las distintas luchas nacionales que se habían desatado en Europa tras el final de los acontecimientos del 48’ y cómo, al final de sus días, su posición no distaba demasiado de la de algunos conspicuos nacionalistas como el ruso Chernyshevski. Sin embargo, estas circunstancias vitales e intelectuales, no dejan de ser cuestiones menores en comparación con la dinámica propia que fue adquiriendo el movimiento teórico-político que el pensador renano había ayudado a construir. Los matices, los

recaudos, los senderos en los que los marxistas se encontraron con algunos célebres nacionalistas, pasarían a ser —lamentablemente— materia de los estudiosos del archivo marxiano y no la fuente viva de la que emanaron las luchas concretas de los pueblos.

La «universalidad» de una afección, un *daño* —por expresarlo en los términos de Rancière (1996, p. 22)—compartido por trabajadores de distintas partes del planeta que habían sido penosamente separados de los medios de su labor y recompensados con las migajas del salario, devenía *propiedad* de un «sujeto» universal geográficamente estratificado y responsable de llevar adelante la batalla final en las postreras arenas del tiempo. En el nombre de «Marx» —y ya muy lejos de su espíritu— se asestaba el golpe letal a unas prácticas revolucionarias nacionales que quedaban, de este modo, supeditadas a las victorias proletarias en los grandes núcleos de tensión sistémicos del orden capitalista.

*E pur si muove...* como las luchas populares se continuaron moviendo en el espacio de lo nacional —y más aún en la periferia que en el centro del capitalismo mundial—, y como el marxismo no deja de ser, en última instancia, la cinética agonística de los miserables, se antoja imprescindible enfrentar aquella «anomalía incómoda»—como la denominara Benedict Anderson— de la *nación*, desde los marcos propios de la teoría y el movimiento marxista. A intentar dilucidar algunos rasgos del problema nacional desde las categorías marxistas y, muy especialmente, a examinar las variadas formas que este problema asumió en el seno del marxismo latinoamericano, se dedican las siguientes páginas.

## **7.2. De la «comunidad estable» a la «comunidad imaginada»**

Cuando en el año 1913 Josef Stalin publicó *El marxismo y la cuestión nacional*, el escenario político en el que se enmarcaba la discusión en torno a lo nacional era el del conflicto de las nacionalidades al interior del Partido socialdemócrata, conflicto que amenazaba con atomizar al movimiento obrero y disipar las opciones de victoria. De un lado, los caucasianos, el *Bund* —la Unión General de Trabajadores Judíos— como interlocutores escogidos por Stalin para entablar la disputa en torno al problema nacional, del otro, los principios del internacionalismo obrero defendidos por el propio Stalin y los actores más destacados del movimiento revolucionario. El siguiente pasaje, que abre el texto de Stalin, puede servir como ilustración del conflicto latente que actuó como causa eficiente del tratado:

El período de la contrarrevolución en Rusia no ha traído solamente “rayos y truenos”, sino también desilusión respecto al movimiento, falta de fe en las fuerzas comunes. Cuando creía en un “porvenir

luminoso”, la gente luchaba junta, independientemente de su nacionalidad: ¡los problemas comunes ante todo! Pero cuando en el espíritu se insinuaron las dudas, la gente comenzó a dispersarse por barrios nacionales: ¡que cada cual cuente sólo consigo! ¡El “problema nacional” ante todo! (Stalin, 1979, p. 20).

Este pasaje refleja uno de los principales núcleos del problema nacional en su vínculo con la lucha proletaria: el carácter disolvente de lo nacional en relación con la pretendida unidad obrera. Este aspecto señalado por Stalin —más allá de que un análisis abstractamente academicista pudiera considerarlo una nimiedad— es fundamental para entender el marco desde el cual se efectúan los abordajes en el seno del marxismo: el aquí y ahora de la estrategia política. No puede olvidarse, por otra parte, que la cuestión nacional fungió como hilo problemático compartido por los movimientos revolucionarios rusos, desde los decembristas de comienzos del XIX, pasando por Herzen, Chernishevsky, Plejánov, Trotsky y, por supuesto, Lenin y Stalin. En algún sentido podría decirse que el eje de la cuestión nacional —o multinacional— siempre convivió en tensión con el eje de la lucha social y, además, que sólo allí donde la alineación de ambas problemáticas en torno a una misma agencia política tuvo éxito, la revolución pareció ser un horizonte alcanzable.

El otro gran aspecto resaltado por Stalin —y que haría época en la crítica marxista posterior a las luchas nacionales— es el de la distinción entre un nacionalismo «desde arriba» y un nacionalismo «desde abajo». Según este esquema, existirían unas tensiones entre élites, la burguesía frente a la aristocracia, o bien, entre una burguesía nacional enfrentada a una burguesía extranjera con inserción en el territorio que se pretende constituir en nación y, por otro lado, existirían también los sentimientos de un pueblo llano apegado a las tradiciones —por lo general, religiosas— y a una lengua compartida, que tenderían a tejer alianzas con aquellas élites dominantes en defensa de lo propio. Esta articulación favorecería el desplazamiento del eje del conflicto, desde la lucha de clases hacia la lucha por lo nacional, de manera que podría aseverarse que hay una relación inversamente proporcional entre una lucha y la y otra, tal y como parece desprenderse de la siguiente afirmación —casi paradigmática—de Stalin: «la ola del nacionalismo avanzaba más y más, amenazando envolver a las masas obreras. Y cuanto más decrecía el movimiento de liberación, más esplendorosamente florecía el nacionalismo» (id.).<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> En otro pasaje posterior, tal vez más evidente aún, Stalin defendía lo siguiente: «Bajo el capitalismo *ascensional*, la lucha nacional es una lucha entre las clases burguesas. A veces, la burguesía consigue arrastrar al proletariado al movimiento nacional, y entonces *exteriormente* parece que en la lucha nacional participa “todo el pueblo”, pero eso sólo exteriormente. En *su esencia*, esta lucha sigue siendo siempre una lucha burguesa, conveniente y grata principalmente para la burguesía [...] La política de represión nacionalista es también peligrosa en otro aspecto para la causa del proletariado. Esta política desvía la atención de extensas capas del mismo de las cuestiones sociales, de las cuestiones de la lucha de clases hacia las cuestiones nacionales, hacia las cuestiones “comunes” al proletariado y a la burguesía. Y esto crea un terreno favorable para las prédicas mentirosas sobre la “armonía de intereses”, para velar los intereses de clase del proletariado, para esclavizar moralmente a los obreros. De este modo, se levanta una seria barrera ante la unificación de los obreros de todas las nacionalidades. [...] Pero los obreros están interesados en la fusión completa de todos sus camaradas en un ejército internacional único, en su rápida y definitiva liberación de la esclavitud moral a que la burguesía los somete, en el pleno y libre desarrollo de las fuerzas espirituales de sus hermanos, cualquiera que sea la nación a que pertenezcan» (Stalin, 1979, p. 26).

Sobre este escenario que, evidentemente, no puede ser soslayado a la hora de interpretar rectamente el fondo histórico-político que fundaba la canónica definición staliniana de *nación*, el Partido Socialdemócrata Ruso se encontraba ante una tarea ineludible: «hacer frente al nacionalismo, proteger a las masas contra la “epidemia” general» (Ibid., pp. 20-21). Proteger a las masas de la *epidemia* nacionalista hallaba traducción en una tarea teórica de primer orden, a saber, «proceder a un estudio serio y completo de la cuestión nacional [...] un trabajo coordinado e infatigable de los socialdemócratas consecuentes contra la *niebla* nacionalista» (Ibid., p. 21).

He ahí dos elementos que, aun en su condición de metáforas, funcionan en su articulación como síntoma del modo de abordar la cuestión nacional en este marxismo que acabaría convirtiéndose en oficial: a la *niebla* teórica propiciatoria del encumbramiento de lo nacional, le seguiría la *epidemia* general de unos movimientos nacionalistas desentendidos respecto a la verdadera lucha proletaria: el conflicto contra la burguesía. Esta es, en sus líneas más gruesas, la antesala polémica de la conceptualización de Stalin de la *nación*, que reza de la siguiente forma:

*Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura* [el destacado es del autor] (Ibid., p. 22).

Stalin insistirá, repetidas veces, que no es suficiente con que algunos de estos factores se articulen, sino que es necesario que cada uno de ellos concurren conjuntamente para poder hablar de «nación» en sentido estricto.<sup>161</sup> Además, la definición destaca la *historicidad* de la categoría: «la nación, como todo fenómeno histórico, se halla sujeta a la ley del cambio, tiene su historia, su comienzo y su fin» (í.d.). La historia de la *nación* como concepto e, incluso, como esquema de construcción del escenario de un diálogo geopolítico, se hallaba íntimamente vinculada, en el argumento de Stalin, con la época del capitalismo ascensional: «el proceso de liquidación del feudalismo y de desarrollo del capitalismo es, al mismo tiempo, el proceso en que los hombres se constituyen en naciones» (Ibid., p. 24). No es difícil inferir la relación que media entre, por un lado, el proceso de acumulación originaria, en tanto que proceso de liquidación de los lazos feudales no sólo en relación con la tierra como *medio* de trabajo, sino también como nexo de *pertenencia* del trabajador a un territorio determinado y, por el otro, la

---

<sup>161</sup> Este énfasis de Stalin en la concurrencia plena de todos los factores para conformar el concepto de «nación» debe ser vinculado con la crítica directa que el georgiano lanzó contra los marxistas austríacos, en general, y contra Bauer en particular, sobre cuya definición de «nación» afirmaba: «El punto de vista de Bauer, al identificar la nación con el carácter nacional, separa la nación del suelo y la convierte en una especie de fuerza invisible y que se basta a sí misma. El resultado no es una nación viva y que actúa, sino algo místico, imperceptible y de ultra-tumba. Repito, pues, ¿qué nación judía es ésta, por ejemplo, compuesta por judíos georgianos, daguestanos, rusos, norteamericanos y otros judíos que no se comprenden entre sí (pues hablan idiomas distintos), viven en distintas partes del planeta, no se verán jamás unos a otros y no actuarán jamás conjuntamente, ni en tiempos de paz ni en tiempos de guerra? [...] Bauer, evidentemente, confunde la *nación*, que es una categoría histórica, con la *tribu*, que es una categoría étnica» (Stalin, 1979, p. 24).

emergencia de la nación como elemento de reconstitución asentado sobre la forma del valor que acompaña al establecimiento pleno del modo de producción capitalista.

Aquí aparece otra característica que nos parece oportuno rescatar: al carácter *históricamente* delimitado de la categoría nación, se lo acompaña del carácter *geográficamente* delimitado de su efectividad: «así sucede, por ejemplo, en la Europa Occidental. Los ingleses, los franceses, los alemanes, los italianos, etc. se constituyeron en naciones bajo la marcha triunfal del capitalismo victorioso sobre el fraccionamiento feudal» (id.). Nos interesa en particular exponer la distinción resaltada por Stalin entre los países de Europa Occidental y Europa Oriental, no tanto por un interés en una taxonomía política intraeuropea, sino más bien porque habilita a extraer ciertas características que serán decisivas en nuestro análisis sobre los países andinos. Leamos a Stalin en relación al caso de los países de la Europa Oriental:

Mientras que en el Oeste las naciones se desarrollan en Estados, en el Este se forman Estados multinacionales, Estados integrados por varias nacionalidades. Tal es el caso de Austria-Hungría y de Rusia. [...] Este modo peculiar de formación de Estados sólo podía tener lugar en las condiciones de un feudalismo todavía sin liquidar, en las condiciones de un capitalismo débilmente desarrollado, en que las nacionalidades relegadas a segundo plano no habían conseguido aún consolidarse económicamente como naciones integrales (Ibid., pp. 24-25).

En definitiva, allí donde la forma valor no había conseguido barrer los vínculos productivos —y simbólicos— previos a la constitución del capitalismo, esto es, allí donde la acumulación originaria del capital no había logrado escindir al trabajador y sus medios, allí donde aún no había entregado al mercado como el producto de sus *métodos idílicos* al trabajador libre, la «comunidad estable» de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, esto es, la nación, no podía todavía emerger como el resultado natural de la época. La *nación* sería, en el análisis staliniano, el correlato político-cultural del modo de producción capitalista y, en consecuencia, los estados multinacionales serían el testimonio de su fracaso. Anticipando nuestras conclusiones, podríamos decir que existía, según este esquema, una relación directa entre lo que Stalin denomina *Estado multinacional* y lo que René Zavaleta denominó *formación social abigarrada*.

Hasta aquí nuestro análisis en torno al enfoque staliniano del problema nacional. Este examen, que en ningún caso pretendió ser exhaustivo ni completo, sino apenas una ilustración pensada como un prolegómeno —entre otros muchos posibles— al problema de lo nacional desde una perspectiva marxista, nos deja a las puertas de otro gran estudio desarrollado desde el marxismo, pero atravesado por unos marcos histórico-políticos muy diferentes a los de aquel: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [1983], de Benedict Anderson.

En páginas anteriores hemos delineado algunas de las premisas que sustentan la investigación de Anderson, haciendo hincapié en su reconocimiento de la cuestión nacional como «anomalía incómoda» para la teoría marxista. Nos interesa en este momento destacar algunos rasgos fundamentales de su ya clásica definición de nación como «comunidad imaginada», con el fin de servirnos de ella como herramienta que nos permita enfrentarnos a las condiciones histórico-políticas en las que emergieron las naciones latinoamericanas, en general, y Perú y Bolivia, en particular.

El primer aspecto que quisiéramos analizar es el que se desprende de la afirmación de Anderson de que tanto la nacionalidad como el nacionalismo constituyen «artefactos culturales» de un tipo particular.<sup>162</sup> Puede decirse que estos artefactos, que emergieron con fuerza a fines del siglo XVIII y que serían determinantes en el panorama político del XIX, fueron —según afirma Anderson— «la destilación espontánea de un “cruce” complejo de fuerzas históricas discretas», pero una vez creados —y esto es decisivo— «se volvieron “modulares”, capaces de ser trasplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas» (Anderson, 1993, p. 21).

Es importante llamar la atención sobre lo que podríamos denominar las dos temporalidades del concepto de *nación*: de un lado, tendríamos el tiempo del *llegar a ser* de la nación, su genealogía, signada por ese *cruce* complejo de fuerzas históricas; luego, una vez combinadas las fuerzas *discretas* y forjada la «nación», comenzaría el tiempo *modular* del concepto, es decir, el olvido de su origen como entrecruzamiento de fuerzas contingentes y su productividad como esquema político trasplantable de unas tierras a otras, de un modelo de sociedad a otros muy diferentes entre sí.<sup>163</sup> Esto nos permite entrever —al menos en el esquema— dos modalidades del *llegar a ser* nación: por un lado, encontramos a unos países que habían atravesado el proceso interno de constitución política de la unidad a partir de fuerzas históricas que anteriormente no se encontraban unificadas y, por el otro, encontramos países

---

<sup>162</sup> En la versión castellana del libro de Anderson se traduce «*cultural artefacts of a particular kind*» por «artefactos culturales de una *clase* particular» (1993, p. 21). A nuestro juicio, traducir «*kind*» por «*clase*» en un texto marxista es un equívoco que sólo puede conducir a profundos malentendidos y, lo fundamental, resta especificidad a un estudio como el de Anderson, tan rico en sus delimitaciones histórico-conceptuales. Si el texto de Anderson viniera simplemente a repetir que el nacionalismo es un artefacto de la clase burguesa, no habría hecho más que abonar la perspectiva instrumentalista con la que el marxismo tradicional pensó históricamente la nación. Esto, naturalmente, no implica que se afirme lo contrario, esto es, que no existe conexión alguna entre el apogeo de la clase burguesa y la emergencia de los Estados-nación; lo significativo de la hipótesis de Anderson —a nuestro juicio— radica en que ambas, la nación y la burguesía, se constituyen recíprocamente en un proceso que en ningún caso puede entenderse de forma unidireccional.

<sup>163</sup> En este sentido, coincidimos con Mónica Quijada cuando señala que «si la nación fue el producto de una creación histórica moderna, lo que le dio fuerza y continuidad fue la desaparición en el imaginario colectivo de su carácter de "invención en el tiempo", y su consecuente sustitución por una imagen de la nación propia como algo inmanente, además de singular y autoafirmativo y, en tanto tal, receptáculo de todas las lealtades» (Quijada, 2003, p. 289).

que, bajo la forma de un remedo, procuraron importar esquemas políticos que no se correspondían con sus propias dinámicas sociales.

A partir de este primer rasgo, que describe la nacionalidad y los nacionalismos como artefactos culturales, podemos abordar la definición ofrecida por Benedict Anderson de *nación* como

una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana (Ibid., p. 23)

Es *imaginada*, dirá Anderson, «porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión» (íd.). Además, Anderson defiende en este punto un aspecto que, en nuestra opinión, es determinante: «las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el *estilo con el que son imaginadas*» [el destacado es nuestro]. Si lo realmente decisivo en la construcción nacional es el *estilo* con el que se imaginan dichas naciones, entonces tenemos que existen múltiples mecanismos imaginarios para fundar una nación, y más aún, que es perfectamente admisible separar conceptualmente lo que históricamente se dio unido, esto es, la nación y la forma del valor. Obtendríamos así —nos parece— un concepto de *nación* que no quedaría supeditado a ser un simple correlato histórico de la expansión del modo de producción capitalista a escala planetaria.

Es *limitada* —dirá Anderson— «porque incluso la mayor de ellas [...] tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones» (Ibid., pp. 24-25). Este segundo aspecto de la definición es el que señala la paradoja epocal de la era de las naciones, es decir, el hecho de ser a un mismo tiempo una necesidad histórica de la expansión del mercado mundial a escala planetaria y el modo particular en que esta forma universal, que promete/amenaza abolir todas las fronteras, necesita para encarnarse en la materialidad concreta de los diversos pueblos. Tal vez sea el fenómeno del imperialismo el que muestre el verdadero sino de la nación, su pulsión exorbitante, no ya como una anomalía excepcional, sino como lo propio de su nacimiento bifronte.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Esta afirmación puede ser leída en paralelo con aquel pasaje de *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*, en el que Lenin reproducía un testimonio de Cecil Rhodes —padre fundador de Rodesia— que ilustraba a las claras la relación entre la paz interior y la necesidad de expansión imperial para las naciones realmente existentes: «Cecil Rhodes, según cuenta su amigo íntimo, el periodista Stead, le manifestaba en 1895, sus ideas imperialistas en los siguientes términos: “Ayer estuve en el East End de Londres [barrio obrero] y asistí a una reunión de desocupados. Escuché allí violentos discursos que eran simplemente un clamor de ¡pan!, ¡pan!, y al regresar a casa, reflexioné sobre lo que había oído, y más que nunca me convencí de la importancia del imperialismo [...]. La idea que yo acaricio es la solución del problema social, es decir, que para salvar a los cuarenta millones de habitantes del Reino Unido de una sangrienta guerra civil, nosotros, estadistas coloniales, debemos obtener nuevas tierras donde instalar al exceso de población, donde encontrar nuevos mercados para los productos de nuestras fábricas y minas. El imperio, como siempre lo he dicho, es una cuestión de estómago. Si se quiere evitar la guerra civil, hay que convertirse en imperialistas. Esto decía en 1895 Cecil Rhodes, millonario, rey de las finanzas, el hombre que fue el principal responsable de la guerra anglo-boer» (Lenin, 1916/1974-78, XXIII, pp. 377-378). Sin embargo, es preciso escapar a una interpretación maniqueísta del colonialismo: en las filas socialistas de la Segunda Internacional, los argumentos en favor

La explicación de los dos elementos restantes que conforman la definición de *nación* en el planteamiento de Anderson, a saber, su carácter *soberano* y su ser *comunidad*, nos obligan a un breve excursus que nos permitirá abordar la genealogía histórica del concepto. El argumento de Anderson consiste en pensar la nación como una restitución emergente tras el desvanecimiento de un orden compuesto que dejaba sentir su vacancia: «el siglo XVIII marca en Europa occidental no sólo el surgimiento de la época del nacionalismo sino también el crepúsculo de los modos de pensamiento religioso. El siglo de la Ilustración, del secularismo racionalista, trajo consigo su propia oscuridad moderna» (Ibid., p. 29). Podría establecerse una relación analógica (no causal) entre el racionalismo ilustrado y la moderna propiedad privada capitalista como elementos disolventes de una estructura ordenada sobre unos cimientos que empezaban a desmoronarse, pero que, al mismo tiempo, exigían la constitución de un nuevo orden —material y simbólico— capaz de restablecer la normalidad: «lo que se requería entonces era una transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en significado [...] pocas cosas eran (son) más propicias para este fin que una idea de nación» (id.). Esto explica por qué, siendo históricas, las naciones son vividas por sus miembros como eternas... «la magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino» (id.).

En este sentido, cabe preguntarse: ¿cuáles son esos sistemas culturales que se desvanecieron dando lugar a una vacancia que la nación vino a llenar? Anderson vincula dicha vacancia con la descomposición de dos grandes sistemas históricos: la «comunidad religiosa» y el «reino dinástico» (Ibid., p. 30). En un pasaje posterior, el autor profundizaba su explicación señalando que «la mera posibilidad de imaginar a la nación sólo surgió en la historia cuando tres concepciones culturales fundamentales, todas ellas muy antiguas, perdieron su control axiomático sobre las mentes de los hombres» (Ibid., p. 61). Tendríamos, pues, que la descomposición de estos dos grandes sistemas culturales se correspondieron con el desvanecimiento de tres grandes concepciones culturales asociadas a ellos, a saber: 1) la idea de que una lengua escrita particular ofrecía un acceso privilegiado a la verdad ontológica; 2) la creencia de que la sociedad estaba naturalmente organizada alrededor y bajo centros elevados (monarcas que gobernaban gracias a una dispensa divina); 3) una concepción de la temporalidad donde la cosmología y la historia eran indistinguibles (Ibid., pp. 61-62). De ello, Anderson concluía:

La declinación lenta y desigual de estas certezas interconectadas, primero en Europa occidental y luego en otras partes, bajo el efecto del cambio económico, los "descubrimientos" (sociales y científicos) y el desarrollo de comunicaciones cada vez más rápidas, introdujeron una cuña [*wedge*] dura entre la cosmología y la historia. *No es sorprendente así que se haya comenzado a buscar, por*

---

de la colonización no fueron menos indefendibles que los esgrimidos por Rhodes. No hay más que recordar algunos de los debates del Congreso de Ámsterdam (1904) o la fuerte polémica entre Van Kol y Kautsky en el Congreso de Stuttgart (1907) para corroborar esto. Para un riguroso mapa general de estas tensiones, véase Sofri (1974), pp. 81-89.

*decirlo así, una nueva forma de unión de la comunidad, el poder y el tiempo, dotada de sentido. Es posible que nada haya precipitado esta busca en mayor medida, ni la haya hecho más fructífera, que el capitalismo impreso, el que permitió que un número rápidamente creciente de personas pensaran acerca de sí mismos, y se relacionaran con otros, en formas profundamente nuevas [el destacado es nuestro] (Ibid., p. 62).*

Este modo de enfocar el origen histórico de la nación como una trama de desvanecimientos y restituciones, permite —a nuestro juicio— emparentar el proceder de Anderson con la idea fuerte que soporta la *Teología Política* [1922] de Carl Schmitt; a saber, aquella que sostiene que «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt, 2009, p. 37).<sup>165</sup> En nuestra interpretación de los argumentos de Anderson, la *nación* vendría a ser la forma de restitución diferida de la *comunidad* religiosa, mientras que el *Estado*, en tanto *soberano*, se presenta como el reemplazante secularizado del obsoleto reino dinástico. El estado-nación, pues, en tanto matrimonio que ordena los procesos históricos que emergen a fines del siglo XVIII y marcan por completo al XIX, sería la solución al interregno de contingencia abierto por la modernidad ilustrada que sería suturado gracias, entre otros factores, al papel decisivo del «capitalismo impreso» (Anderson, 1993, p. 62) y la constitución, lenta pero continua, de un *público* que vino a ser la forma específica de imaginarse el pueblo en los albores de lo nacional.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Un análisis comparativo de los enfoques de Anderson y Schmitt escapa por completo a las posibilidades de nuestro trabajo. Sin embargo, y a pesar de que el jurista alemán tiene unos objetivos teóricos —y políticos— muy alejados de los del historiador irlandés, creemos que cabe explorar esta afinidad. La cita de Schmitt, que hemos colocado en el cuerpo del texto, se continúa de la siguiente manera: «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta» (Schmitt, 2009, p. 37) La explicación de Anderson del carácter soberano de la nación rezaba así: «[La nación] Se imagina soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. Habiendo llegado a la madurez en una etapa de la historia humana en la que incluso los más devotos fieles de cualquier religión universal afrontaban sin poder evitarlo el pluralismo vivo de tales religiones y el alomorfismo entre las pretensiones ontológicas de cada fe y la extensión territorial, las naciones sueñan con ser libres y con serlo directamente en el reinado de Dios. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano» (Anderson, 1993, p. 25).

<sup>166</sup> Michel Foucault, en su curso dictado en el Collège de France de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, resaltaba la importancia del vínculo que a partir del siglo XVIII se estableció entre la *soberanía*, la *población* y el *público*, todos ellos elementos centrales de lo que el pensador de Poitiers denominaría «gubernamentalidad liberal»: «La *población* es un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes; también se puede destacar en ella el aspecto universal del deseo que produce regularmente el beneficio de todos, así como las variables de las que depende y son capaces de modificarlo [...] Con la población tenemos algo muy distinto de una colección de sujetos de derecho diferenciados por su estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios; [tenemos] un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas. La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a ponerse de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres "el género humano" y se comience a llamarlos "la especie humana". A partir del momento en que el género humano aparece

Llegados a este punto podemos cuestionarnos: de la «comunidad estable» de Stalin a la «comunidad imaginada» de Anderson, ¿qué se gana para la teoría marxista de la nación? A nuestro entender, en el desplazamiento de una a otra perspectiva se elude un tópico reduccionista que consideraba a la nación como mero *instrumento* del capitalismo y, como consecuencia de ello, a las luchas nacionales como una estratagema de la burguesía para desviar el eje del verdadero conflicto: la lucha de clases. Es evidente que existe un vínculo no accidental entre la era de las naciones y el auge de las burguesías nacionales encargadas de liderar el proceso de revolución industrial responsable, a la postre, de la transformación definitiva de nuestro mundo; no es menos evidente el hecho de que las luchas nacionales tendieron a exacerbar el chovinismo de las masas y a dilapidar las opciones de revolucionar la estructura social, a fuerza de enfrentar a las capas afincadas en un imaginario «precapitalista» —el campesinado— y a las fuerzas vivas de la era industrial —el proletariado— enarbolando la bandera de la nación. No obstante, no es menos cierto que la incomprensión del fuerte sentimiento nacional que estaba brotando como un último anclaje al que podían aferrarse los hombres y mujeres que estaban siendo desterrados de un suelo que sentían como parte de sus propios organismos, constituyó un error capital para una línea hermenéutica y estratégica del marxismo que fue testigo de cómo las luchas concretas de esas gentes se alejaban de los esquemas rígidos que estos guardaban en sus cabezas. Las luchas nacionales y las luchas proletarias tendieron a dissociarse y en este divorcio histórico podemos cifrar uno de los grandes lastres de la teoría marxista —en su devenir histórico— como teoría *de* y, fundamentalmente, *para* la revolución.

### **7.3. Notas sobre la nación latinoamericana a partir de un debate diferido entre José Aricó y Álvaro García Linera**

Nuestra exposición se encamina hacia el cruce de los conceptos marxistas con la historia concreta de la formación de las naciones latinoamericanas y, muy especialmente, con los casos de Perú y Bolivia. Naturalmente —como se ha insistido en numerosas ocasiones a lo largo de este trabajo— hablar de «cruce» entre los conceptos políticos y la historia, no puede ser más que un modo de hablar

---

como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes; puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial. La población, entonces, es por un extremo la especie humana y, por otro, lo que llamamos *público*. La palabra no es nueva, pero el uso sí lo es. El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar» (Foucault, 2006, pp. 100-102).

metafórico: no hay concepto fuera de la historia, no hay historia fuera de los conceptos urdidos para captarla. En este camino, hemos fijado una parada en un debate diferido en el tiempo entre dos de las figuras más significativas del marxismo latinoamericano de nuestro tiempo: José Aricó y Álvaro García Linera. Si hablamos de debate *diferido* es porque tal debate no tuvo lugar y esto se debe al hecho de que, si bien García Linera conoció y discutió algunas de las ideas principales del texto de Aricó *Marx y América Latina*, en cambio, el pensador argentino no tuvo acceso a la réplica del boliviano. En cualquier caso, entendemos que presentar las ideas fundamentales de este diálogo intelectual entre dos figuras descolantes del marxismo latinoamericano, puede servirnos como punto de acceso al problema de la nación en América Latina, así como para comprender el histórico divorcio entre las luchas nacionales y las luchas promovidas desde los movimientos marxistas de la región.

Si bien el concepto de *nación* y el problema de las luchas nacionales ha sido una de las preocupaciones recurrentes a lo largo de la obra de ambos pensadores, hemos optado por centrar nuestra reconstrucción de este diálogo, fundamentalmente, a partir de dos textos: el ya mencionado *Marx y América Latina*, de José Aricó (1980), y *América*, de Álvaro García Linera, texto que apareciera por vez primera en el año 1991 en el libro titulado *De demonios escondidos y momentos de revolución* y que su autor firmó bajo el seudónimo de «Qhananchiri».

Comencemos planteando algunos de los argumentos fundamentales de José Aricó referidos a la aproximación crítica de Marx en relación con la constitución de las naciones latinoamericanas. Una de las preocupaciones que atraviesa todo el libro de *Marx y América Latina* se hace patente en la siguiente pregunta planteada por el autor argentino: «¿Por qué la indagación sobre el mundo no europeo surgió como un análisis de las causas del atraso y del estancamiento económico, social y político de las sociedades “asiáticas”, sin incorporar de manera explícita la realidad latinoamericana?» (Aricó, 2010, p. 96) Si bien la indagación en torno a las razones que habrían motivado la «indiferencia»<sup>167</sup> de Marx hacia América Latina es el eje sobre el que pivotan las tesis de Aricó, creemos que el siguiente pasaje ilustra el núcleo de toda su argumentación:

Marx ignoró nuestra realidad [de América Latina] porque lo que no “veía” era el proceso histórico concreto de constitución de las naciones latinoamericanas, por lo que esa capacidad “nacional” que se sentía cada vez más proclive a reconocer a Irlanda, China, India, España, Rusia o la misma Turquía, no parecía estar dispuesto a admitirla en países como México, Argentina o Brasil, por ejemplo. No porque la negara explícitamente en la teoría, sino por la incapacidad de reconocerla en las luchas concretas de estos pueblos (Ibid., p. 138).

---

<sup>167</sup> «Lo que nos preocupa es indagar las razones que pudieron conducir a Marx a no prestar atención o a mantener una cierta actitud de indiferencia frente a la naturaleza específica, propia, de las sociedades latinoamericanas *en el mismo momento* en que emprendía la compleja tarea de determinar la especificidad del mundo asiático» (Aricó, 2010, p. 83).

Según argumentaba Aricó, la manera en la que Marx concibió las posibilidades de que un pueblo deviniera nación exigía la presencia de dos factores interconectados: por un lado, que existiera una estructura económico-social que lo posibilitara y, por el otro, que concurren «una fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso» (íd.). Es evidente que ni la estructura económico-social ni esa fuerza hegemónica se dieron cita en los albores de las independencias americanas. El abigarramiento característico de estas sociedades se interpuso como obstáculo estructural al proceso de homogeneización social que suele favorecer la emergencia de las naciones. Además, habría que añadir que la reproducción ideológica del esquema de castas heredado del orden colonial dificultó seriamente la consolidación de una fuerza social capaz de hegemonizar a grupos humanos tan dispares e históricamente separados en sus luchas.

«¿Pero dónde encontrar en América Latina el *fundamento real* de la lucha por la realización nacional?», se preguntaba Aricó, si el continente americano se presentaba como un territorio inmenso y vacío, si sus escasos pobladores autóctonos «eran considerados como tribus sumidas aún en el estado natural del salvajismo y la incultura», si las repúblicas nacientes basaban su estructura social «en la presencia ordenadora y despótica de un poder militar», si «América no había cumplido por esa época su etapa de formación». Y concluía Aricó: «América estaba instalada en un tiempo histórico cuyas determinaciones esenciales, autónomas, propias, sólo podían constituirse en el futuro» (Ibid., p. 139). A partir de este planteamiento, el pensador argentino encontraba una vinculación entre el pensamiento de Marx y el de Hegel, sobre todo en relación con algunas de las tesis fuertes contenidas en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, señalando que probablemente Marx «podía sentirse identificado con las palabras de su maestro Hegel» cuando este afirmaba que el Nuevo Mundo no era sino el eco del Viejo Mundo y, por tanto, «el reflejo de una vida ajena» (íd.). En síntesis, lo que habría impedido —en la argumentación de Aricó— a Marx ocuparse seriamente de América Latina fue el hecho de considerar la realidad de estas tierras como el pálido reflejo de Europa, un lugar donde la sociedad civil que debería haber sido el motor de las independencias y la posterior construcción de los Estados nacionales no se encontraba suficientemente desarrollada. En consecuencia, el resultado de las independencias latinoamericanas se pareció más a una separación administrativa que a una revolucionarización social.

No hubiera sido necesario remontarse a las hegelianas *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* para hallar la raíz de un conflicto social que, al no haber sido resuelto antes del nacimiento de los Estados americanos, fue arrastrado por décadas en estos países. Como bien sabía Aricó, cuando una clase deviene hegemónica se vuelve capaz de forjar los rudimentos de su gobierno y los resortes consensuales de su dominación sobre los grupos subalternizados. La ausencia de hegemonía de los grupos criollos que dirigieron los distintos procesos de emancipación latinoamericanos, su convocatoria

episódica a las masas, la falta de un proyecto que, aun siendo difuso, pudiera ser compartido por los rebeldes, todos estos factores, entre otros, constituyeron un lastre político difícil de superar. Precisamente, este lastre daría lugar, muy especialmente en las primeras décadas de historia independiente, a la apelación recurrente al reordenamiento coercitivo dirigido por las jerarquías militares. Y decíamos que no hay que remontarse a Hegel ni apelar a una filosofía de la historia para comprender que América era ingobernable, pues así mismo pareció entenderlo el propio Simón Bolívar cuando dejó escrito que:

La América es un caos. El Perú está preparado para mil revoluciones. En Bolivia en cinco días ha habido tres presidentes, y han matado [dos]. En Buenos Aires el presidente legítimo es derrotado. El pueblo tomó parte en la revolución de México y ha robado y ha matado a todo el mundo. En Guatemala sigue todo peor que antes, y en Chile lo mismo. (Bolívar, *Cartas*, VII, pp. 277-279).

Como recuerda John Lynch, mientras Bolívar agonizaba de tuberculosis en Santa Marta, Sucre era asesinado al sur de Colombia; angustia y enfermedad se iban retroalimentando y un mes antes de que lo alcanzara la muerte, el gran libertador escribía: «Yo he mandado veinte años, y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: 1) la América es ingobernable para nosotros; 2) el que sirve una revolución ara en el mar; 3) la única cosa que se puede hacer en América es emigrar» (citado por Lynch, 1976, p. 328). Con estas anotaciones no queremos dar a entender que Aricó desconociera esta realidad; al contrario, pues fue el propio Aricó quien supo identificar este aspecto como fundamento de la posición adoptada por Marx frente a las construcciones nacionales latinoamericanas:

Si la nación era un punto de llegada, una posibilidad abierta en la historia cuya necesidad no podía ser afirmada mientras no se evidenciara la presencia de una fuerza o de una clase dirigente con capacidad de construcción nacional, resulta explicable que Marx se sintiera inclinado a excluir de su campo de interés a todo el proceso. [...] su visión de la sociedad civil latinoamericana como el primado del arbitrio implicaba necesariamente la descalificación de los procesos de construcciones estatales que allí se operaban. Es por eso que sólo ve en ellos la arbitrariedad, el absurdo y, en definitiva, la irracionalidad autoritaria (Aricó, 2010, pp. 144-145).

En definitiva, el proceso clásico de emergencia de la nación —entendido como la emanación impulsada desde la sociedad civil y traducida en el Estado— de esta *comunidad imaginada*, es invertido en la formación de las naciones latinoamericanas de un modo tal que, mientras allí —en la Europa occidental, *sede clásica* de la nación— se presentó como el resultado de la pujanza del esquema social burgués, aquí, en la América baldía, no hizo más que desnudar la condición *aparente* del Estado y el carácter *(in)imaginado* de la nación. O por expresarlo con las propias palabras de Aricó, las formaciones nacionales se presentaron a ojos de Marx «como meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional y sobre la ausencia de una voluntad popular, incapaces de constituirse debido a la gelatinosidad del tejido social» (Ibid., p. 146).

A nuestro entender, es en este punto donde hay que ubicar el embrión de la crítica del pensador argentino a Marx. Aricó, un gramsciano-marxista, recuperando la noción de «revolución pasiva» que el comunista sardo había desarrollado en los *Quaderni del carcere*, entendía que era posible pensar la construcción nacional no sólo como una emanación de la sociedad civil —aunque esta se hallara hegemonizada por una clase burguesa—, sino también como una construcción desde arriba, esto es, como un proceso estatal de producción de la sociedad civil. El pensador cordobés entendió que los Estados-nación de nuestro continente fueron «el producto de un proceso al que gramscianamente podríamos definir como de revolución “pasiva”» (Ibid., p. 180) y que, la negación de esta vía de construcción nacional en Marx sería el factor oculto de su lectura «prejuiciosa»<sup>168</sup> de los acontecimientos latinoamericanos:

¿Por qué Marx, que con tanta sutileza y profundidad trató de desentrañar otras coyunturas históricas sumamente complejas para hallar su “núcleo racional”, pudo percibir los sucesos bolivarianos —y por extensión el fenómeno de América Latina— como sumergidos en un contexto francamente irracional? En nuestra opinión, puede postularse con suficientes razones que sobre esta forma hegelianizante de percibir el proceso operó el segundo principio que hemos señalado, que es el de la resistencia de Marx a reconocer en el Estado una capacidad de “producción” de la sociedad civil y, por extensión, de la propia nación. La “ceguera” teórica de Marx derivaría, entonces, del círculo vicioso en que acabó por encerrarse su pensamiento (Ibid., p. 168).

Un aspecto íntimamente vinculado con la negación de esta vía de construcción nacional *desde arriba* es la crítica valoración de Marx hacia todo proceso político en el que el Estado se encarnase en la figura de un caudillo y apareciese como más fuerte que la sociedad civil, procesos que indefectiblemente tendió a catalogar como «bonapartistas». La identificación de las independencias latinoamericanas con el bonapartismo, más asociado ahora con el sobrino —a quien Marx catalogara en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, como «jefe del lumpemproletariado» (1852/2003a, p. 64)— que con el tío, lo habría conducido «a menospreciar la dinámica nacional de nuestros países, del mismo modo que durante años la lucha contra el zarismo, ese baluarte de la reacción europea, lo empujó a descalificar las luchas de los pueblos sudeslavos por su realización nacional» (Aricó, 2010, p. 155) y, al mismo tiempo, a «reflotar la noción, siempre presente en el trasfondo de su pensamiento de “pueblos sin historia”» hegeliana (Ibid., p. 168).

Existe un aspecto —en el que nos detendremos en otro momento de la investigación— que ha sido resaltado por Benedict Anderson como peculiaridad de las guerras de independencia americanas

---

<sup>168</sup> «Lo que nos sorprende —afirma Aricó— es que todos los aspectos positivos del análisis de Marx [...] brillan por su ausencia en los trabajos “latinoamericanos” y son prácticamente contradichos en el caso particular del artículo sobre Bolívar. Con lo cual agregamos nuevos e ilustrativos elementos para reafirmar nuestra tesis de que no fue la “superficialidad” del periodista, ni el desconocimiento del “historiador”, ni las limitaciones del “metodólogo”, ni finalmente el desprecio del “eurocentrista” lo que puede explicarnos la paradójica actitud de Marx frente a América Latina. Todas estas limitaciones pudieron emerger y desvirtuar sus reflexiones porque una previa y prejuiciosa actitud *política* obnubiló su mirada» (Aricó, 2010, pp. 216-217).

que a nuestro juicio tiende a complicar aún más el análisis y a abonar la posición pesimista de Marx respecto a estos nuevos Estados. El historiador irlandés destacaba que, si bien estas guerras se caracterizaron por haber provocado enormes sufrimientos y estar marcadas por la barbarie, «de manera extraña lo que estaba en juego era bastante poco» y esto fue así porque «ni en la América del Norte ni en la del Sur tenían los criollos que temer el exterminio físico, o ser sometidos a la esclavitud como ocurrió en otros muchos pueblos que se pusieron en el camino del imperialismo europeo». A diferencia de otros pueblos que lucharon por la descolonización de sus territorios, la afinidad de los criollos americanos con sus conciudadanos metropolitanos era mayor que la que sentían hacia sus propios coterráneos, y esto hasta el punto de que —como señala Anderson— las guerras revolucionarias eran «guerras entre parientes» (1993, p. 266). Comprender este factor, nos permite entender mejor la xenofilia de las élites durante las primeras décadas de la vida republicana y explica también el persistente rechazo que dichas élites sintieron hacia buena parte de la población que ocupaba el territorio que aspiraban a gobernar.

Retomando el planteamiento de Aricó, podemos concluir que, desde su perspectiva, las raíces hegelianas de la época de formación del pensamiento marxiano y el desprecio a todo lo que presentara semejanzas con el bonapartismo, fueron las razones que condujeron a Marx a minusvalorar las experiencias de las nacientes naciones latinoamericanas. En este mismo sentido, el argentino añadiría que en el autor de *El capital* convivieron dos almas, la «hegelianizante» y la «libertaria» y que los intelectuales latinoamericanos deberíamos optar decididamente por la segunda, pues sólo así «podremos restituirle al marxismo su condición de teoría crítica y revolucionaria, la carga disruptiva que siempre tuvo en el pensamiento de Marx» (Aricó, 2010, p. 182).

Terminemos nuestra exposición de los argumentos de Aricó dejando al lector una extensa cita del marxista argentino y adelantando una hipótesis que se desarrollará en otro lugar de este capítulo. Nuestra hipótesis: creemos, como Aricó, que los proyectos liberales de los *padres fundadores* de las naciones latinoamericanas —más notable en el caso de Bolívar que en el de San Martín— se correspondieron con el proceso descrito por Gramsci a través de la noción de *revolución pasiva*. Sin embargo, la falta de continuidad en el tiempo de la reforma liberal ensayada sobre unas sociedades levantadas sobre patrones no capitalistas, ameritan que se asuma que dichas revoluciones pasivas fracasaron y, este fracaso a la hora de transformar de raíz la sociedad acabó favoreciendo la continuidad de las formas de dominio colonial, en aquella modalidad que Aníbal Quijano ha calificado como «colonialidad del poder».

Creemos, no obstante, que Aricó supo captar perfectamente la angustia del proceso de revolución pasiva latinoamericano: de un lado, amenazado por las verdaderas fuerzas populares que ya

se habían levantado décadas antes —liderados por Tupac Amaru II en el Perú y por Tupac Katari en Bolivia— y que guardaban la promesa latente de reconstruir la nación —en ocasiones se hablaba de reconstruir el Tawantinsuyu— sin dejar en pie ni una piedra del pasado colonial; del otro, la contrarrevolución que no se contentó con ceder parte del poder para integrar a las grandes mayorías sociales, intuyendo que no había necesidad de tejer un vínculo hegemónico con la *plebs*, si se podía conservar el látigo. Este angosto sendero, repleto de obstáculos, marcaría el destino doloroso de las revoluciones liberales en el continente americano. Leamos la prometida cita de Aricó evaluando el proceso bolivariano:

El hecho de que este proyecto fuera derrotado no significa por sí mismo que hubiera sido utópico, que no expresara a fuerzas sociales existentes en la realidad continental. Los planes de Bolívar no fracasaron simplemente porque no contaban con una poderosa clase social que los hiciera suyos, sino porque no existiendo tal clase las fuerzas sociales que se aglutinaban en torno al proyecto bolivariano, y que debían haber “sustituido” la ausencia de aquélla, carecían de la voluntad revolucionaria suficiente para hacer avanzar el proceso hasta un punto en el que un posible retorno a la situación anterior resultara imposible. En otras palabras, se volvió irrealizable por la debilidad propia de las fuerzas que debían encarnarlo y por el profundo temor que sentían ante la violencia destructiva de las masas populares. El recuerdo traumatizante de las rebeliones en la época colonial, la reacción conservadora y realista provocada en la élite criolla por la presencia amenazante de masas “dispuestas a ser agitadas por cualquier demagogo y lanzadas contra los centros del orden, la cultura y las finanzas”, corroía el débil jacobinismo que caracterizó aun a los más radicalizados representantes del movimiento revolucionario. La perspectiva de hacer depender de la profundización de la movilización popular el triunfo del nuevo orden revolucionario era temida “no sólo por los individuos de mentalidad conservadora, sino también por muchos de formación liberal, como Bolívar, que veían que la masa popular tenía más capacidad destructiva que constructiva”. Pero si tales eran las complejas y peligrosas alternativas que se alzaban delante del movimiento independizador, la *forma* bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano no expresaba, como la entendió Marx, las características personales de un individuo sino la debilidad de un grupo social avanzado que, en un contexto continental y mundial cuyo rasgo característico era el ascenso de la contrarrevolución, sólo pudo proyectar la construcción de una gran nación moderna a partir de la presencia de un Estado fuerte, legitimado por un estamento profesional e intelectual que por sus propias virtudes fuera capaz de conformar una opinión pública favorable al sistema, y por un ejército dispuesto a sofocar el subversivismo constante de las masas populares (Ibid., pp. 177-178).

\*\*\*

La respuesta de García Linera a las tesis defendidas por Aricó llegaría once años después de la publicación de *Marx y América Latina* [1980], a través de un texto aparecido en *De demonios escondidos y momentos de revolución* [1991]. El pensador boliviano coincidía con el argentino en el diagnóstico de que la «ausencia de las energías vitales sociales en la construcción estatal nacional en América Latina» (García Linera, 1991/2015a, p. 47) fue la razón que llevó a Marx a no ver en estos proyectos más que construcciones estatales arbitrarias sin sustento social ni institucional: «la realidad latinoamericana ante la ausencia de una vitalidad social, como organización nacional y como reforma, no puede ser más que

una artificial construcción estatal autoritaria y Bolívar, una manifestación personificada de esta irracionalidad» (Ibid., pp. 47-48). En el caso específico andino, sin indios no podía haber revolucionarización social.<sup>169</sup>

Sin embargo, es en la valoración de la posición de Marx respecto a las naciones latinoamericanas donde los caminos de García Linera y Aricó se separan. Mientras que para el argentino, Marx recayó en posiciones hegelianas que lo condujeron a una «ceguera teórica» que le impidió comprender lo que se estaba moviendo en el continente americano, para el pensador boliviano carece de sentido ligar las posiciones del renano en relación con América Latina a los argumentos defendidos por Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*: «extraño marxismo este que con su crítica radical de la concepción del estado hegeliano, acabe abrazando al final la concepción de la historia hegeliana» (Ibid., p. 48). En su lugar, García Linera se cuestionaba:

¿No será más bien que la imagen del carácter arbitrario de las construcciones estatales y el dejar para el futuro el surgimiento de condiciones para la construcción nacional real, nada tiene que ver con el concepto hegeliano de “pueblos sin historia” y sea más bien la comprensión real del papel de la sociedad civil en la formación nacional estatal? En otras palabras, la concepción de Marx sobre los estados latinoamericanos como formaciones más aparentes, formales, sustentadas más por el arbitrio autoritario centralizado que por la condensación de iniciativa social general y por tanto, el carácter inacabado o mejor a realizarse, de la construcción nacional estatal como tarea del futuro, no es un desliz hegelizante de un momento (que no quita la incorporación de razonamientos de Hegel), sino un conjunto de valoraciones orgánicas al cuerpo teórico del marxismo que dan cuenta de la realidad nacional. ¿Y es que acaso la formación de los estados nacionales latinoamericanos no fue en realidad el resultado de la acción de unos “ejércitos sin patria” y de unas elites comerciales-burocráticas semi-monárquicas que más que crear, se limitaron a sostener la formación de estados como simple extensión formal de sus poderes y necesidades locales? (id.)

El balance del autor de *Forma valor, forma comunidad* es contundente: «la historia dio pues más razón a Marx en su pesimismo que a Aricó en su optimismo» (Ibid., p. 50). Y el argumento es sencillo, pues allí donde las élites criollas se sintieron fraternalmente unidas a sus *nominales* enemigos metropolitanos, pues —como señala Lynch para el caso del Alto Perú— «heredaron una revolución que no habían

---

<sup>169</sup> Es interesante retener el papel instrumental que los distintos ejércitos libertadores concedieron al indio. En el caso del Alto Perú, es fundamental lo que John Lynch narra para comprender lo que vendría después: «Una revolución en el Alto Perú no podía ignorar a los indios. Los revolucionarios de La Paz en 1809 habían intentado apelar a las masas indias y movilizarlas, aunque de modo vago e insincero. Según el virrey Abascal, los paceños intentaban “empeñar en su indigna causa a los inocentes originarios del País valiéndose de su misma rusticidad, e ignorancia”. Los ejércitos porteños del norte también se dirigieron a los indios: era ésta la política establecida por la junta en Buenos Aires. El objeto era terminar con la servidumbre india y convertir a los indios en obreros asalariados y consumidores. [...] Cuando el primer ejército auxiliar fue derrotado y obligado a retirarse en desorden, saqueó las tierras de los indios a su paso, con lo cual éstos fueron fácilmente persuadidos por los realistas para que mataran a los rezagados. Los realistas solían encontrar aliados indios, como sucedió en 1811, cuando utilizaron a Pumacahua y 3.000 de sus seguidores para suprimir la rebelión del cacique Juan Manuel Cáceres en la provincia de La Paz. Pero ninguna de las dos bandas consiguió con su guerra de palabras ganarse el espíritu de los indios. Apolíticos y completamente ignorantes de los asuntos que se trataban, no eran aliados de fiar. Cuando no eran arrastrados como bestias de carga de las guerras de independencia, permanecían como pasivos espectadores, adivinando acertadamente que la revolución les ofrecía poco más que el régimen colonial» (Lynch, 1976, pp. 141-143).

hecho» (1976, p. 316);<sup>170</sup> mientras despreciaban al indio que constituía la aplastante mayoría social de estos nuevos países, no era posible *imaginar* una nación que no reflejara una situación tan poco propicia para fundar un nuevo orden.<sup>171</sup> Hubiera sido preciso que una revolucionarización social destruyera el viejo Estado y levantara uno nuevo sobre condiciones efectivamente descolonizadoras. Este es, precisamente, el núcleo de la interpretación de García Linera de los procesos de formación nacional en América Latina, interpretación que se aleja del «optimismo» de Aricó en relación con lo que este consideró como «revoluciones pasivas». Leamos a García Linera:

No hay pues revolucionarización social posible y la consiguiente construcción nacional desde el viejo estado. Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación. Esto no quita el papel que en esta tarea pueda desempeñar el Estado, [...], pero siempre como condensadoras de los impulsos de la sociedad. Lo que sí no pueden es reemplazarlos, y cuando lo intentan lo que resulta es una tragedia militarizada o una farsa organizada de unos cuantos representantes de la vieja sociedad (1991/2015a, p. 50).

El factor clave debe buscarse en el hecho de que el Estado puede actuar como «condensador» de los impulsos de la sociedad, pero no puede «reemplazarlos» de ninguna manera. En este punto, coincidimos plenamente con García Linera, pues la sobrestimación de Aricó de los proyectos de los libertadores —en especial de Bolívar— lo condujo a ensombrecer lo verdaderamente significativo de las repúblicas criollas, a saber, la continuidad apenas diferida de los esquemas de dominación ideológica que sustentaron el sistema colonial. Así como la Colonia hispánica no debiera ser interpretada por la gesta de los Conquistadores —a nuestro juicio, fue más decisivo el papel del virrey Toledo que el de Francisco Pizarro—, el destino de las repúblicas andinas debiera ser juzgado a la luz de la construcción de la *normalidad* que soporta las *normas* que garantizan la reproducción inercial de una cotidianeidad vivida como nacional.<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> En el mismo sentido que Lynch, el boliviano Carlos Montenegro —en su ya clásico *Nacionalismo y coloniaje* [1943]— señalaba: «Es innegable que al fundarse la República se consumó una defraudación con el espíritu republicano y con el anhelo popular de independencia. Los hombres que lucharon desde 1809 por la libertad habíanla teóricamente conquistado mediante la revolución, pero se sentían como antes encadenados en el terreno de los hechos. La nueva clase gobernante, sin haber intervenido en la campaña revolucionaria, se acomodaba a gusto en el dispositivo del flamante régimen» (Montenegro, 2016, p. 92). También podríamos referir las palabras de Sergio Almaraz en *Réquiem para una república* [1969], cuando al analizar la psicología de la «rosca» boliviana señalaba: «Descendían por la misma línea histórica de los criollos adinerados que llegaron a la Asamblea Nacional en 1825 para proclamar la independencia del Alto Perú después de haber sido liquidados los guerrilleros altoperuanos en los 15 años de lucha contra el poder español. La República fue proclamada sobre el vacío: sus creadores estaban muertos» (Almaraz, 1969, p. 5).

<sup>171</sup> Esta misma posición es la que defiende Flores Galindo: «La independencia hubiera sido una "revolución social", si a la presencia de una "burguesía consciente" se añadía un "estado de ánimo revolucionario en la clase campesina", pero ninguna de estas dos premisas existían en el Perú de 1821, de manera que la independencia triunfó por la acción de los ejércitos de Caracas y Buenos Aires, ayudados por una coyuntura mundial favorable a Inglaterra y perjudicial a España» (Flores Galindo, 1987, pp. 123-124)

<sup>172</sup> La relación entre el ejercicio de la *soberanía* y la implantación de la *normalidad* como soporte fáctico de la *norma* jurídica, ha sido ejemplarmente descrita por Carl Schmitt en su *Teología política*: «Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan

Si nuestra exposición de los argumentos de Aricó y García Linera ha cumplido su cometido, habremos podido mostrar que la divergencia no es una cuestión que pueda ser reducida a los diversos usos de los términos. A nuestro juicio, debe ser enfocada desde la divergente valoración política de los procesos históricos. Creemos, a su vez, que las distancias entre ambos autores se estrechan si introducimos un matiz interpretativo, a saber: el significante «América» (o América Latina) —así como el significante «Bolívar»— es lo suficientemente genérico como para que un examen de las formaciones nacionales en este continente pudiera ser reducido a un solo concepto que diera cuenta de las distintas modalidades que se han desarrollado en unos países y no en otros. En definitiva, crear una teoría general de las construcciones nacionales en América Latina supondría emparentar, por ejemplo, las construcciones nacionales de los países andinos —Bolivia, Perú y Ecuador—, con la de los países del Río de la Plata —Argentina y Uruguay— lo que nos llevaría a pulir en exceso la superficie de la historia para amoldarla a la generalidad del concepto.<sup>173</sup>

Evidentemente, no fue este el caso ni de García Linera ni de Aricó, pero sí nos parece que en el horizonte explicativo —consciente o inconsciente, es indiferente— se refleja la diferencia del origen de uno y otro.<sup>174</sup> En definitiva, en el pensador argentino parecen influir de forma más marcada los factores de revolución pasiva que tuvieron lugar en las construcciones nacionales rioplatenses, mientras que en el boliviano se dejan sentir las huellas de las contrarrevoluciones que levantaron las naciones andinas, no sólo de espaldas, sino en contra del indio. Nos parece que si tomamos otro texto de Aricó, *La cola del diablo* [1988], en el que el cordobés se refiere explícitamente a la construcción de los Estados

---

configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple «supuesto externo» que el jurista pueda ignorar; antes bien, es parte de su validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal» (Schmitt, 2009, p. 18)

<sup>173</sup> En este punto —como en muchos otros— somos reconocidos deudores de Mariátegui, quien supo entender la importancia de efectuar esta matización en el continente americano: «La revolución encontró al Perú retrasado en la formación de su burguesía. Los elementos de una economía capitalista eran en nuestro país más embrionarios que en otros países de América donde la revolución contó con una burguesía menos larvada, menos incipiente. Si la revolución hubiese sido un movimiento de las masas indígenas o hubiese representado sus reivindicaciones, habría tenido necesariamente una fisonomía agrarista. [...] La revolución había triunfado por la obligada solidaridad continental de los pueblos que se rebelaban contra el dominio de España y porque las circunstancias políticas y económicas del mundo trabajaban a su favor. El nacionalismo continental de los revolucionarios hispanoamericanos se juntaba a esa mancomunidad forzosa de sus destinos, para nivelar a los pueblos más avanzados en su marcha al capitalismo con los más retrasados en la misma vía» (Mariátegui, 2010, II, pp. 89-90).

<sup>174</sup> En una entrevista reciente, realizada por Juan Pablo Patriglia, García Linera reconoció explícitamente su admiración y su deuda con la labor de José Aricó: «Todos los que nos llamamos marxistas aprendimos a balbucear el marxismo de lo que Aricó iba proponiendo, ofreciendo, con esa mirada tan plural, tan rica, tan diversa. En esa mirada de Aricó hay toda una apuesta. Porque era fácil proponerte una lectura cerrada del marxismo, pero tú ves lo que hizo *Pasado y Presente*. Es el que inaugura un marxismo abierto, un marxismo crítico. Es toda una propuesta intelectual, una propuesta teórico-política, el escoger qué tipo de corrientes marxistas, para todos los que despertábamos, en los setenta, los ochenta, los noventa, ahora mismo, tenemos que recurrir a lo que viene de ahí. Y hasta hoy no ha habido un momento de difusión del marxismo mundial tan poderoso, tan rico, como el que nos han dejado ellos. No ha habido ninguna editorial, ningún traductor que ofrezca a los jóvenes que emergen herramientas marxistas como lo hizo Aricó. Un acercamiento marxista al marxismo. Por eso, mis respetos por ese grupo y por Aricó» (en Parodi, Ramiro... [et al.], 2021, pp. 25-26).

nacionales andinos, podemos hallar el referido matiz que lo acerca a las posiciones defendidas por García Linera:

El proceso de construcción de los estados latinoamericanos operó sobre este virtual vacío social, que en el caso de los países andinos y de población indígena se logró a costa de reproducir respecto de ésta la relación colonizador-colonizado impuesta por los grandes imperios. Al amparo de la fuerza de los ejércitos —cuya casta militar junto al clero constituyen esas dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea, según la caracterización que de ella hace Gramsci— se crean los estados nacionales, y con éstos, los espacios económicos favorables a la rápida penetración del capital extranjero. De tal modo se configura la pareja de los que habrán de ser los personajes principales de la vida social y política latinoamericana desde sus orígenes hasta épocas recientes (Aricó, 2005, p. 93).

Si comparamos este pasaje del argentino, con el siguiente fragmento que podemos encontrar en *Autonomía indígena y Estado multinacional* de García Linera<sup>175</sup>—incluido en la antología *La potencia plebeya* (2008)—vemos que los diagnósticos de ambos marxistas sobre las formaciones nacionales andinas no difieren tanto como sus posiciones frente a la interpretación marxiana de los procesos de independencia en América Latina:

Bolivia se inició como república heredando la estructura social colonial. La distribución de tierras, la estratificación social, el régimen de tributos, e incluso parte de la administración pública y el personal encargado de ejecutarlo, no sufrió variaciones sustanciales, dejando en pie el conjunto de enclavamientos, poderes, instituciones y personal jerárquico formado durante las distintas etapas del régimen colonial. Y con ello, quizás lo más duradero, el sistema de creencias, prejuicios y valores dominantes que había ordenado los comportamientos colectivos con anterioridad al proceso independentista: la racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del “indio”, no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo como el “otro negativo” ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios (García Linera, 2004/2015b, p. 209)

Hasta aquí hemos presentado —en los rasgos que hemos juzgado más significativos para los fines de nuestra investigación— el debate en torno al problema de la nación entre Álvaro García Linera y José Aricó. Cuarenta años después de la publicación de *Marx y América Latina* y treinta años después de la publicación de *De demonios escondidos y momentos de revolución*, el debate sobre la cuestión nacional en el seno del marxismo sigue más vivo e intenso que nunca.

Con el propósito de avanzar en una comprensión cabal de los procesos de independencia y el nacimiento de las naciones andinas, nuestra investigación se adentrará en la valoración de algunos hitos históricos, al tiempo que los cotejará a la luz de los conceptos que hemos ido presentando en los capítulos precedentes. El convencimiento que sostiene nuestra posición no debe ser eludido al lector:

---

<sup>175</sup> El capítulo lleva por título completo *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizador: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias* y una primera versión apareció en el año 2008 en el libro colectivo *La descentralización que se viene*, 2004 (La Paz: ILDiS/Plural), con el título *Autonomías indígenas y Estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales*.

pensar la nación en América Latina es una tarea imprescindible para imaginar otro orden social y político. No habrá teoría ni práctica de la revolución latinoamericana, mientras no haya una elaboración desacomplejada capaz de desvelar el vínculo íntimo entre el sentimiento nacional y las luchas populares en nuestro continente.

#### 7.4. La querrela del significante: entre la nación y la patria

La querrela entre los significantes «nación» y «patria» urdió en el subsuelo de la retórica lo que el campo de batalla de las guerras de Independencia escenificó en carne y hueso y sangre. No se trata de que las tensiones latentes en la selección de uno u otro término determinasen las vicisitudes de la batalla, sino más bien de que, a través de un análisis atento a las operaciones discursivas, podemos encontrar el corazón delator de una ideología criolla que marcaría a fuego los primeros decenios de las naciones independientes americanas. Puede decirse, pues, que la querrela del significante sirve para captar, a la vez, lo *sintomático* de unos discursos que, aun en su voluntad de ruptura, revelan la continuidad del horizonte colonial, y lo *performativo* de unas construcciones retóricas que pretendieron actuar como diques contenedores de las pulsiones desenfrenadas de una multitud a la que los criollos temían profundamente.

En una comparativa entre los nacionalismos surgidos en Europa Occidental y los que emergieron en América Latina, Benedict Anderson (1993, p. 77) encontraba que dos de los factores que fueron pilares de los procesos europeos, no se encuentran en el proceso de formación de las naciones americanas. En primer lugar, no habría existido entre los actores principales de los nacionalismos americanos (los criollos) y sus *enemigos* (los peninsulares) una discordia en torno a la lengua; unos y otros, aun con sus matices, hablaban un mismo idioma: el castellano (en el caso de las colonias hispánicas), el portugués (en el caso de las colonias lusas). Como bien destacó Aricó, «no es que tales diferencias [lingüísticas] no existieran sino que estaban de hecho marginadas en la medida en que las élites que hegemonizaron el tránsito a las formaciones estatales independientes provenían étnica y lingüísticamente del propio poder colonizador» (2010, p. 143). En segundo lugar, contrariando la tesis de Tom Nairn,<sup>176</sup> los nacionalismos americanos no se apoyaron en el «bautismo político de las clases

---

<sup>176</sup> La tesis de Tom Nairn, citada por Anderson, reza así: «*The more characteristic processes of state-formation involved masses in a positive role [...] The arrival of nationalism in a distinctively modern sense was tied to the political baptism of the lower classes. Their entry into history furnished one essential precondition of the transformation of nationality into a central and formative factor. And this is why, although sometimes hostile to democracy, nationalist movements have been invariably populist in outlook and sought to induct lower classes into political life. In its most typical version, this assumed the shape of a*

bajas», sino que, por el contrario, actuaron como fuerza de contención de estas. Tampoco contaron los movimientos nacionalistas del continente americano con una presencia significativa de las clases medias que, como tales, eran insignificantes a fines del XVIII y principios del XIX, ni con la aparición de esa *intelligentsia* que había caracterizado de manera muy sobresaliente a los movimientos del Viejo continente.<sup>177</sup>

Arribamos así a un diagnóstico que, como hemos visto, fue compartido tanto por Aricó como por García Linera: el carácter eminentemente estatal de las construcciones nacionales latinoamericanas. Estudiar la relevancia del Estado en el momento del surgimiento de estos países, obliga a señalar la vital importancia que tuvieron las unidades administrativas coloniales en el trazado que demarcaría el espacio de las nuevas naciones. No pudo ser un simple fruto de la casualidad la coincidencia casi total de las fronteras coloniales con los territorios de las nacientes repúblicas. En este sentido, nos parece muy sugerente la identificación de estas unidades administrativas con la emergencia de unas «formaciones protoestatales» que habrían constituido la base sobre la que se erigieron las unidades estatales de las repúblicas independientes, tal y como ha defendido el historiador germano Horst Pietschmann:

Hay que plantearse también la pregunta de hasta dónde contribuyó el sistema administrativo imperial a estructurar, organizar y vertebrar las sociedades coloniales, creando así las bases institucionales que permitirían la formación de protoestados y, posteriormente, en la época de la emancipación, la formación de Estados independientes. El simple hecho de que la formación de los nuevos Estados independientes se haga sobre la base de determinadas circunscripciones administrativas parece demostrar la importancia de este impacto, tanto más cuanto que las divisiones administrativas internas de los Estados representan también en gran medida una continuidad con respecto a la época colonial [...] Habría que preguntarse también hasta dónde las divisiones territoriales creadas por la Corona a lo largo de la época colonial, e incluso poco antes de la emancipación, en el contexto de las supuestamente tan hostiles reformas borbónicas, no constituyeron un proceso de formación de protoestado que puede incluso haber constituido el requisito necesario para crear repúblicas independientes (2003, p. 68).

---

*restless middle-class and intellectual leadership trying to stir up and channel popular class energies into support for the new states» (Nairn, 1981, p. 41)*

<sup>177</sup> Tal vez sea interesante perseguir la pista referida por Lynch respecto a la importancia de los jesuitas como «precursores literarios del nacionalismo americano» y analizar hasta qué punto pueden ser identificados con una *intelligentsia* criolla: «Entre los primeros en dotar de expresión cultural al “americanismo” estaban los jesuitas criollos expulsados de su tierra natal en 1767, que se convirtieron en el exilio en los precursores literarios del nacionalismo americano» (Lynch, 1976, p. 41). Y unas páginas más adelante: «La literatura de los jesuitas exiliados pertenecía más a la cultura hispanoamericana que a la española, Y, si no era aún una cultura “nacional”, contenía un ingrediente esencial del nacionalismo, la conciencia del pasado histórico de la patria. Pero la significación de las obras de los jesuitas reside menos en su influencia directa que en la forma en que refleja el pensamiento de otros americanos menos capaces de hablar. Los jesuitas eran simplemente los intérpretes de sentimientos regionalistas que ya habían arraigado en el espíritu criollo. Y cuando los propios criollos expresaban su patriotismo habitualmente lo hacían de forma más optimista que los exiliados. El período de pre-independencia vio la emergencia de una literatura hiperbólica, en la cual los americanos glorificaban a sus países, ensalzaban sus riquezas y elogiaban a sus gentes. Sin duda había algo de pretencioso en esas obras: su patriotismo era exagerado y su conocimiento de otras partes del mundo no era muy notable. Pero era una reacción natural contra los prejuicios europeos y una importante etapa en el desarrollo cultural americano» (Ibid., p. 43).

Aceptando la tesis de Pietschmann, esto es, identificando el proceso progresivo de autonomización criolla de la administración con la emergencia de unos protoestados que funcionarían como una forma embrionaria de la independencia estatal, tendríamos que la historia del siglo XVIII americano refleja la lenta fragua de esa «comunidad ilusoria» —de la que hablara Marx en *La ideología alemana* [1845-46]— que es el Estado; al tiempo que la filiación con la metrópolis colonial impidió a los criollos un desarrollo discursivo proporcional de su «comunidad imaginada», esto es, de la nación. García Linera ha defendido que «cuando sólo funciona la “comunidad ilusoria” (Estado), estamos ante los autoritarismos y los procesos trancos de nacionalización», mientras que «cuando la “comunidad ilusoria” resulta de la explicitación institucionalizada de la “comunidad imaginada” (la nación), estamos ante los procesos de formación de legitimidad política y nacionalización exitosa» (2004/2015b, p. 225). Haciendo converger las afirmaciones de Pietschmann y de García Linera tendríamos que la desproporción entre la forma condensada de desarrollo estatal y la raquíta enunciación del «nosotros» nacional señala un factor ineludible a la hora de pensar los procesos de construcción de los Estados-nación en América Latina y, en su forma quizás hiperbólica, en los países andinos.

Siguiendo la línea abierta por Pietschmann, no podríamos pasar por alto una consecuencia histórica absolutamente decisivo: el profundo malestar que suscitaron las reformas borbónicas de la administración americana, guiadas por la firme voluntad de «antillización» de las colonias americanas —como ha defendido Josep Fontana (1987, pp. 22-23)— que hizo tambalear la tradicional lealtad de las élites criollas a la Corona. La intensificación del control de la metrópolis en la gestión de sus colonias, fue interpretada por los americanos como un ataque directo a los intereses locales y, sobre todo, como un quiebre en las formas tradicionales de relacionamiento.<sup>178</sup> Como bien ha observado Lynch, lo paradójico de este período de reformas políticas es que España «en el crepúsculo de su imperio no atenuaba sino que aumentaba su imperialismo» (1976, pp. 9-10). Al mismo tiempo, en el plano estrictamente económico, nos encontramos en un momento de consolidación del comercio intercolonial entre los territorios americanos, consolidación que se traducía en un fortalecimiento significativo de la autonomía económica americana en relación con la metrópolis y, fundamentalmente, en la formación de una élite criolla cada vez más poderosa y alejada de los intereses hispánicos.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Chiaramonte ha señalado la ineficacia de las reformas borbónicas a la hora de contrarrestar la creciente tendencia al autogobierno que se experimentaba en las colonias americanas: «Entre las modalidades de la administración colonial que las reformas borbónicas no pudieron eliminar totalmente de la práctica y menos aún de la conciencia de los criollos, la tendencia a ejercer las viejas formas de autogobierno seguía viva a fines del periodo colonial. Ella se manifestaba no sólo en relación con los representantes del monarca, sino también en la relación de ciudades subordinadas y ciudades principales que había establecido el régimen de intendencias, pues era común la tendencia de las subordinadas a eludir su dependencia de las ciudades cabeceras mediante una relación directa con las autoridades mayores» (Chiaramonte, 2003, p. 100).

<sup>179</sup> «El nuevo equilibrio del poder se reflejó primeramente en la notable disminución del tesoro enviado a España. Esto fue una consecuencia no solamente de la recesión de la industria minera sino también de la redistribución de la riqueza dentro del mundo hispánico. Significaba que ahora las colonias se apropiaban en una mayor proporción su propio producto, y empleaban

Siguiendo un esquema que ha devenido clásico —y que podríamos vincular con la tesis de Hobsbawm, en *Naciones y nacionalismo desde 1780 [Nations and Nationalism since 1780]*— según el cual «el nacionalismo antecede a las naciones» y, por tanto, «las naciones no construyen estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés» (Hobsbawm, 1991, p. 18), los estudiosos de la historia americana se afanaron en la búsqueda de ese nacionalismo anterior a las naciones, encontrando en su lugar la huella de la anomalía americana. Así, por ejemplo, Lynch hablaría de un «presentimiento de nacionalidad» (Ibid., p. 35) y el historiador François-Xavier Guerra defendería —a nuestro juicio, con acierto— que «el problema de la América hispánica no es el de diversas nacionalidades que van a llegar a formar un Estado, sino el problema de construir "naciones" separadas a partir de una misma "nacionalidad" hispánica» (Guerra, 2003, p. 187). Sin lugar a dudas, la raíz de esta *anomalía* americana ha de ser ligada con una composición abigarrada de las formaciones sociales americanas a lo largo de todo el proceso colonial que no había variado significativamente a comienzos del siglo XIX.<sup>180</sup>

Es en este marco convulso de lealtades y fracturas, de continuidades y cambios, que debe situarse lo que hemos denominado la «querrela del significante». En un trabajo riguroso titulado *¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano*, la historiadora Mónica Quijada nos descubre la preferencia por el uso de la noción de «patria» en lugar de la idea de «nación» entre los criollos impulsores de las independencias americanas. La noción de *patria* —defiende Quijada— aparece «como una lealtad "filial", localizada y territorializada, y por ello más fácilmente instrumentalizable en un momento de ruptura de un orden secular, de lo que permite la polivalencia del concepto de "nación"» (2003, p. 291). El otro factor que habría determinado esta preferencia por el uso del término *patria* sería la identificación creciente del término con la idea de libertad, en contraposición con aquel despotismo que, en opinión de los criollos más influyentes de la época, estaba asociado con las recientes reformas borbónicas.<sup>181</sup>

---

su capital en su administración, defensa y economía. Al vivir más de sí misma, América daba menos a España. [...] La expansión de la actividad económica en las colonias denota un patrón de inversión —capital americano en economía americana que, aunque modesto en sus proporciones, estaba fuera del sector transatlántico [...] Por lo tanto, el declive de la minería no fue necesariamente un signo de recesión económica: puede indicar un mayor desarrollo económico, una transición desde una economía de estrecha base a otra de gran variedad» (Lynch, 1976, pp. 10-11).

<sup>180</sup> François-Xavier Guerra ha vinculado esta situación abigarrada con la existencia de un panorama social que se presentaba como un *mosaico* de grupos de todo tipo: «La América hispánica de antes de la Independencia es, como todas las sociedades del antiguo régimen europeo, un mosaico de grupos de todo tipo, formales o informales, imbricados y superpuestos, en relaciones complejas con una pluralidad de autoridades regias, ellas mismas diversas y entremezcladas. A los grupos existentes en este tipo de sociedades, ya sean formales —de carácter territorial (reinos, provincias, ciudades, señoríos) o personal (estamentos, corporaciones de todo tipo) o informales (redes de parentesco, de clientela o de intereses), se añaden aquí una división legal de los habitantes en "repúblicas" (la de los indios y la de los españoles) y múltiples distinciones menos formalizadas, fundadas en el lugar de nacimiento (criollos y peninsulares) o en el mestizaje» (Guerra, 2003, p. 188).

<sup>181</sup> En este mismo sentido, no nos resistimos a citar nuevamente a Lynch cuando señala, a propósito de la situación de la guerra por la independencia en el Alto Perú, que «las guerrillas hablaban de combatir por la patria, pero ésta no significaba todavía la nación. La patria del Alto Perú significaba simplemente libertad e iba acompañada de un conocimiento nominal del movimiento revolucionario en el Río de la Plata, donde ya existía la libertad» (Lynch, 1976, p. 138).

Existe otro aspecto del trabajo de Quijada que nos interesa destacar y es la identificación que establece la autora entre los dos sentidos coexistentes de *nación* y lo que denomina «círculos concéntricos de lealtades»:

No se trata tampoco de un proceso lineal, sino de un fenómeno que se desarrolló en una suerte de “círculos concéntricos” de lealtades. Durante la emancipación, el concepto de “nación española” convivió en el tiempo con el de “nación americana” y con el más restringido asociado a la patria. Con la consumación de la independencia, desde la perspectiva del Nuevo Mundo desaparecería la “nación española”, pero la proyección americana y la proyección local de la nación (en su doble vertiente de reino o provincia, y de ciudad natal) iban a interactuar durante varias décadas (Ibid., p. 297).

Esta coexistencia de sentidos del significante *nación* en el contexto americano se presenta, pues, como el síntoma que revela la voluntad política de la porción dominante del sector criollo en el momento en el mismo momento en el que la invasión napoleónica estaba haciendo saltar por los aires la estabilidad de las relaciones entre España y sus colonias. Es en este contexto que las Cortes de Cádiz pudieron aparecer ante los ojos de los americanos como un hito histórico capaz de inaugurar un nuevo horizonte histórico. El término *nación* mentaba, pues, «la sujeción de la península y de América a una misma fuente de poder, la monarquía española»; fuente de poder que convertía «a los habitantes de ambos territorios en una nación» (Ibid., p. 293).

Si aceptamos los argumentos de Quijada, no es difícil inferir la naturaleza conservadora del concepto de *nación* en este momento bisagra de la historia americana. La identificación de la nación con la monarquía, pero al mismo tiempo la dificultad de conjugar este novísimo concepto de nación con los pilares ideológicos que soportaban la legitimidad de la monarquía supuso, indudablemente, otro de los factores de quiebre en un momento en el que la *vacatio regis* había dejado al desnudo los endeble tentáculos de la soberanía hispana.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> A propósito de las profundas consecuencias de la *vacatio regis* a ambos lados del Atlántico, Annino ha argumentado lo siguiente: «Cuando se reunieron las cortes constituyentes de Cádiz en 1810, la estructura política de la Monarquía católica había, pues, cambiado profundamente: la ilegitimidad de la *vacatio regis* había transformado la configuración mixta del Imperio en un sistema federal de hecho, pero con contornos ambiguos. Formalmente existía todavía una autoridad central, la Junta Central primero y la Regencia después, que deberían haber encarnado interinamente la soberanía del rey. Pero se trataba de una mera ficción; tanto, que la única solución fue convocar cortes extraordinarias. En América existía consenso sobre el principio de la retroversión de la soberanía, pero quedaba por resolverse el problema de quién era el titular legítimo. En estas condiciones, la tarea de las Cortes gaditanas se presentaba dramática: resistir al invasor francés, dar una respuesta a las difíciles relaciones con América y reconstruir una soberanía del Imperio. El conjunto de estos desafíos, y en particular el último, ponen de manifiesto quizá el cambio que los liberales españoles lograron imponer en la fase constituyente: una idea de soberanía rígidamente abstracta, unitaria, indivisible, y por tanto igual para todas las partes del Imperio. La operación fue en realidad doble porque obligó en primer lugar a redefinir la identidad política de la misma península, que hasta las constituyentes de Cádiz fue un conjunto de Españas, o sea, de reinos con diferentes constituciones históricas. En este sentido, las revoluciones liberales fueron una ruptura profunda, tanto en relación con las tendencias constitucionalistas que habían encauzado el debate sobre los fundamentos de la monarquía antes y después de 1808, como con relación al federalismo que se había impuesto con la *vacatio regis*. La consecuencia fue una nueva idea de imperio, liberal, pero rígidamente centralizado» (Annino, 2003, pp. 168-169).

Si antes afirmábamos que el concepto de *nación* dejaba traslucir una ambigüedad que revelaba la ambivalencia del sentimiento criollo, lo mismo podríamos decir ahora de la noción de *patria*, aunque en una dirección distinta. El significante «patria» tenía como referente, por un lado, a América, o mejor aún, a la hermandad americana; y, por el otro, expresaba un carácter territorializante al mentar al pueblo, la ciudad o la provincia (Quijada, 2003, p. 295). En este sentido, nos parece interesante valorar esta significación dual de la *patria* en el período inmediatamente anterior a las independencias a la luz de nuestra afirmación anterior de que no habría existido en los países latinoamericanos un nacionalismo que antecedería a la nación —en relación con lo que denominamos el esquema clásico derivado de la tesis de Hobsbawm. Defenderemos que la ambigüedad del significante *patria* se coincidió con la ausencia de aquella demarcación característica de los nacionalismos europeos.

En este punto, volvemos a coincidir con José Carlos Mariátegui cuando, en *La unidad de la América indo-española*, sostenía: «la generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana. Opuso a España un frente único continental. Sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino un ideal americanista. Esta actitud correspondía a una necesidad histórica. Además, no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades» (2010, I, p. 399). Este *ideal americanista*, al que hacía referencia Mariátegui, al comienzo del proceso funcionaba más como un criterio de delimitación al interior de aquella unidad nacional que vertebraba, bajo la égida de la monarquía hispana, a peninsulares y criollos, que como un principio de resquebrajamiento del imperio en Estados independientes. O dicho en otros términos, la patria americana apenas si podía expresar un «nosotros» que se presentaba como el reflejo especular de «los otros», los peninsulares, pero su falta de integración de los sectores no criollos a causa de la exclusión de las amplias mayorías sociales indígenas, mestizas o negras, lo volvía absolutamente estéril para fundar un nuevo comienzo, la naciente comunidad imaginada. En este mismo sentido se expresaba Guerra: «si en tiempos de guerra la americanidad bastaba para caracterizar la lucha como el enfrentamiento de dos naciones o dos pueblos, el americano y el español, esta identidad resultaba a todas luces insuficiente para fundar la existencia política de una “nación americana”» (2003a, p. 213). En suma, la querrela de los significantes de «patria» y «nación» en el contexto americano muestra hasta qué punto lo que podría parecer a primera vista una divergencia retórica se presenta, a la luz del examen histórico, como la visible cicatriz de un conflicto que marcaría los destinos de las naciones americanas.

De la *nación* ambigua a la *patria* desdoblada, la historia de las revoluciones de independencia americanas parece reproducir el esquema del banquete totémico descrito por Freud: «un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible» (2012a, p. 143) Pero la historia no acababa allí, pues aquel padre no era sino «el arquetipo envidiado y temido de cada

uno de los miembros de la banda de hermanos»... En el acto de devoración no sólo se consumaba la muerte del padre, sino también una identificación final de los hermanos con aquel ser temido, del que «cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza» (Ibid., p. 144). La *patria* americana fue, quizás, la huella de una declamación con vocación performativa o, tal vez, el nombre de la unión pragmática entre los *hermanos* americanos para devorar al *padre* español en su momento de mayor flaqueza. Esto dependerá de quién sea el juez de la historia. Sin embargo, lo cierto es que las nuevas *naciones* americanas se alejarían cada vez más del espíritu fraternal del tiempo de las independencias y, poco a poco, dejarían ver cómo en sus renovados rostros se iban reflejando, cada vez con mayor claridad, las antiguas facciones del padre devorado.

### 7.5. El nacionalismo oficial y la revolución pasiva andina

«Como el complejo sistema eléctrico de cualquier mansión grande cuando el dueño ha huido, el Estado espera que la mano del nuevo propietario que oprime el interruptor sea muy semejante a la del propietario anterior» (Anderson, 1993, p. 224) A través de esta analogía, Benedict Anderson ilustraba el carácter determinante de la estructura y funcionamiento estatal en la *continuidad* del poder aun cuando los nacionalismos revolucionarios toman el lugar de las autoridades derrocadas. El Estado operaría así como medio refractor de las aspiraciones nacionalistas originales, señalando la *discontinuidad* que media entre la revuelta y el poder, entre los «nacionalismos revolucionarios» y los «nacionalismos oficiales».<sup>183</sup> El modelo del nacionalismo oficial —sostiene Anderson—«adquiere su pertinencia sobre todo en el momento en que los revolucionarios toman el control del Estado, y se encuentran por primera vez en posibilidad de usar el poder de éste para realizar sus sueños» (id.). Según este esquema, lo que en el campo de batalla suele aglutinar a los revolucionarios bajo la consigna *tomar el Estado* y que, con variables grados de consciencia, se emparenta con aquella otra de *defender la sociedad*, esto

---

<sup>183</sup> Probablemente sería pertinente colocar aquí un matiz, pues, como hemos visto anteriormente cuando referíamos la existencia de «formaciones protoestatales» (Pietschmann, 2003) previas a la independencia, no existía una completa ajenidad entre los revolucionarios americanos y la administración colonial. Tal vez, como sugiere Lynch, fue el intento imperial por dar marcha atrás con aquella «emancipación informal» de América que se había operado a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, lo que motivó las ansias de Estado de los criollos americanos: «En historiografía se está familiarizado con el concepto de un imperio informal, de control exterior de la economía, tal como se aplica a América Latina en el período nacional. ¿Pero no estaba Hispanoamérica en un estado de emancipación informal en el período colonial, o más precisamente en los finales del siglo XVII y principios del XVIII? Es cierto que el poder imperial continuaba ejerciendo su control burocrático; es también verdad que las colonias no declararon su independencia durante la guerra de Sucesión española, cuando la metrópoli era impotente. Dejando aparte el hecho de que el ambiente político e ideológico de principios del siglo XVIII no era propicio para un movimiento de liberación nacional, los hispanoamericanos tenían poca necesidad de declarar la independencia formal, porque gozaban de un considerable grado de independencia de facto, y la presión sobre ellos no era grande. Un siglo más tarde la situación era diferente. El peso del imperialismo era mucho mayor, precisamente como resultado de la renovación del control imperial después de 1765. La provocación se dio, no cuando la metrópolis estaba inerte, sino cuando estaba en actividad» (Lynch, 1976, p. 12).

es, lo que inicialmente hace aparecer a la instancia estatal como un *medio*, con la conquista del poder metamorfosea en un *fin* en sí mismo, pues «el único rasgo persistente de este estilo de nacionalismo era, y es, su naturaleza oficial, es decir, algo que emana del Estado y sirve a los intereses estatales ante todo» (Ibid., pp. 223-224).

La idea de «nacionalismo oficial», tal y como la entiende Anderson, parece vincularse más estrechamente con las realidades europeas que con las de las emergentes naciones latinoamericanas. La identificación de esta modalidad nacionalista con los grupos dinásticos y aristocráticos parece mal avenir con las realidades de los antiguos virreinos hispánicos. Sin embargo, es el propio Anderson quien nos ofrece una explicación que permite conectar el sentimiento aristocrático europeo con la emergencia del sentimiento nacional criollo en la característica «solidaridad entre los blancos, que ligaba a los gobernantes coloniales de diferentes metrópolis nacionales, cualesquiera que fuesen sus rivalidades y conflictos internos» (Ibid., p. 215) Siguiendo estas indicaciones, no es difícil extraer el núcleo fundamental del «nacionalismo oficial» y convertir esta noción en un criterio general, a saber: el nacionalismo oficial siempre es la versión a contragolpe del nacionalismo vernáculo popular. Esto explicaría por qué, allí donde las mayorías populares estuvieron compuestas por indios, negros y mestizos de todo tipo, el discurso oficial recurrió a las formulaciones racistas para constituir su propio espacio de validez y legitimidad.

En el caso de las naciones andinas que nos ocupan en esta investigación, los nacionalismos oficiales tienen que ser confrontados a la luz de los procesos de *acumulación originaria* fallida que permiten hallar la fuente de la que brota la incapacidad de las élites para producir al *homo œconomicus* y al *homo juridicus* moderno, sin los cuales toda proclama liberal se convierte en canto de sirenas.<sup>184</sup> El

---

<sup>184</sup> Michel Foucault, en la lección del 28 de marzo de 1979 de su curso *Nacimiento de la biopolítica*, resaltaba la «heterogeneidad» existente entre el *homo œconomicus* y el *homo juridicus*, entre el «sujeto de interés» y el «sujeto de derecho» que protagonizan la escena ideológica de la filosofía empírica inglesa, en los siguientes términos: «El sujeto de derecho no ocupa el lugar del sujeto de interés. Este último permanece, subsiste y prosigue mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato. Mientras existe la ley, el sujeto de interés sigue existiendo. Desborda de manera permanente al sujeto de derecho. No es absorbido por éste. Lo desborda, lo rodea, es su condición perpetua de funcionamiento. Entonces, con respecto a la voluntad jurídica, el interés constituye un elemento irreductible. [...] En segundo lugar, el sujeto de derecho y el sujeto de interés no obedecen de ningún modo a la misma lógica [...] El sujeto de derecho es por definición un sujeto que acepta la negatividad, acepta la renuncia a sí mismo, acepta, de alguna manera, escindirse y ser en cierto nivel poseedor de una serie de derechos naturales e inmediatos, y en otro nivel, acepta el principio de renunciar a ellos y se constituye por eso como otro sujeto de derecho superpuesto al primero. La división del sujeto, la existencia de una trascendencia del segundo sujeto en relación con el primero, una relación de negatividad, de renuncia, de limitación entre uno y otro, caracterizarán la dialéctica o la mecánica del sujeto de derecho, y en ese movimiento surgen la ley y el interdicto. En cambio [...] el sujeto de interés no obedece en absoluto a la misma mecánica [...] en la mecánica de los intereses jamás se pide a un individuo que renuncie a su interés. [...] Con el funcionamiento del sujeto de interés tal como lo describen los economistas, tenemos una mecánica muy diferente de esa dialéctica del sujeto de derecho, pues es una mecánica egoísta, una mecánica que multiplica de inmediato, una mecánica sin ninguna trascendencia y una mecánica en que la voluntad de cada uno va a coincidir de manera espontánea y como si fuera involuntaria con la voluntad y el interés de los demás. Estamos muy lejos de la dialéctica de la renuncia, la trascendencia y el vínculo voluntario que encontramos en la teoría jurídica del contrato. *El mercado y el contrato funcionan exactamente al revés uno de otro y hay, de hecho, dos estructuras heterogéneas entre sí* [el destacado es nuestro]» (Foucault, 2007, pp. 315-317). Concordando con Foucault, debe señalarse que en el caso de las naciones americanas este esquema —tal vez podría hablarse aquí de «paradigma»— del *homo juridicus* brilló por su ausencia en los albores de la

«apuro histórico» de las oligarquías criollas en los países andinos (Platt, 1982, p. 110) explica esta necesidad de producir ambas figuras —el sujeto de interés y el sujeto de derecho— sin los cuales los manuales ilustrados de gobierno se muestran estériles. Sin embargo, para producir a estos personajes protagónicos de la modernidad —y esto es lo fundamental— la comunidad *imaginada* nacional tendría que haber confrontado directamente con las comunidades realmente *existentes* que nucleaban a las mayorías indígenas.<sup>185</sup> Así, la cimentación del suelo de la nación siguiendo el esquema liberal, hubiera requerido —como lo ha hecho notar García Linera— de un previo proceso de «descomunitarización» y de un posterior «encapsulamiento pasivo en una comunidad abstracta distinguida por la falsa igualación de derechos públicos de personas económica, cultural e históricamente profundamente diferenciadas» (García Linera, 2004/2015b, p. 195). La invención del *ciudadano*, por tanto, no puede ser vista como el resultado de una operación de síntesis donde se reúnen el sujeto de derecho y el sujeto de interés, sino que sobre todo exige —y esto es determinante en sociedades abigarradas— un proceso que por analogía podríamos denominar de *acumulación originaria de la subjetivación política*. Esto se puede entender aún mejor siguiendo la argumentación de García Linera:

Para que la cohesión de las personas se dé por medio de la igualdad abstracta del ciudadano, el capital con la mercantilización mayoritaria de las actividades productivas e inventivas de la gente, y el Estado con el disciplinamiento cívico, deben derogar la sustancia de otros modos de identidad grupal reproductiva fundadas en las facultades más sensibles, míticas y comunitarias de las personas; sólo recién la capitulación de las voluntades individuales en el abismo de una voluntad general autonomizada adquirirá una realidad tecnológica auto-fundada (Ibid., p. 199).

---

Independencia. Esto explicaría la urgencia de los nacientes Estados por producir ese *homo juridicus* y ese *homo oeconomicus*, en la medida que, a su manera, pretendían importar modularmente una gubernamentalidad liberal para la que no existían condiciones sociales, económicas y jurídicas. El fracaso de esta gubernamentalidad liberal en los países andinos no debería ser desligada del fracaso del proceso de la acumulación originaria como instancia histórica de escisión de los trabajadores de los medios de producción y, fundamentalmente, del horizonte de sentido de la comunidad.

<sup>185</sup> Meiksins Wood ha relativizado el valor de la tradicional conexión entre la emergencia de la «comunidad imaginada» y el declive de las comunidades realmente existentes señalando, en cambio, que no tanto el «declive» como la «persistencia» es lo que explica la erección del Estado-nación moderno: «La propia identificación de la “constitución de la nación” con la “modernidad” requiere cualificación. Es habitual, por ejemplo, alegar que la “comunidad imaginaria” de la nación extraía fuerza del declive de solidaridades y lealtades más tradicionales en unos momentos en los que los principios corporativos premodernos y las auténticas comunidades dejaban de definir las experiencias normales de la gente [...] Se sugiere que la “comunidad imaginaria” de la nación es una forma especialmente moderna de lealtad corporativa cuya condición necesaria de su existencia es el declive de las solidaridades premodernas. Por supuesto, el “Estado-nación” es un fenómeno moderno, y por supuesto un sentimiento de nación tiene determinadas precondiciones «modernas», como mínimo un aparato estatal unificador, un adecuado sistema de comunicaciones, un idioma universalizable con un sello vernáculo. Esta no puede, sin embargo, ser toda la verdad; si los paradigmáticos nacionalismos «modernos» surgieron como respuesta no fue tanto debido al declive de los principios corporativos tradicionales como a su *persistencia*». Y unas páginas adelante, concluía: «El “principio de nacionalidad” sirvió como instrumento de la integración estatal y como refuerzo para la intervención del Estado. El nacionalismo, cualesquiera que fueran los cambios que sufriera en su desarrollo posterior, estuvo condicionado en sus principios por los esfuerzos de crear a contracorriente un Estado unificado externamente, en previsión de impulsos más internos y orgánicos. La “nación” suministró un principio ideológico de unidad en aquellos lugares en los que los principios de carácter más estructural eran débiles, y para hacer frente a las lealtades corporativas y regionales más tradicionales» [los destacados son de la autora] (Meiksins Wood, 2018, p. 48 y p. 50).

Al nacionalismo oficial de los criollos le correspondió la tarea histórica de imaginar una nación allí donde sus impulsores no se sintieron parte del pueblo. Esta *nación* criolla quedaría truncada no sólo por el carácter (in)imaginado de la comunidad que ofertaban, sino porque la composición social del grupo que ocuparía la *mansión* del Estado no era más que la representación de una *particularidad* —y lo que es peor aún— *minoritaria*. La intraducibilidad manifiesta entre la narración de la comunidad abstracta y la comunidad viva de los ayllus explica el escaso alcance del discurso nacionalista entre las grandes mayorías sociales. Donde nada hay en común, tampoco puede imaginarse un porvenir compartido.

\*\*\*

Tal vez convenga, a la luz del concepto de *nacionalismo oficial*, volver sobre nuestros pasos y reevaluar la ya referida afirmación de Aricó de que las revoluciones libertadoras americanas se corresponderían con la noción gramsciana de *revolución pasiva*. Para poder valorar con rigor la afirmación del marxista argentino, será preciso realizar un breve rodeo que nos permita captar, al menos en sus rasgos más sobresalientes, el contexto de emergencia de la categoría de revolución pasiva, tal y como fuera presentada en los *Quaderni del carcere* por el marxista sardo.

Comencemos con una nota del *Cuaderno 15*, en la que Gramsci se cuestionaba sobre la posibilidad de vincular el concepto de *revolución pasiva* con el de *guerra de posiciones*<sup>186</sup>: «¿existe una identidad absoluta entre guerra de posiciones y revolución pasiva? ¿O existe al menos o puede concebirse todo un periodo histórico en el que los dos conceptos se deban identificar, hasta el punto en que la guerra de posiciones vuelve a convertirse en guerra de maniobras?» (Gramsci, 1981b, C. 15, §11, p. 187) Esta es la cuestión que el sardo pretendía desentrañar sirviéndose del ejemplo histórico del *Risorgimento* y, en particular, de la lucha personificada en Cavour y Mazzini. Según la interpretación propuesta por Gramsci, Cavour se presentaba como el «exponente de la revolución pasiva-guerra de posiciones» y Mazzini como el representante de la «iniciativa popular-guerra de maniobras». Lo que diferenciaba a los antagonistas de esta historia era el hecho de que «mientras Cavour era consciente de

---

<sup>186</sup> Pasquale Voza ha subrayado que si bien ambas nociones se hallan íntimamente ligadas, no son equivalentes: «*Dunque, le due nozioni sono profondamente intrecciate ma non si equivalgono. L'una – la rivoluzione passiva – definisce la morfologia nuova dei processi reali del presente dopo il 1917-21, dopo quella che si può considerare l'ultima guerra di movimento, vale a dire la Rivoluzione d'ottobre: si tratta di processi molecolari di trasformazione, di crisi-ristrutturazione, di "continua crisi" capitalistica. L'altra – la guerra di posizione – definisce le forme della lotta politica, "le forme dello scontro di classe" così come esse si sviluppano dentro, e in rapporto a, questi processi. L'una e l'altra nozione, il loro nesso e la loro dinamica interna sollecitano Gramsci a una continua ridefinizione dei nodi cruciali della sua riflessione, soprattutto in relazione alla novità della "questione egemonica" intervenuta dopo il declino dell'"individualismo economico", alle forme nuove del rapporto tra politica ed economia, alla penetrazione e diffusione inaudita della politica e dello Stato nella trama "privata" della società di massa*» (Voza, 2004, p. 203).

su misión [...] en cuanto que comprendía la misión de Mazzini, Mazzini no parece haber sido consciente de la suya ni de la de Cavour» (id.). ¿Qué es lo propio de la revolución pasiva, ejemplarmente puesta en acto en el período del *Risorgimento* italiano? El siguiente pasaje ilumina la categoría:

Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el Risorgimento italiano) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones. Así en el *Risorgimento* italiano se ha visto cómo el paso al cavourismo [después de 1848] de elementos siempre nuevos del Partido de Acción, modificó progresivamente la composición de las fuerzas moderadas, liquidando el neogüelfismo por una parte y por la otra empobreciendo el movimiento mazziniano (a este proceso pertenecen también las oscilaciones de Garibaldi, etcétera) (Ibid., p. 188).

Algunas líneas adelante, Gramsci agregaba que el concepto de revolución pasiva responde a un esquema dialéctico: podría decirse que hay revolución pasiva cuando el desarrollo de la tesis adopta una forma tal que llega a incorporar una parte de la antítesis misma, de modo que no se deja superar por su antítesis y «desarrolla todas sus posibilidades de lucha hasta ganarse a los que se dicen representantes de la antítesis» (id.). La dinámica de la tensión antagonista se desarrolla modificando la composición precedente de las fuerzas; esto se traduce en una absorción, por parte de la fuerza vencedora, de una porción de las fuerzas movilizadas por su contrincante por la vía de una cooptación e incorporación de las élites de las clases enemigas que «conduce a la decapitación de estas y a su impotencia» (Gramsci, 1981b, C. 1, §44, p. 107).

De esta forma, la noción de revolución pasiva no se agota en su función como descriptor de un período histórico concreto, como el del *Risorgimento*, sino que es susceptible de ser convertido en un «criterio histórico-político», siempre que se reconozcan en él los siguientes principios: «que una clase es dominante de dos maneras, esto es, es “dirigente” y “dominante”. Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias». A lo que Gramsci añadía: «por ello una clase ya antes de subir al poder puede ser “dirigente” (y debe serlo); cuando está en el poder se vuelve dominante pero sigue siendo también “dirigente”» (id.). En este sentido, nos parece de vital importancia entender el vínculo que se puede establecer entre el conflicto político —la separación amigo-enemigo, según la formulación schmittiana— y la revolución pasiva, en cuanto forma hegemónica de dominación que tiende a neutralizar la conflictividad.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Esta situación ha sido ejemplarmente descrita por Fabio Frosini: «En cuanto es una fusión de teoría y práctica, la hegemonía es una elaboración completa, integral de las exigencias de una determinada clase, en cuanto aspira a ponerse a la dirección de la entera sociedad nacional. Por lo tanto, la hegemonía traza un movimiento expansivo hacia la universalidad, que coincide con la transformación práctica de las relaciones sociales. De este movimiento el Estado representativo moderno es un ejemplo perfecto. Para Gramsci, ello no se caracteriza por la lógica abstracta de la soberanía, sino por aquella concreta del conflicto y de su anexión hegemónica. Elaborando el conflicto, el Estado al mismo tiempo lo vuelve eficaz y le impone un límite, un marco dentro del cual desenvolverse. En este modo la organización hegemónica del conflicto lo neutraliza en cuanto conflicto político, lo reduce a disputa administrativa. Por eso la frontera entre amigo y enemigo es en los *Cuadernos de la cárcel* tan evanescente:

A pesar de esta forja de la categoría de *revolución pasiva* como instrumento de análisis, esto es, como herramienta abstracta, no quisiera dejar atrás tan apresuradamente la referencia al período del *Risorgimento* sin hacer mención a la función decisiva que Gramsci otorgó al Piamonte, región que habría desempeñado la función de «clase dirigente» en el proceso de unificación italiana:

El Piamonte tuvo [...] una función que puede ser comparada, en ciertos aspectos, con la del partido, o sea del personal dirigente de un grupo social (y de hecho siempre se habló de "partido piamontés"); con la determinación de que se trataba de un Estado con un ejército, una diplomacia, etcétera. Este hecho es de la máxima importancia para el concepto de "revolución pasiva": que no es que un grupo social sea el dirigente de otros grupos, sino que un Estado, aunque limitado como potencia, sea el "dirigente" del grupo que debería ser dirigente y pueda poner a disposición de éste un ejército y una fuerza político-diplomática. (Gramsci, 1981b, C. 15, § 59, p. 232)

El Piamonte, según se desprende del análisis gramsciano, habría cumplido un rol esencial en el proceso de nacimiento y consolidación del Estado nacional italiano. A diferencia de lo ocurrido con aquel nexo entre *virtud* y *terror* característico de la forma jacobina asumida en el momento de apogeo de la Revolución francesa,<sup>188</sup> el proceso *risorgimentale* se desarrolló como una «revolución sin revolución» (según la categoría elaborada por Quinet). Esta es otra de las aristas fundamentales del concepto de *revolución pasiva*: ser el revés del paradigma jacobino de revolución y, al mismo tiempo, no plantearse como una simple contrarreforma, sino como una «modernización conservadora» capaz de incorporar elementos progresivos a su dinámica, al tiempo que reactualiza el consentimiento pasivo de los sectores que se encuentran bajo su dominación.<sup>189</sup>

Si de los múltiples recorridos que permitió la noción de *revolución pasiva* en la obra de Antonio Gramsci nos hemos centrado en este momento fundacional, es decir, en su vínculo con el momento *risorgimentale*, es porque lo que en este capítulo nos interesa enfocar es el problema de la revolución pasiva como estrategia más o menos consciente de construcción de lo nacional. Lo que nos interesa aquí muy especialmente de esta modalidad hegemónica materializada en la forma de la revolución

---

porque no sólo Gramsci destruye con un método anti-esencialista cualquier atribución fija de cualidades a sujetos, sino piensa la misma discriminación entre las fuerzas en lucha como uno de los productos del sistema hegemónico: éste, en efecto, en cuanto tal, no puede evitar crear y desactivar a la vez el conflicto, darle una forma definida y mantener abierto el marco en el que está inscrito» (Frosini, 2013, p. 69).

<sup>188</sup> Para un análisis de este vínculo entre «virtud» y «terror» en el movimiento jacobino y, en particular, en la figura de Maximilien Robespierre, véase la introducción de Slavoj Žižek (2010) a *Robespierre: Virtud y terror*, titulada *Robespierre, o la «violencia divina» del terror*.

<sup>189</sup> Massimo Modonesi ha insistido en la necesidad de reconocer la importancia que tiene la *pasividad* en el concepto gramsciano de revolución pasiva. El siguiente fragmento no agota, pero ejemplifica la estrategia de lectura propuesta por el autor italiano: «Gramsci se queda finalmente con la fórmula *revolución pasiva* porque expresa con mayor claridad el sentido de lo que quiere señalar. Escoge *revolución* como sustantivo –con toda la carga polémica que implica la elección de esta palabra y asumiendo una versión amplia, descriptiva y no político-ideológica del concepto– y *pasiva* como adjetivo para distinguir claramente esta específica modalidad de *revolución* no caracterizada por un eficaz movimiento subversivo (antagonista) de las clases subalternas sino, por el contrario, como contramovimiento de las clases dominantes que impulsa un conjunto de transformaciones objetivas que marcan una discontinuidad significativa y cambios importantes pero limitados y orientados estratégicamente a garantizar la estabilidad de las relaciones fundamentales de dominación» (2017, p. 23).

pasiva es la actualización del dominio de la clase dominante y la consecuente re-subalternización (Modonesi, 2017, p. 29) de los dominados sobre unas bases nuevas. En efecto, si la revolución pasiva es una forma concreta de ejercicio hegemónico del poder, entonces lo que se redefine a través de ella son las fuentes del consenso entre las masas y los dirigentes. Recuperando uno de los elementos fundamentales de la definición de Benedict Anderson de la nación como *comunidad imaginada*, a saber, que la posibilidad de imaginar la nación sólo fue posible como respuesta al desvanecimiento de un orden; o según la expresión del propio Anderson, que la nación se presentó como «una nueva forma de unión de la comunidad, el poder y el tiempo, dotada de sentido»; entonces podemos derivar que la revolución pasiva —tal y como se materializó en el *Risorgimento*— fue la tentativa de un sector de la clase dominante por controlar el proceso de imaginación que estaba gestando el nuevo vínculo comunitario: el sentimiento de pertenencia a la nación.

Nuestra hipótesis es que en América Latina las construcciones nacionales no respondieron ni al esquema jacobino ni al de las modernizaciones conservadoras propias de la revolución pasiva. Y así como Gramsci precavía contra el peligro de no distinguir en la revolución pasiva su carácter de *proceso* de su condición de *proyecto*, nos gustaría bosquejar algunas conclusiones: 1) el *abigarramiento* —tal y como lo analizó Zavaleta Mercado— es lo paradigmático de la formación de las naciones en América Latina y; 2) el *abigarramiento*, no en tanto *proceso* característico de las sociedades coloniales —o manifestación de la transición sin *ad quem* que hemos descrito— sino en tanto *proyecto* (más o menos consciente) de la clase oligárquica dominante, fue el rostro invisible de la renuncia de las élites a emprender el proceso de revolución pasiva que caracterizó la formación de los Estados-nación europeos en el siglo XIX.

Contra esto, bien podría argumentarse que los proyectos de los libertadores portaban en su seno el embrión de una revolución pasiva y que —a pesar de todos los rasgos conservadores que la valoración gramsciana de esta categoría implica— hubiera sido preferible a la deriva reaccionaria que cercenó cualquier conato emancipatorio de las grandes mayorías sociales en los años venideros. En apoyo de esta posición podría esgrimirse el dato de que San Martín, en las semanas posteriores a la Declaración de Independencia del Perú (28 de julio de 1821) y en uso de sus atribuciones de Protector, promulgó una serie de decretos que apuntaron al corazón de la lógica de dominación colonial, y en caso de haber alcanzado su consolidación, hubieran abierto un horizonte promisorio para los sectores históricamente oprimidos. Los decretos de San Martín constituyeron, sin lugar a duda, toda una declaración de intenciones. Pero como ya hemos expresado en otros lugares, su letra y su espíritu discurrían por una dirección mientras que el cuerpo de la titularidad de la nación iba por otra muy diferente. El espíritu ilustrado y benefactor que produjo los grandes decretos y las Constituciones de los países nacientes, fue incapaz de captar la imposibilidad de fundar el Estado y la nación a partir de una

*tabula rasa* insuficientemente sólidos como para poder enfrentar la materialidad viva de unas relaciones reproducidas durante siglos.<sup>190</sup> No puede olvidarse, por otra parte, que el nombramiento de San Martín como Protector del Perú no tuvo como causa principal el reconocimiento patriótico de los criollos a la hazaña del libertador, sino que su motivación principal fue el miedo que sentían estos a que la población esclava de Lima se aprovechara de la ventaja propiciada por la ausencia de las tropas y se alzase contra los blancos. Por nuestra parte, suscribimos completamente el balance hecho por Lynch de los grandes fallos de San Martín en su participación en la fundación histórica de la nación peruana:

Quizás San Martín se apresuró en exceso a ayudar a los propietarios peruanos. Ésta era una victoria por la cual no habían combatido y en la cual no habían tomado realmente parte. El cambio político lo consiguieron con demasiada facilidad, con el resultado de que no eran lo suficientemente conscientes del poder de supervivencia del realismo o de los sacrificios que continuaban siendo necesarios para destruirlo. San Martín cometió otro error de cálculo. Sin duda que la caída de Lima justificaba su estrategia de la no-violencia. Pero sólo hasta cierto punto. Porque Lima no era todo el Perú, y no había pruebas de que el interior pudiera ser conquistado por métodos similares, o de que las fuerzas realistas fueran a retirarse indefinidamente. Pero él ya no estaba preparado para combatirlos (Lynch, 1976, p. 202).

La experiencia de Bolívar al frente del Perú no sería más auspiciosa que la del libertador del sur. Como San Martín, procuró legislar en favor de los indios, distribuyendo tierras y —esto es lo fundamental— el título de propietarios individuales de dichas tierras. Esta medida *a la* Jefferson, intentaba producir ese *homo œconomicus* liberal —contraparte en el plano económico de la figura del ciudadano—entre los indígenas, pero a fuerza de disolver las entidades comunitarias que habían servido como mecanismo histórico de defensa contra las distintas variantes de la dominación colonial. Así, por ejemplo, a través de un decreto promulgado el 8 de abril de 1824, ordenó que las tierras del Estado se pusieran a la venta al tercio del precio de su valor real, sin incluir dentro de estas a aquellas que se hallaban en posesión de los indios; sin embargo, las tierras comunales de estos fueron distribuidas entre los ocupantes sin tierras con su título de propiedad correspondiente. Muy a pesar de sus intenciones, la legislación bolivariana abrió un escenario especialmente gravoso para los indígenas, al atacar directamente a la comunidad y dejar intocadas a las haciendas, que eran las verdaderas responsables de la feudalidad en el mundo agrario andino. Aun así, los sectores históricamente privilegiados tampoco aceptaron la redefinición de la estructura económico-social propuesta por Bolívar, hecho que lo obligó

---

<sup>190</sup> Tomamos esta idea de «tabla rasa» del siguiente pasaje del texto *Pactismo y constitucionalismo en los Andes*, de la historiadora Marie-Danielle Demélas: «¿Cómo explicar la fragilidad de estos textos, que no eran enunciados a la ligera, sino subrayando la dimensión mágica de la cual estaban investidas las Constituciones que debían crear todo a partir de nada? Ninguna de las nuevas repúblicas aceptó la herencia, la sucesión o la continuidad; sólo concebían su fundación a partir de una tabla rasa, de un vacío a partir del cual los legisladores deberían establecer un orden político y social. Los tres siglos de tiranía española debían ser abolidos; en cuanto al pasado incaico, si bien era valorado, no podía adaptarse al presente: era por lo tanto necesario crear todo, inventar todo. La amnesia era el modo según el cual los actores políticos de la Independencia habían concebido la legitimidad de los nuevos Estados. Estas premisas implicaban un regreso a la página en blanco siempre que el pueblo aboliera una constitución» (Demélas, 2003b, p. 597).

a promulgar un nuevo decreto —el 4 de julio de 1825— destinado a aclarar el alcance del anterior. En este nuevo decreto se ordenaba la distribución de las tierras comunales y se especificaba que la venta de las tierras indias recién podía ser ejecutada a partir de 1850. Como ya hiciera en su día San Martín, Bolívar abolió el tributo indio (30 de marzo de 1824) ante la oposición de oligarcas, caciques y funcionarios que argumentaban que la igualdad fiscal era perjudicial para los propios indios. Habría que esperar hasta el 11 de agosto de 1826 para que, a través de un decreto ya postbolivariano, se restableciera el sempiterno tributo indio, ahora con el nombre de «contribución de indígenas».<sup>191</sup>

Valorar el legado de los proyectos de los dos grandes libertadores sudamericanos —San Martín y Bolívar— en la nación peruana y, asimismo, hacerlo desde una perspectiva que se aparte de las tendencias moralistas, anacrónicas o épicas, implica reconocer que el drama económico de los sectores explotados hundía sus raíces en una profundidad que las inspiraciones ilustradas no alcanzaron a comprender en todo su espesor. A nuestro juicio, nuevamente es José Carlos Mariátegui quien aporta un diagnóstico que permite entender la raíz fallida de la revolución pasiva ensayada por los libertadores: allí donde la feudalidad domina las relaciones económicas, políticas y sociales, no puede erigirse un Estado liberal<sup>192</sup>:

La nueva política abolía formalmente las “mitas”, encomiendas, etc. Comprendía un conjunto de medidas que significaban la emancipación del indígena como siervo. Pero como, de otro lado, dejaba intactos el poder y la fuerza de la propiedad feudal, invalidaba sus propias medidas de protección de la pequeña propiedad y del trabajador de la tierra. La aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo en el Perú la clase dominante. La revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase. La burguesía profesional y comerciante era muy débil para gobernar. La abolición de la servidumbre no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica. Porque la revolución no había tocado el latifundio. Y la

---

<sup>191</sup> Lo que afirma Tristan Platt a propósito del tributo republicano para el caso boliviano, bien valdría como principio general de los países andinos: «El acceso a una parte de los excedentes campesinos fue decisivo para la reproducción del débil aparato estatal, pese a que la palabra “tributo” y su resabio colonial fueron repugnantes para el oído republicano. Durante la Colonia, la corona española había mantenido la convergencia entre “impuesto” y “renta”, característica del Estado Inca. Los indios pagaban el tributo o tasa a la corona, en cuanto ésta gozaba de un derecho eminente sobre la tierra; pero lo consideraban parte de lo que llamaremos un “pacto de reciprocidad”, que les garantizaba el acceso seguro a sus tierras. El Estado republicano, en cambio, prefirió enfatizar que los ayllus eran simples usufructuarios de las tierras del Estado —más tarde se diría que las tierras habían sido “secuestradas”— y que el tributo era en realidad un simple arriendo que se pagaba al Estado como dueño de las tierras comunales» (Platt, 1982, pp. 40-41).

<sup>192</sup> En otro pasaje de los *Siete ensayos*, en el ensayo *El problema del indio*, puede leerse un fragmento similar al citado, pero —a nuestro juicio— con un énfasis aún mayor en la relación entre la composición de clase-raza de la revolución de independencia y su incapacidad para transformar a través de las leyes la realidad socioeconómica del Perú poscolonial: «La revolución de la independencia no constituyó, como se sabe, un movimiento indígena. La promovieron y usufructuaron los criollos y aun los españoles de las colonias. Pero aprovechó el apoyo de la masa indígena. Y, además, algunos indios ilustrados como Pumacahua tuvieron en su gestación parte importante. El programa liberal de la revolución comprendía lógicamente la redención del indio, consecuencia automática de la aplicación de sus postulados igualitarios. Y, así, entre los primeros actos de la República, se contaron varias leyes y decretos favorables a los indios. Se ordenó el reparto de tierras, la abolición de los trabajos gratuitos, etc.; pero no representando la revolución en el Perú el advenimiento de una nueva clase dirigente, todas estas disposiciones quedaron sólo escritas, faltas de gobernantes capaces de actuarlas. La aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intacto sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio. Todas las disposiciones aparentemente enderezadas a protegerla, no han podido nada contra la feudalidad subsistente hasta hoy» (Mariátegui, 2010, II, p. 68).

servidumbre no es sino una de las caras de la feudalidad, pero no la feudalidad misma (Mariátegui, 2010, II, p. 92).

En síntesis, el carácter fallido de la revolución pasiva impulsada por los libertadores no fue óbice para que un nacionalismo oficial se atribuyera la prerrogativa de dotar a estos jóvenes países de un discurso configurador de lo que, de allí en adelante, sería legítimamente admitido como significado de «Perú» y «Bolivia». En este sentido, puede decirse que el temor de esta oligarquía criolla a la multitud de indios no fue sólo la respuesta traumática a las rebeliones aún recientes, la de Tupac Amaru II en el Perú y de Tupac Katari en Bolivia, sino la conciencia plena de que sin la fuerza de trabajo del indio recompensada pírricamente, el margen excedentario de una economía rudimentaria y escasamente productiva se desplomaría por completo. Entendieron así que, si incluir al indio en la nación implicaba el abandono de la histórica separación entre castas; si ciudadanizar al indio suponía dejar atrás la explotación feudal soportada sobre los hombros de la servidumbre indígena, entonces era más conveniente para ellos reproducir —y exacerbar— los esquemas heredados de la dominación hispánica y simplemente barnizar retóricamente el orden legado por el largo período colonial. El fracaso de la revolución pasiva de los libertadores tal vez no sea más que la contracara del ascenso de unas repúblicas oligárquicas que, ya sin el rubor ingenuo de sus antecesores ilustrados, apostaron decididamente por una comunidad (in)imaginada y excluyente.

## 7.6. La política (in)imaginada: el abigarramiento como proyecto<sup>193</sup>

*Incas sí, indios no.* Este es el sugerente título con el que la historiadora peruana Cecilia Méndez sintetiza el prejuicio ideológico levantado a partir del mito criollo del indio en los momentos inaugurales de la república peruana y, fundamentalmente, en los debates suscitados a partir de la experiencia de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) entre las élites oligárquicas de Lima. Partiendo de una crítica hacia la indiferencia con la que la historiografía marxista contempló este período fundacional de la ideología oligárquica,<sup>194</sup> Méndez reconstruye las primeras escenas de una narración criolla que encontró

---

<sup>193</sup> Debo confesar que, al escribir este capítulo, desconocía la existencia del trabajo de Mark Thurner, titulado "*Republicanos*" y "*la comunidad de peruanos*": *comunidades políticas inimaginadas en el Perú postcolonial*, donde —sirviéndose de una inversión de la noción de «comunidad imaginada» propuesta por Benedict Anderson— ya se avanzaba la idea de *comunidad inimaginada* en relación con el Perú republicano. Una vez conocida su existencia, quien escribe no puede hacer más que reconocer una comunidad de atmósfera entre los resultados de Thurner y los nuestros e invitar al lector a aventurarse en sus fértiles aportaciones.

<sup>194</sup> «Ha sido tópico en la historiografía marxista-dependentista de los años setenta desestimar el valor analítico de la etapa inicial de la historia republicana. Ella ha sido vista como una época incomprensible, caótica; una sucesión de enfrentamientos irracionales de caudillos ávidos de poder: la "edad oscura" de la República. Nada parecía rescatable del análisis sino los "grandes cambios económicos", que por cierto no ocurrieron en esta etapa; de allí que la mayor parte de estudio se concentraran en la fase del auge de la explotación del guano y el período posterior. El énfasis que la escuela dependentista puso en la

en la amenaza de la Confederación el impulso perfecto para imaginar la nación a su imagen y semejanza. La relevancia de este breve episodio es que en él, como si de un *lapsus* histórico se tratase, salieron a la superficie los elementos más significativos de una ideología que, con el paso de las décadas, devendría esquema modular de las oligarquías nacionales andinas.

La Confederación liderada por Andrés de Santa Cruz fue un proyecto anclado en una historia compartida durante siglos —aunque no exenta de tensiones—entre los territorios y poblaciones del actual Perú y Bolivia. La propuesta consistió en crear un nuevo Estado confederal a partir de la existencia histórica de un mercado interno que interconectaba los distintos territorios a un lado y al otro de las fronteras nacionales, a la vez que alentaba el establecimiento de una política librecambista con el Atlántico Norte y los Estados Unidos (Méndez, 2000, p. 14). El proyecto santacruzista, que había despertado entusiasmo en las regiones del sur peruano, chocaba directamente con las élites comerciales limeñas, cuyos intereses estaban vinculados principalmente con el comercio con Chile por la vía del Pacífico. En definitiva, lo que estaba en juego eran dos modelos de país: la forma confederada —aunque sea siempre audaz establecer *a priori* la adaptabilidad de una forma a una materia— parecía avenir mejor con la materialidad abigarrada de las sociedades andinas que aquella otra forma citadina y de irradiación débil que intentaba consolidarse como principio articulador del Estado y la nación. En un modelo, el de la Confederación, la nación se imaginaba con el indio dentro; en el otro, el de la República oligárquica, el indio era el afuera constitutivo de lo nacional.<sup>195</sup> Leamos a Méndez:

---

"continuidades coloniales" de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, empalmaba bien con el economicismo marxista (de base igualmente estructuralista), y tuvo quizá el mayor peso en el desinterés por esta presumida "época de las tinieblas". Lo que, no obstante, pasó desapercibido para estas teorías de las "grandes verdades" (las económicas) fue justamente el impacto de los cambios que sí ocurrieron: los cambios políticos y su potencial riqueza para el estudio de las ideologías. Fue una convicción marxista tanto como una tendencia dependentista, por ejemplo, incidir en la ausencia de nacionalismo tanto de los grupos criollos que participaron en la independencia, como de los vilipendiados caudillos (¡ni qué decir de la plebe o los campesinos!). Las consecuencias de tal razonamiento se tradujeron en un vacío historiográfico: si no había nacionalismos, ¿de qué ideologías se podía hablar?» (Méndez, 2000, pp. 10-11)

<sup>195</sup> En este punto huelga realizar una matización. No fue la propuesta de Santa Cruz una versión *aggiornada* de los proyectos de Tupac Amaru o Tupac Katari (aunque entre los proyectos de estos también existieron diferencias nada desdeñables); no hay nada que permita inferir que Santa Cruz se propuso la creación de una república india. No es esto lo que afirmamos. Nuestra tesis es que, aún siendo su esquema político de corte liberal, la forma confederal pudo haber supuesto —aunque sea contrafáctico afirmarlo— la apertura de lo estatal a lo indígena, mientras que la forma remozada de capital virreinal que imprimió Lima al Perú de los primeros decenios es —y esto es fáctico— la afirmación de una idea patrimonialista de lo estatal que es antitética con la idea representada por lo comunal-indígena. Este matiz es fundamental, pues los proyectos de país en liza no respondían a esquemas prefabricados, sino que se configuraban a partir de principios notablemente heterogéneos, tal y como se desprende del siguiente argumento ofrecido por Cecilia Méndez: «Santa Cruz [...] recibió el respaldo de sectores más bien liberales. Sus planes en lo económico contemplaron tratados de libre comercio con potencias como Inglaterra y Estados Unidos, y en lo legislativo se inspiraron en los códigos de Napoleón. Por nada de lo arriba expuesto debe, pues, inferirse que la Confederación perseguía la creación de una república india aislada del contacto "occidental". Todo lo contrario. Las mutuas simpatías de Santa Cruz con Inglaterra y Francia son bien conocidas. [...] Tampoco, por último, fue Santa Cruz un personaje exento de autoritarismo o cesarismo, como lo han reconocido sus propios simpatizantes. Pero, y esto es importante, el autoritarismo doctrinario no fue el rasgo que definiera, como sí fue el caso de sus adversarios, a los partidarios de la Confederación. Y una diferencia adicional, que es esencial. Si algo más distanciaba a los conservadores tras Salaverry y Gamarra, de los liberales que apoyaron a Santa Cruz, fue la mayor predisposición de estos últimos para propiciar alianzas con los sectores populares. [...] No deja de ser significativo el hecho de que el caudillo boliviano supiese ganarse a su favor un grupo de campesinos que desde que se fundó la República la habían combatido con enjundia: los iquichanos de Huanta, contumaces

En su breve existencia (1836-1839) la Confederación suscitó, en los sectores más militantes de la oposición limeña, lo que podríamos considerar la exteriorización más vívida de sentimientos racistas desde que se fundó la República. Se trató de un momento crucial en la elaboración de concepciones sobre lo que era "nacional-peruano" y lo que no. El rasgo más relevante del discurso político antisantacruzista fue precisamente la definición de lo "nacional-peruano" a partir de la exclusión y desprecio del indio, simbólicamente representado en Santa Cruz (Ibid., p. 15).

Los epítetos que mereció la figura de Santa Cruz por parte de los escribientes limeños fueron, sin duda, reveladores de ese embrión racista que germinaba entre el sector pretendidamente aristocrático del criollismo nacional peruano. El carácter de *extranjero* de Santa Cruz —como señala Méndez— «parecía adquirir más fuerza cuando aludía a su condición étnica (el "indio") que si se refería a su nacionalidad (el boliviano)» y esta «recurrencia con que sus enemigos que lo tildaban de extranjero se valieron de su fenotipo indígena para atacarlo, pone al descubierto la verdadera connotación del término "extranjero"» (id.). El indio se presentaba, pues, como la otredad radical de lo nacional: el *extranjero*.

Este desprecio criollo hacia lo indígena —más allá de cualquier valoración moral que nos haría discurrir por vericuetos extraños a las motivaciones de nuestra exposición— es algo sobradamente conocido y discutido por los autores contemporáneos. Sin embargo, lo interesante del trabajo de Méndez —y es lo que nos ha motivado a exponerlo de forma tan extensa— es la exposición que esta de la paradójica configuración del discurso nacionalista como un doble movimiento simultáneo de *desprecio de lo indígena y exaltación de lo incaico*:

Esta retórica de glorificación del pasado inca apropiada por los criollos convivía con una valoración despreciativa del indio (o lo que por tal se tuviera) en el presente. Esta situación aparentemente contradictoria tenía, sin embargo, una lógica. Apropiándose y oficializando un discurso que originalmente perteneció a la aristocracia indígena, los criollos neutralizaban el sentido político que pudieran tener las expresiones propias de los indios. Y además, porque apelar a las reales o imaginadas glorias incas para defender al Perú de una invasión, en una manera de establecer el carácter "ya dado" de la nacionalidad, y de negar la posibilidad de que ésta se fuera forjando desde, y a partir de, los propios sectores indígenas, los mestizos, la plebe y las castas. Y de ello no se librarían, en lo sucesivo, los mejor intencionados indigenismos (Ibid., pp. 31-32).

El *inca* representaba al indio embalsamado, sometido al designio funesto de la historia, el alma muerta —como las de la historia narrada por Gogol— de un tiempo inconmensurable... el inca es el indio inofensivo que se opone al fantasma aterrador del regreso de los Tupac Amarus del porvenir. Como el multiculturalismo de nuestros días, como los folkloristas de la *diferencia*, un lema recorre subrepticamente los conductos venosos del cuerpo político de las siempre remozadas variantes

---

realistas, quienes, no obstante, llegaron a prestar todo su apoyo a Santa Cruz. Si bien su administración no se caracterizó por una legislación distintiva ni una particular política para con las poblaciones indígenas, el caudillo hizo gala de una sagacidad, de la que careció Bolívar, al ganar el respaldo político de sectores indígenas cuya fama de belicosidad era ya un mito» (Méndez, 2000, pp. 22-23).

oligárquicas; ya no un «gobernar es poblar» como repetía Alberdi, sino un «demarcar es dominar» que coloca, en este caso, al indio por fuera de lo que aparece en la circunscripción de lo visible. Y, entonces, bien podríamos decir —siguiendo a Rancière— que todo ordenamiento oligárquico no es «político», sino «policial», en el sentido que le otorga el pensador francés a la noción de *policía*, esto es, como un «orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido» (Rancière, 1996, p. 44) y, en definitiva, el hecho de que «la policía no es tanto un "disciplinamiento" de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen» (Ibid., p. 45).

La *policía* es, pues, el orden de naturaleza coercitiva que aparece allí donde la política no ha sido imaginada. En este escenario policial-oligárquico, el indio es percibido como el portador de una *phoné* que no trasciende la lengua onomatopéyica, hecho que lo incapacita para traspasar la puerta de la ciudadela del *logos* en la que lo político encuentra se teatraliza. Este es, en síntesis, el esquema de producción discursivo de la *minoría de edad* del indio sin la cual la fábula del Estado-nación criollo no hubiera encontrado su asidero. El correlato de este *pathos* criollo, ora manifestado en retórica con aspiraciones performativas, ora expresado en unas instituciones diseñadas para la exclusión de la otredad, es lo que queremos pensar a través de la idea de *abigarramiento como proyecto*.

En pasajes anteriores hemos destacado la utilidad del concepto zavaletiano de «formación social abigarrada» —o *abigarramiento*— como noción que permite nombrar la coexistencia de diversas modalidades productivas, esquemas políticos y, en definitiva, las múltiples formas simultáneas y no articulados en las que la realidad se muestra ordenada conforme a una legalidad. En este sentido, podría decirse que el concepto de abigarramiento puede erigirse como criterio histórico-político, esto es, como clave descriptora de la condición paradigmática de las sociedades transicionales: la ausencia de unidad simbólico-material capaz de cohesionar la multiplicidad social en torno a un sentimiento de pertenencia compartido. Lo abigarrado mienta, en tanto criterio histórico-político, la ineficacia de la idea de nación para vertebrar un territorio y una población en una unidad superpuesta como la del Estado.

Si bien puede decirse que el concepto de abigarramiento se lo debemos a René Zavaleta Mercado, lo cierto es que el fenómeno descrito por el pensador boliviano ya había sido ampliamente trabajado por José Carlos Mariátegui, hasta el punto de que no es descabellado afirmar que los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* constituyen un estudio del abigarramiento

peruano desde una perspectiva materialista y antieconomicista.<sup>196</sup> Así como Gramsci advertía respecto a la noción de *revolución pasiva* que esta podía ser tomada como *criterio*, pero también como *programa*, proponemos que acerca de la noción de *abigarramiento* cabe advertir exactamente lo mismo: como *criterio* histórico político permite iluminar la genealogía múltiple de los distintos estratos que forman la sociedad en aquellos países lastrados por el pasado colonial; pero como *proyecto* sirve para desnudar la ratificación voluntaria de los patrones de dominación coloniales en el *nuevo* tiempo de las repúblicas independientes. Y esto se debe en buena medida, como bien supo reconocer Mariátegui, a que las élites criollas nunca quisieron desprenderse de los beneficios de la feudalidad y, en consecuencia, fueron incapaces de abrazar la brisa renovadora capitalista que hacía flamear la bandera republicana... en la letra:

Pesan sobre el propietario criollo la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima. El capitalista, o mejor el propietario, criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. [...] En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo – antítesis y negación del espíritu del burgo – la creación de una economía capitalista (Mariátegui, 2010, II, pp. 55-56).

A lo largo de la breve e intensa trayectoria intelectual de Mariátegui, encontramos una afirmación que parece hilar todos los argumentos del moqueguano: el problema de la tierra en el Perú es el problema de la «liquidación de la feudalidad». Esta tarea, que debió haber sido resuelta por la revolución de independencia o, en su defecto, por los primeros gobiernos de las nacientes repúblicas. En el caso del Perú —como hemos visto— no puede negarse que tanto San Martín, primero, y Bolívar, después, intentaron ligar el proyecto republicano con reformas agrarias de corte liberal. El fracaso de ambas tentativas da cuenta del arraigo de un patrón de dominación-explotación legado por la estructura colonial que muy lejos estaba de coincidir con el espíritu<sup>197</sup> exigido para una transformación capitalista en los Andes: «en el Perú —diría en otro lugar Mariátegui— no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista» (Ibid., p. 76).

---

<sup>196</sup> Por tomar sólo una muestra de la preocupación por el plano superestructural en la referida obra de Mariátegui, citemos un fragmento del quinto ensayo, *El factor religioso*, donde el Amauta intenta dar cuenta de ese fenómeno —aunque no lo denomine de esta forma— del abigarramiento religioso: «El colonizador anglosajón no encontró en el territorio norteamericano ni una cultura avanzada ni una población potente. El cristianismo y su disciplina no tuvieron, por ende, en Norteamérica una misión evangelizadora. Distinto fue el destino del colonizador ibero, además de ser diverso el colonizador mismo. El misionero debía catequizar en México, el Perú, Colombia, Centroamérica, a una numerosa población, con instituciones y prácticas religiosas arraigadas y propias. Como consecuencia de este hecho, el factor religioso ofrece, en estos pueblos, aspectos más complejos. El culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias. El estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores» (Mariátegui, 2010, II, p. 176)

<sup>197</sup> Además de la dimensión específicamente técnica del capitalismo, Mariátegui insistía en la consideración de su aspecto «espiritual»: «El capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglo-sajones alcanza su plenitud, entre nosotros es exiguo, incipiente, rudimentario» (Mariátegui, 2010, II, nota 27, p. 55)

Por las limitaciones propias de una exposición esquemática como la que presentamos, no tenemos más alternativa que hacer pasar algunas elipsis por hipótesis audaces. Diremos, pues, que lo propio del abigarramiento como proyecto es la falta de aquella modernización conservadora que caracterizaba a las revoluciones pasivas, tal y como fueron caracterizados por Antonio Gramsci. Esta ausencia de modernización conservadora debe ser asociada con la reproducción apenas modificada del esquema de dominación propio del antiguo orden, o lo que es lo mismo, con la renuncia a sentar las nuevas bases republicanas sobre un proyecto con vocación hegemónica. Y es, precisamente, la raíz colonial de este drama la que ahoga cualquier planteamiento que hubiese pretendido imaginar una unidad nacional sobre un suelo abigarrado. A nuestro entender, el siguiente fragmento de Mariátegui describe el nivel de profundidad en el que dicho drama estaba anclado:

La unidad peruana está por hacer; y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un Estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla. (Ibid., pp. 215-216)

Por su parte, René Zavaleta recuperaría la preocupación mariateguiana y la llevaría aún más lejos. Para el autor de *El poder dual en América Latina*, existía una relación no accidental entre la implantación plena del modo de producción capitalista y la unidad del Estado. Este vínculo directo entre la esfera económica y la esfera política explica la relación que vertebra —en los términos antes presentados— la *transición* con la *refracción*. Leamos directamente a Zavaleta:

Lo que se llama unidad del Estado o centralización en realidad sólo se realiza completamente cuando el modo de producción capitalista ya se ha impuesto a plenitud. O sea que, de todos modos, algunas de las tareas democrático-burguesas, la principal de las cuales es la unificación, sobreviven mientras dicha unificación no se ha realizado en torno del modo de producción capitalista. El limitar la unificación a los episodios territoriales o culturales es, en este campo, un error enorme. Si la unificación no se produce en la base económica, en realidad no se ha producido del todo todavía. Por consiguiente, aunque la unidad territorial se haya logrado en un país atrasado, sin embargo, mientras subsistan resacas o supervivencias de modos de producción previos, la burguesía no ha cumplido totalmente uno de sus objetivos fundamentales cual es la centralización. *Mientras más se demore la unificación, por otra parte, más consistente se hará el abigarramiento, más inextirpable, más difícil la resolución de la cuestión nacional.* [el destacado es nuestro] (1974, p. 148).

La ausencia de unidad política, consecuencia histórica de una modalidad de dominación sustentada en un vínculo nominal, añade además una dificultad epistemológica al estudio de las formaciones sociales abigarradas que, en su gran mayoría, forman la lista de los países subdesarrollados: la heterogeneidad. Esta diversidad entre las diversas realidades obstruye todo proyecto de modelización a partir de unos

patrones compartidos por las naciones subdesarrolladas y obliga al investigador a desarrollar una labor cercana a la artesanal.<sup>198</sup>

Pensar Bolivia, para Zavaleta —como pensar el Perú, para Mariátegui— se convirtió en una tarea irrenunciable y acuciante. Pensar Bolivia, en algún sentido, consistía en crear el *sentido* para una *referencia* inencontrable, o peor aún, para una referencia que se encuentra en muchas partes al mismo tiempo y en la que cada una de sus formas de manifestarse guardan escasas similitudes entre sí. Podría decirse que pensar estos países compuestos de forma abigarrada,<sup>199</sup> a jirones y retales, obliga al investigador a un esfuerzo doble de imaginación: por un lado, imaginar como unidad conceptual aquello que sólo se da como multiplicidad en los hechos; y, por el otro, repensar aquella *comunidad* que había quedado *inimaginada* como consecuencia de la pobreza espiritual de las élites que gobernaron la transición de la colonia a la república. El siguiente pasaje de *Las masas en noviembre* refleja, con virtuoso estilo y concisión, el problema al que nos estamos refiriendo:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario; o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, *porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos*. En medio de tal cosa, ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder? De tal manera que no hay duda de que no es sólo la escasez de estadísticas confiables lo que dificulta el análisis empírico en Bolivia, sino la propia falta de unidad convencional del objeto que se quiere estudiar [el destacado es nuestro] (Zavaleta, 1983/2009j, p. 214).

---

<sup>198</sup> En una nota de *El poder dual en América Latina*, puede leerse: «Cada país atrasado tiene más acentuadas ciertas características del subdesarrollo. Como resultado, el aislamiento y la diferenciación son muy grandes entre estos países. Los indicadores económicos son, en cambio típicos o estándar entre los países industrializados» (Zavaleta, 1974, p. 151) A nuestro juicio, esta confrontación entre la unidad de los países desarrollados frente a la heterogeneidad de los subdesarrollados, la toma Zavaleta de Ralph Miliband —a quien cita en varias ocasiones en el libro referido— quien, a propósito de los países capitalistas avanzados, afirma lo siguiente: «*When all such national differences and specificities have been duly taken into account, there remains: the fact that advanced capitalism has imposed many fundamental uniformities upon the countries which have come under its sway, and greatly served to attenuate, though not to flatten out, the differences between them. As a result, there has come about a remarkable degree of similarity, not only in economic but in social and even in political terms, between these countries*» (Miliband, 1969, p. 8)

<sup>199</sup> Véase, por ejemplo, la afirmación de Marie Danielle Demélas sobre la composición «abigarrada» de los movimientos de revuelta campesinos a fines del siglo XVIII y los movimientos guerrilleros del XIX: «Recientes descubrimientos demuestran la composición abigarrada de estos movimientos. Considerados hasta hace poco tiempo como sublevaciones compuestas casi exclusivamente por indios, las rebeliones andinas reunían igualmente habitantes de las ciudades y del campo, criollos y mestizos. Y las acciones que éstas llevaban a cabo exigían una movilización general: las comunidades marchaban a la guerra con sus familias y rebaños; en las ciudades rebeldes, toda la población era movilizada para el combate» (Demélas, 2003a, p. 350).

La circunstancia de los países andinos, para la que Mariátegui y Zavaleta Mercado forjaron sus herramientas conceptuales, sigue evidenciando hoy la profunda huella del ignominioso pasado colonial. El abigarramiento, que fue pensado hasta aquí como una tragedia, bien admite ser resignificado como una oportunidad que, a fuerza de asimilar el pasado colonial y republicano de donde ha emergido y se ha consolidado, se proyecte al porvenir imaginando una nueva forma de comunidad. Tal vez esta nueva forma de comunidad plural, abierta y orgullosa de su pasado se haya puesto en marcha con la proclamación del Estado Plurinacional de Bolivia. Tal vez, con sus avances, tensiones y retrocesos, Bolivia esté mostrando al mundo una nueva forma de pensar conceptos como el *Estado* y la *Nación*. Quién sabe si no estamos ante un nuevo *criterio histórico-político*... quién sabe si no estamos, ahora sí, ante un nuevo *programa* por el que luchar.



## Tercera Parte

# LO NACIONAL-COMUNITARIO

José Carlos Mariátegui y la reelaboración socialista de la  
peruanidad

*No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos,  
a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta,  
dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento*

*Editorial de Amauta, Nº 17, año II, Lima, septiembre de 1928*

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

## 8. EL MARXISMO DE MARIÁTEGUI

### ELEMENTOS PARA UNA RECOMPOSICIÓN

#### 8.1. Un «Papa laico» para el Perú: hacia una redefinición materialista del intelectual

Si aceptamos que la irrupción del marxismo supuso una transformación definitiva de la crítica económica y del análisis social, hemos de reconocer también que el papel de los intelectuales no podía salir indemne de este profundo desplazamiento del paradigma teórico. Aunque los intelectuales fueron históricamente los portavoces de las grandes novedades culturales y, en muchos aspectos, los atalayas de los nuevos tiempos, lo cierto es que la figura de estos tendió a ser interpretada de forma aislada, sustrayéndola de las minucias telúricas del reino de las coyunturas políticas. El resultante de este esquema fue una imagen del intelectual aséptico y alejado de las preocupaciones cotidianas de las clases populares.

Un lugar fundamental en la elaboración de una historia crítica de los intelectuales le corresponde, sin lugar a dudas, a Antonio Gramsci. En numerosos pasajes de su obra aparece, una y otra vez, la preocupación por el rol fundamental del intelectual en la configuración de ese sentido común que cohesiona los quehaceres cotidianos de las masas y orienta sus pareceres políticos. Esta inquietud del marxista sardo aparece reflejada elocuentemente en una carta remitida desde la cárcel de Turi, fechada el 7 de septiembre de 1931, cuya destinataria era su cuñada, Tatiana Schucht: «el estudio que he hecho sobre los intelectuales es muy amplio como proyecto, y en realidad no creo que existan en Italia libros sobre el tema. Existe, sin duda, mucho material erudito, pero disperso por un número infinito de revistas y archivos históricos locales». Y agregaba: «por lo demás, yo amplío mucho la noción de intelectual, y no me limito a la noción corriente, que se refiere a los grandes intelectuales» (Gramsci, 2013, p. 244).

El estudio crítico de los intelectuales proyectado por Gramsci se erige como uno de los pilares sobre los que se apoyaría su teoría de la hegemonía. En esta perspectiva, el intelectual abandona el lugar que le correspondió históricamente, el de narrador alejado de la materia prima de sus relatos o el de mero fabulador de la fría trama del sometimiento de los despojados al yugo de los poseedores, y pasa a ser concebido como un operador que actúa en el seno mismo de la sociedad civil, convirtiéndose en «un instrumento eficazísimo de hegemonía» (id.). La historia de los intelectuales, por tanto, discurre en paralelo con la de los «bloques históricos» de poder, es decir, es concebida como una historia crítica del vínculo que une indisolublemente a los intelectuales como masa con los distintos momentos hegemónicos en la historia. Esta nueva perspectiva en relación con los intelectuales debería

precavernos frente a un grave y corriente equívoco histórico: no toda cristalización estatal del poder se ha traducido en hegemonía política ni ha creado su propio grupo de intelectuales.<sup>200</sup>

Algunas de las piezas más significativas de este proyecto crítico en torno a los intelectuales pueden encontrarse en el texto de 1926, *Algunos temas sobre la cuestión meridional* [*Alcuni temi della questione meridionale*], en el que Gramsci diagnostica la ruptura histórica entre el intelectual tradicional y el intelectual de tipo nuevo. Esta ruptura aparece vinculada inequívocamente con el desarrollo de la industria y la expansión de su lógica organizativa. La emergencia de este nuevo tipo de intelectual, en unas condiciones en las que el modo de producción capitalista no ha alcanzado a extender sus redes hacia la totalidad del territorio —lo que en el caso italiano se hubiera traducido en la industrialización del sector rural— implica la presencia de un escenario caracterizado por la convivencia de esta nueva figura con la del intelectual tradicional:

La industria ha introducido un tipo nuevo de intelectual: el organizador técnico, el especialista de la ciencia aplicada. En las sociedades en las cuales las fuerzas económicas se han desarrollado en sentido capitalista hasta absorber la mayor parte de la actividad nacional, este segundo tipo de intelectual ha prevalecido, con todas sus características de orden y disciplina intelectual. En cambio, en los países cuya agricultura ejerce una función todavía notable o incluso preponderante, sigue prevaleciendo el viejo tipo, el cual da la parte mayor del personal del Estado y ejerce también localmente, en el pueblo y en el burgo rural, la función de intermediario entre el campesino y la Administración en general (Gramsci, 1926/1981a, pp. 318-319)

Encontramos en este pasaje la «ampliación» de la noción de intelectual a la que Antonio Gramsci hacía referencia en su carta a Tatiana Schucht. *Intelectual* ya no es sinónimo de *homme de lettres*, sino más bien un organizador de la fuerza de las masas, como un *demiurgo*, siempre que se retenga su carácter de ordenador de los elementos preexistentes y se lo aleje de la romántica imagen de un creador *ex nihilo*. Desde este nuevo paradigma, será tan intelectual un organizador técnico en una fábrica, como un capataz en una hacienda rural, pero también el propio Benedetto Croce, a quien el propio Gramsci calificaría como «una especie de Papa laico» (Carta a Tatiana Schucht, 7-9-1931).

La historia específica de los intelectuales del sur italiano esbozada por Gramsci, partía del particular ambiente social del que estos intelectuales emergían y la forma a través de la cual se hacen valer como intelectuales, esto es, su origen como burgueses rurales que no trabajaban la tierra y que

---

<sup>200</sup> Sobre este punto sería conveniente tomar como ejemplo clásico las palabras de Gramsci, en la misma carta a Tatiana Schucht, a propósito de la caída de los municipios medievales y su relación con la ausencia de intelectuales propios: «Esa concepción de la función de los intelectuales ilumina en mi opinión la razón, o una de las razones, de la caída de los municipios medievales, o sea, del gobierno de una clase económica que no supo crearse su categoría propia de intelectuales ni, por tanto, ejercer una hegemonía además de una dictadura; los intelectuales italianos no tenían un carácter popular-nacional, sino cosmopolita, según el modelo de la Iglesia, y para Leonardo era indiferente vender los planos del proyecto de fortificación de Florencia al duque Valentino. Los municipios fueron, pues, un Estado sindicalista que no consiguió superar esa fase y convertirse en *Estado integral*» (Gramsci, 2013, p. 244).

sentían hacia los campesinos trabajadores una «áspera aversión» que los llevaba a considerarlos como «máquina de trabajo que hay que roer hasta el hueso y que se puede sustituir fácilmente» (Ibid., p. 319). Pero tal vez la paradoja estribase en que esta burguesía rural de la cual brotaban los intelectuales del sur —los intelectuales del *vecchio tipo*— necesitaba de este campesino trabajador al que rechazaba para poder reproducir sus costumbres y aspiraciones sociales. Esta necesidad era la que conducía, según Gramsci, a los intelectuales tradicionales a desarrollar una «refinada hipocresía y una refinadísima habilidad para engañar y domesticar a las masas campesinas» (id.). Esta dinámica de domesticación de las masas campesinas es el rasgo esencial del intelectual proveniente del mundo rural; la habilidad retórica o la excelencia literaria, son simples accidentes, medios ordenados a un fin superior que no puede ser sustraído del esquema de la lucha de clases tal y como esta se libraba entre los sectores rurales.

Si las masas campesinas tenían su propio tipo de intelectual y, al mismo tiempo, el capitalismo y su cultura industrial producía organizadores técnicos y toda una gama de personajes asociada a su *management*, la pregunta que surge es: ¿de dónde podía extraer la clase obrera a su intelectual propio? Gramsci establece una distinción fundamental que disipa cualquier posible equívoco y desalienta todo vano intento de falsación: por un lado, debe pensarse al intelectual como *individuo*, y así tendríamos que —como en el arquetípico caso de Marx, Engels y tantos otros socialistas— el intelectual del proletariado surge de la ruptura de un sujeto, no sólo en relación con su posición económica o su status social, sino fundamentalmente con el *Weltanschauung* propio de la clase a la que pertenece. Más allá de esta aproximación, lo que debe considerarse en primera instancia al pensar la filiación con el proletariado es en el intelectual como *masa*, cuya relevancia en la costura hegemónica es central, tal y como defiende Gramsci:

El proletariado es, como clase, pobre en elementos organizativos, y no tiene ni puede formarse un estrato propio de intelectuales sino muy lentamente, muy fatigosamente, y solo después de la conquista del poder estatal. Pero también es importante que en la masa de los intelectuales se produzca una fractura de carácter orgánico, históricamente caracterizada; que se forme, como formación de masas, una tendencia de izquierda en el sentido moderno de la palabra, o sea, orientada hacia el proletariado revolucionario (Ibid., p. 326)

¿Y cuál es, en opinión de Gramsci, la tarea fundamental de los intelectuales en tanto masa en una estructura social fragmentada en dos bloques tan marcados como la italiana? El tejido de una alianza del proletariado con las masas campesinas del sur. Esta alianza de las capas trabajadoras del norte y del sur italiano requería, a su vez, de la destrucción del bloque agrario meridional, tarea que no podía llevarse a cabo si no se retenía —y aun a riesgo de ser repetitivo, huelga insistir en ello— la función central del intelectual: la organización de las masas. En este sentido, «organizar a las masas» implica servirse de formaciones autónomas e independientes de los campesinos y orientarlas por medio del

partido político. Sólo así, mediante una tupida red organizativa capaz de nuclear a los trabajadores de los distintos sectores de la economía y la cultura nacional, podría el proletariado construir su propio estrato de intelectuales.

Es en este contexto, precisamente, donde emerge la figura del partido político como «Príncipe moderno» —desarrollada por Gramsci en sus *Notas breves sobre la política de Maquiavelo* [*Noterelle sulla politica del Machiavelli*] — como un organismo vivo, un «elemento de sociedad complejo en el cual ya tiene principio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción» (Gramsci, 1981b, C. 13, §1, V, p. 15). El Partido es, por un lado, organizador de una voluntad colectiva que puede encontrarse ya *parcialmente* en la acción, pero al mismo tiempo —y como tarea no menos importante—, es el «pregonero y organizador de una reforma intelectual y moral» (Ibid., p. 17). Puede decirse, apelando a la analogía, que la tarea intelectual ejecutada por el partido requiere de un movimiento doble que implica, al mismo tiempo, una *rotación* y una *traslación* de la voluntad colectiva realmente existente. Este doble movimiento simultáneo es el que aleja a Gramsci de las tendencias folkloristas, herederas de aquellos tradicionalismos responsables de la exacerbación irreflexiva de las costumbres populares y la celebración infecunda de lo dado tal cual está dado; pero también el gesto que lo aparta de cualquier tentación de mesianismo obrerista que, en el caso italiano, sólo podría abonar la fragmentación del territorio según un esquema que se correspondiera exactamente con el mapa urdido por los diversos grados de implantación de los distintos modos de producción.

La voluntad colectiva realmente existente adquiere así la forma arquetípica de la metáfora, el *ser* y *no ser* al mismo tiempo, la coexistencia tensional e irresoluble entre una literalidad inextirpable y un sentido figurado que, por su propia naturaleza, es incapaz de disolverse en una certidumbre. El partido político no crea *ex novo* la voluntad colectiva: la encuentra, la intenta comprender y organizar, la desplaza a través del largo camino de la reforma intelectual y moral. Esa es la tensión inquebrantable, la cuerda floja en la que ha de moverse toda organización de masas que aspire a transformar radicalmente el orden vigente. La labor intelectual del partido del proletariado no consiste ni en reproducir el *folklorismo* ni en entregarse al *pedagogismo*, sino —como lo expresa Gramsci— en «crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna» (Ibid., p. 17).

El suelo sobre el que se desarrolla la voluntad colectiva nacional es el escenario inmanente donde se entremezclan agonísticamente la filosofía, el sentido común de las clases populares y la disputa por la hegemonía. A nuestro entender, la referencia a la mensurabilidad del «valor histórico» de una filosofía —tal y como es expuesta en los *Apuntes de filosofía, materialismo e idealismo*—, le

permite a Gramsci enlazar el sentido tradicional de la labor intelectual con su función organizativa, de tal modo que, a fuerza de resignificar el valor histórico de una filosofía, se redimensiona también la *ratio* última del liderazgo intelectual y moral alcanzado por esta: «el valor histórico de una filosofía puede ser "calculado" por la eficacia "práctica" que ha conquistado [...] Si es verdad que cada filosofía es la expresión de una sociedad, debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos»; y concluía: «precisamente la medida en que reacciona es la medida de su alcance histórico, de su no ser "elucubración" individual, sino "hecho histórico"» (Gramsci, 1981b, III, C. 7, § 45, p. 180).

Retornando desde otra perspectiva a la relación entre lo dado tal y como está dado, es decir, la manifestación de la voluntad colectiva parcialmente expresada en la acción, y la reforma intelectual y moral, encontramos: de un lado, al *sentido común*, efecto histórico sedimentado de las construcciones narrativas a través de las cuales los bloques históricos de poder conquistan la aquiescencia de los sectores subalternos, y del otro, a la *filosofía*. Nuevamente el escenario se presenta como el de una tensión superadora del culto acrítico de lo popular y del mito hiperbólico de las vanguardias filosóficas. Para que la filosofía — en sentido amplio— no sea reducida a mera elucubración individual o código privado de una aristocracia letrada, debe encontrarse enraizada en el sentido común popular, que no será sino su arraigo telúrico y, al mismo tiempo, el terreno a desplazar. Esta misma idea, planteada desde otras coordenadas, puede encontrarse ya en un autor leído con detenimiento por Gramsci, el anarcosindicalista francés Georges Sorel, quien en sus *Réflexions sur la violence* había defendido que tal vez la filosofía no fuera «sino el reconocimiento de los abismos entre los que se halla el sendero que sigue el vulgo con la serenidad de los sonámbulos» (Sorel, 1978, p. 15). Las masas saben que Aquiles siempre alcanza a la tortuga y lo consigue sin mayor dificultad: este es el punto de partida y lo demás es bizantinismo.

Los aportes de Gramsci en relación a los intelectuales bien podrían ser iluminados a través de aquella famosa enseñanza que nos legara Immanuel Kant [1781], sirviéndose de la imagen de la paloma: «la ligera paloma, al surcar en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le podría ir aun mucho mejor» (2009, p. 54). Esa resistencia que parecen sentir muchos intelectuales hacia el sentido común popular no es más que aquel *espacio vacío de aire* con el que sueña la paloma en el tropo kantiano. Y, sin embargo, tan inútil es volar en un espacio vacío como filosofar sin querer reconocerse en el sentir popular. Porque, en el fondo, la aspiración máxima de toda filosofía es hacerse «vida», tal y como nos enseñó Gramsci:

¿Un movimiento filosófico es tal sólo en cuanto que se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales, o es tal, por el contrario, sólo en cuanto que, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no olvida nunca permanecer en contacto con los "simples" e incluso en este contacto halla la fuente de los

problemas a estudiar y resolver? Sólo por este contacto una filosofía se vuelve "histórica", se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida" (1981b, IV, C. 11, §12, p. 250).

Filosofía y sentido común implican, para Gramsci, un movimiento bidireccional de ida y vuelta. El filósofo es un encadenado a la caverna y no puede salvarse sin recordar continuamente el peso de los eslabones herrumbrados que comparte con los otros condenados. *Intelectual* es, por tanto, un nombre plural porque en el caso de haber una salida, esta no podrá alcanzarse sin antes haber transformado la fuente de la condena y dicha transformación es, indefectiblemente, un hecho colectivo. Vida y pensamiento, pueblo e intelectuales, son ligazones inseparables y condiciones necesarias —tal vez no suficientes— en todo horizonte revolucionario que se pretenda marxista.

Resta aún un elemento que, a nuestro juicio, es el que hace posible la unión entre filosofía y sentido común y, en definitiva, entre la teoría y la práctica: la política. Y esto es así porque la comprensión crítica de sí se produce a través de «una lucha de "hegemonías" políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real» (Ibid., p. 253). Consciencia de sí es, en primer lugar, «consciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica» (id.), es decir, consciencia de estar situado en un lugar de lo político, pero también consciencia de una posición ética propia y, finalmente, una concepción del mundo que, habiendo partido del sentido común, ha logrado trascenderlo en una elaboración crítica de tipo nuevo.<sup>201</sup>

Este es, en apretada síntesis, el nudo que Gramsci anuda y desanuda una y otra vez a lo largo de su vida; nudo que obliga al intelectual a salir de su minoría de edad política y lo arroja directamente a la arena en la que se disputan las voluntades colectivas. La construcción de una alternativa de poder que emerja desde abajo, tomando como su materia el sentir de las masas y la dirección consciente del partido —entendido como intelectual colectivo— se presenta como la tarea sisífrica para los revolucionarios de nuestro tiempo.

\*\*\*

---

<sup>201</sup> Fabio Frosini ha sintetizado este nuevo vínculo entre filosofía y política en el pensamiento de Gramsci en unos términos que suscribimos plenamente: «Gramsci [...] ha reformulado el estatuto mismo de la filosofía y de la relación entre pensamiento y verdad — en la línea de la segunda tesis sobre Feuerbach de Karl Marx — como un hecho práctico y no teórico. De esta manera, Gramsci ha cumplido dentro del campo de la filosofía una doble función de desplazamiento, cuyo resultado es la redefinición completa de este mismo ámbito: en primer lugar, ha reconocido la filosofía en general como una potencia política, el representante en la teoría de una fuerza social organizada, en sí misma una instancia activa de agregación hegemónica. En segundo lugar, ha asignado al marxismo la tarea de llevar hasta sus últimas consecuencias la vocación totalizante de la filosofía, es decir el hecho que la filosofía se propone siempre como un "saber" que no puede ser confinado en el espacio de ninguna disciplina especial, porque en realidad la filosofía no se ocupa de la ciencia sino de la vida misma, y en cuanto tal aspira a "cambiar" el mundo, incluso cuando sólo se proponga "interpretarlo"» (Frosini, 2013, pp. 59-60).

En esta escenografía intelectual hay que colocar la transformación de Juan Croniqueur<sup>202</sup> en José Carlos Mariátegui. Si bien es cierto que el pensador peruano no tuvo un acceso directo al pensamiento de Antonio Gramsci,<sup>203</sup> —más allá de su asistencia al Congreso de Livorno de 1921 donde coincidió con el autor de los *Quaderni* y al hecho conocido de que tuvo acceso a algunos artículos de *L'Ordine Nuovo*<sup>204</sup>—, la realidad es que, a pesar de esto, el ambiente cultural italiano de la primera mitad de la década del 20', y más específicamente, las recepciones y debates en el seno del marxismo italiano, transformarían para siempre el pensamiento de Mariátegui.

Comencemos por el principio y demos cuenta brevemente de las circunstancias que permitieron al pensador peruano llegar a tierras europeas. Según relata Basadre (1980, p. 326), la oposición de Mariátegui y César Falcón al gobierno golpista de Augusto Leguía, a través de las páginas del periódico *La Razón*, supuso el comienzo de la ruptura de ambos jóvenes con el poder estatal. La imprenta encargada de la publicación del periódico se negó a continuar sacando la corta tirada por temor a represalias y, no mucho tiempo después, un funcionario de confianza de Leguía, amigo de Falcón y Mariátegui, les presentó la tajante alternativa: la prisión o un viaje a Europa sufragado por el gobierno. La elección no parecía compleja y el 8 de octubre de 1919 ambos amigos partieron rumbo a Europa: Falcón con destino a España y Mariátegui a Italia. Esta increíble historia sirve como postal de la naturaleza arbitraria del poder político de la época en el Perú, tanto en lo que deja al descubierto, el

---

<sup>202</sup> Este era el seudónimo empleado por José Carlos Mariátegui en sus artículos periodísticos publicados en los años previos a su experiencia europea. Los intérpretes de la obra del Amauta suelen cifrar en la experiencia europea el origen de sus preocupaciones políticas y, si bien allí se empapa del pensamiento marxista y sus ideas adquieren una profundidad que no poseían sus crónicas anteriores, también es cierto, como ha destacado Campuzano Arteta, que esta distinción debería ser matizada: «Se podría trazar una periodización, a primera vista evidente, que separe la fase esteticista de Juan Croniqueur de los posteriores años de politización manifiesta del joven Mariátegui. Pero esta organización de la lectura, sin duda útil para enfrentar una obra dispersa y relativamente poco visitada, no resulta tan obvia ni puede ser llevada demasiado lejos. Como ya se señaló, todo el ciclo manifiestamente político abierto con la columna “Voces” no deja de estar signado por un constante cuidado en la forma o el estilo narrativo. De otro lado, y esto resulta todavía más importante, leída desde una cierta mirada, la orientación estética que prima a lo largo del primer ciclo en las crónicas temáticamente ajenas al análisis y comentario político, no deja de portar sentidos políticos. Pero leer a Juan Croniqueur desde esta perspectiva, ir a su reencuentro y detenerse en determinadas señales desperdigadas entre sus dispares escritos exige, de entrada, evitar trasponer de manera forzada la política en la literatura —advertencia con la que sin duda coincidirían los directores de *Nuestra Época*—. A diferencia de las entregas del autoirónico “bolchevique” publicadas en *El Tiempo*, *Nuestra Época* y *La Razón*, la dimensión política que recorre los escritos de Juan Croniqueur no remite a vínculos expresos y directos con la historia de las organizaciones sociales limeñas de izquierda. La “política” más bien velada que recorre esta “prosa impresionista” se inscribe en el ámbito de experiencias que encuadran la mirada de un peculiar observador de la ciudad. Inmerso problemáticamente en una Lima que atravesaba por un ambivalente proceso de modernización, Juan Croniqueur capta y elabora por medio de la palabra visiones fundadas en el sustrato profundo y únicamente en apariencia intrascendente de la vida urbana. A través y no a pesar del esteticismo de este cronista talentoso y precoz, es posible reconocer, no solo actitudes elitistas y conservadoras (como varios comentaristas han intentado concluir aferrados a un sentido peyorativo del término *decadentismo*), sino también fugas imaginarias del mundo que expresan resistencias ante el curso dominante de la historia» (Campuzano Arteta, 2017, pp. 45-46).

<sup>203</sup> Una de las pocas menciones directas de Gramsci en la obra de Mariátegui se puede encontrar en el artículo titulado *La política socialista en Italia* y reza así: «Los comunistas, que reclutan a la mayoría de sus adherentes en la juventud proletaria, siguen la política de la Tercera Internacional. No figuran, por eso, en el bloque del Aventino, al cual han tratado de empujar a una actitud revolucionaria, invitándolo a funcionar y deliberar como parlamento del pueblo en oposición al parlamento fascista. Se destacan en el estado mayor comunista el ingeniero Bórdiga, el abogado Terracini, el profesor Graziadei, el escritor Gramsci» (Mariátegui, 2010, I, p. 263).

<sup>204</sup> Véase Estuardo Núñez (1978), sobre todo pp. 26-29.

silenciamiento de las voces críticas, como en la pertinaz ineficacia de las soluciones adoptadas: Mariátegui, antes de partir a Europa era, a lo sumo, un articulista crítico con una prosa sofisticada; a su regreso se convertiría en uno de los más insignes marxistas latinoamericanos del siglo XX.

Lo que en un principio se había presentado como una condena, terminaría convirtiéndose en los años más significativos y saludables de la vida de Mariátegui. Además de la ascendencia intelectual de los socialistas y comunistas italianos, Mariátegui tuvo ocasión de conocer personalmente a Benedetto Croce,<sup>205</sup> cuya influencia sería fundamental en su obra posterior. En estos años, consigue también sumergirse en un ambiente en el que las vanguardias artísticas y literarias se encuentran en su apogeo. Sin embargo, uno de los aspectos más relevantes de este período es la estrecha amistad, rodeada de admiración y estima, que entabla con Piero Gobetti. Vale la pena citar aquí la valoración de Estuardo Núñez sobre la importancia del período italiano en la vida de Mariátegui:

En Italia, Mariátegui ha descubierto su ser más profundo y el sentido de su destino de escritor, [...] Se ha decidido su misión de adelantado de la causa de los pobres y los explotados. Se ha perfilado su figura apostólica y su fe socialista. Allí se afirma su "alma matinal" y allí clausura definitivamente sus deliquios decadentistas y crepusculares. [...] Allí robustece su peruanismo y confirma la fe en el destino de América, depura el sistema y la suela, de su ideología social. Pocos viajeros de Italia (que lo fueron muchos, provenientes de todas las latitudes y en todos los siglos) habrán vivido con tanta intensidad como Mariátegui sus días de estada en la península. Entre diciembre de 1919 y junio de 1922, el viajero Mariátegui hizo tal acopio de experiencia y captó tan intenso caudal de impresiones que resulta significativo que su trayectoria posterior no pueda desprenderse en los pocos años que le quedaban de vida, de ese hálito de vitalidad y de inquietud recibido en tierra italiana (Núñez, 1978, pp. 20-21).

A su regreso en el Perú, el Amauta se encuentra en estado embrionario—en el decir de Aricó — con una «verdadera revolución intelectual y moral» (2018, p. 288) de la que formaría parte como actor destacadísimo. La nación sudamericana se hallaba en un momento de ebullición política, en el que el incipiente socialismo, las luchas estudiantiles que habían dado como resultado la Reforma Universitaria del año 1919, la pujante adquisición de autoconciencia política de los movimientos indígenas, parecían congregarse demandando la llegada de un organizador colectivo, de un verdadero intelectual orgánico que —empleando la imagen utilizada por Lenin en su *¿Qué hacer?* (1901-02/1974-78, V, p. 508)— se convirtiera en el albañil que colocara todas las piedras en su justo lugar. Y esa figura no fue otra que la de José Carlos Mariátegui. No ya un decadente remedo de letrado colonial, ni un pesimista profesional

---

<sup>205</sup> Robert Paris, en su artículo *El marxismo de Mariátegui* [1970], destaca la cercanía de Croce con el joven pensador peruano y la influencia posterior que la obra del italiano tendría sobre el autor de los *Siete ensayos*: «Los azares de su biografía, su matrimonio con Anna Chiappe, hacen que Mariátegui se haya introducido cerca del filósofo Benedetto Croce, amigo de sus padres políticos. Croce, considerado entonces por algunos como “el pensador más importante de Europa”, y que según Mariátegui disfrutaba de una reputación “enorme, mundial y merecida”, mostró inmediatamente a este joven peruano “desconocido, la más cordial estimación”. Deseoso de “ideas, de libros revolucionarios” y de todo cuanto simboliza a Europa, el joven intelectual peruano, por su parte, parece haber sido en el acto muy sensible al verbo del maestro napolitano, cuyo nombre se repite en lo sucesivo en casi todos los escritos e incluso, junto con los de De Sanctis y Gobetti, en un libro en apariencia tan alejado de Italia como es *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*» (Paris, 1980a, p. 119).

atareado en la ornamentación de nimiedades, sino un intelectual en el sentido definido por Gramsci, un auscultador capaz de captar el sentir expresado por las voluntades colectivas que estaban aflorando por los poros cada vez mayores del Estado oligárquico. En definitiva, un pensador que hiciera de su propia vida un campo de batalla o, por expresarlo con las palabras con las que el mismo Mariátegui se definiría: «un combatiente, un agonista» (2010, V, p. 244).

El nuevo intelectual latinoamericano encarnado en la figura de José Carlos Mariátegui es un ser situado que asume su circunstancia como el punto de partida ineludible de su pensamiento, dejando atrás los viejos anhelos y ensoñaciones de los intelectuales de *tipo vecchio* que en nuestro continente se pensaban (y sentían) a sí mismos como desterrados en su propio suelo natal. Mariátegui es peruano, andino y latinoamericano, con orgullo y responsabilidad histórica, lo que no significa en ningún caso que sea un mero autoctonista —al modo de un trasnochado eslavófilo trasplantado en suelo andino—, pues no habría llegado a ser quien fue sin el rico aprendizaje adquirido a través de la experiencia vital e intelectual europea. Mariátegui pudo ser peruano porque supo ser universal. Es gracias a esta nueva perspectiva, la de un situacionismo universalista, que Mariátegui logra trascender el dilema reduccionista entre localismo y cosmopolitismo. He ahí el valor y el sentido de la dedicatoria que encabezó la publicación de su libro *La escena contemporánea*:

Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe. Este libro no tiene más valor que el de ser un documento leal del espíritu y la sensibilidad de mi generación. Lo dedico, por esto, a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América indómita (Mariátegui, 2010, I, p. 84).

En este breve pasaje se deja entrever uno de los rasgos más novedosos del intelectual que Mariátegui pretende ser y, al mismo tiempo, el tipo de intelectual que comenzará a expandirse en la región gracias a su influencia sobre las nuevas generaciones: no sólo un analista riguroso, también un hombre comprometido con las masas trabajadoras a través de «una filiación y una fe». Desde nuestro punto de vista, con esta *filiación* y *fe* Mariátegui aspiraba a hacer confluír la potencia racional y crítica de Karl Marx con el impacto afectivo y espiritual de otro autor profundamente admirado por el Amauta: Miguel de Unamuno.<sup>206</sup> A pesar del aparente oxímoron, nos vemos tentados a afirmar que Mariátegui fue, al menos en este aspecto, un *marxista unamuniano*,<sup>207</sup> tal y como deja traslucir el siguiente pasaje:

---

<sup>206</sup> Para un análisis de este vínculo entre Mariátegui y Unamuno y, especialmente, de la relación entre marxismo y religión en la obra de Mariátegui, véase el influyente trabajo de Michael Löwy (2008).

<sup>207</sup> En un fragmento del artículo dedicado por Mariátegui al libro de Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, el Amauta intenta conciliar los senderos intelectuales y espirituales de Marx y los del pensador vasco: «Explicándonos su pensamiento sobre la historia, que de “otra parte es realidad, tanto o más que la naturaleza”, Unamuno recae en una interpretación equivocada del marxismo. “Las doctrinas personales de Karl Marx —escribe—, el judío saduceo que creía que las cosas hacen a los hombres, han producido cosas. Entre otras, la actual Revolución Rusa”. Lenin estaba mucho más cerca de la realidad

Unamuno concibe la vida como lucha, como combate, como agonía. Esta concepción de la vida, que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista, nos hará siempre amar al maestro de Salamanca. “Yo siento —escribe Unamuno— a la vez la política elevada a la altura de la religión, y a la religión elevada a la altura de la política”. Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquéllos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquéllos en quienes el marxismo es lucha, es agonía (2010, IV, p. 179).

Como veíamos anteriormente, en Gramsci la política, la filosofía y el sentido común no eran sino modalidades en las que las voluntades colectivas pugnaban por la hegemonía. Ningún pensamiento, por abstracto y contra-intuitivo que fuese, podía ser sustraído de su movimiento de retorno en aras de conquistar el sentido común de las clases populares. Sin este retorno, no hay desplazamiento y, por tanto, no podía tener lugar la «reforma intelectual y moral» de la que hablaba el sardo; sin esta vocación transformadora, la filosofía se convertía en un ejercicio teórico sin valor histórico. La política, por su parte, actuaba como articuladora de estas dos esferas tradicionalmente alejadas, pues, en definitiva, no era más que el escenario en el que se desarrollaba la lucha por conquistar y desplazar el sentido común y, con este, las expectativas que el pueblo depositaba en la organización estatal. En Mariátegui, por su parte, buena parte de las enseñanzas gramscianas sobre el papel de los intelectuales en la política eran refrendadas,<sup>208</sup> pero, además, en un espacio como el andino, en el que la separación entre lo político y lo religioso se encontraba más afincada en los análisis teóricos que en la realidad concreta, el autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* no podía más que agregar: «la política en mí es filosofía y religión» (Mariátegui, 2010, II, p. 238).

Con tono instigador afirmamos anteriormente que en Italia Juan Croniqueur se había transformado en José Carlos Mariátegui. Fue allí, en tierras italianas, donde el fundador del Partido Socialista peruano encontró su fe de «marxista convicto y confeso» —según sus propias palabras—, además de formar una familia mitad italiana y mitad peruana. Y dijimos también —pretendiendo abrir

---

histórica cuando, al observársele que se alejaba de la realidad, replicó: “¡Tanto peor para la realidad!” Este mismo concepto sobre Marx había aflorado ya en otros escritos del autor de *La Agonía del Cristianismo*. Pero con menos precisión. En este nuevo libro reaparece en dos pasajes. Por consiguiente, urge contestarlo y rebatirlo. La vehemencia política lleva aquí a Unamuno a una aserción arbitraria y excesiva. No; no es cierto que Karl Marx creyese que las cosas hacen a los hombres. Unamuno conoce mal el marxismo. La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu. ¿Y no es acaso Unamuno el más celoso en prevenirnos, a propósito del cristianismo, contra la inanidad y contra la falacia de la letra? [...] Yo estoy seguro de que si Unamuno medita más hondamente en Marx, descubrirá en el creador del materialismo histórico no un judío saduceo, materialista, sino, más bien, como un Dostoievski, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico. Y que quizá le dará razón a Vasconcelos, cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el doctor de Aquino» (Mariátegui, 2010, IV, pp. 177-179).

<sup>208</sup> Es llamativa la coincidencia entre la redefinición del papel del intelectual como organizador colectivo elaborada por Gramsci, junto con sus valoraciones acerca del americanismo y fordismo como nuevo horizonte epocal del capitalismo y la siguiente comparación establecida por Mariátegui entre las figuras de Ramiro de Maeztu y Henry Ford: «Ford [...] es mucho más importante y sustantivo que Maeztu para el capitalismo y, en consecuencia, también para el socialismo. No, ciertamente, porque Ford haya escrito dos libros (*Mi Vida y Mi Obra* y *El Judío Internacional*) que literariamente son sin duda inferiores a cualquiera de los libros de Maeztu, sino porque como capitán de industria representa en forma mucho más específica y considerable el genio del capitalismo. Mientras la acción de Ford puede inspirar los principios de muchos Maeztu, los principios del ilustre autor de *La Crisis del Humanismo* no puede inspirar la acción de ningún Ford» (Mariátegui, IV, p. 135).

un espacio para el debate— que Mariátegui fue un «marxista unamuniano». Ambas aseveraciones se entrelazan en la respuesta brindada por el propio Amauta en la *Encuesta* publicada por *Mundial* el 21 de julio de 1926, donde se puede leer:

Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno. (*Agonía*, como Unamuno, con tanta razón lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate). Hace algunos años yo habría escrito que no ambicionaba sino realizar mi personalidad. Ahora, prefiero decir que no ambiciono sino cumplir mi destino. En verdad, es decir la misma cosa. Lo que siempre me habría aterrado es traicionarme a mí mismo. Mi sinceridad es la única cosa a la que no he renunciado nunca. A todo lo demás he renunciado y renunciaré siempre sin arrepentirme. ¿Es por esto por lo que se dice que mis rumbos y aspiraciones han cambiado? (2010, V, pp. 311-312)

Alejándose de los *clichés* repetidos hasta el hartazgo acerca del intelectual crítico como un sujeto que se coloca a sí mismo en un espacio *más allá del bien y del mal*, libre de ataduras doctrinales, Mariátegui no sólo reivindica la necesidad de una filiación y una fe en el intelectual, sino también el valor del dogma como elemento capaz de garantizar la libertad creadora: «el intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio que haga de él un factor de la historia y del progreso» (2010, IV, pp. 113-114). Libertad creadora y dogma se conciben, pues, como elementos complementarios e imprescindibles en la labor del intelectual; el dogma sirve —dirá más adelante Mariátegui— como «un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces —con la ilusión de avanzar— el mismo recorrido [...] El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje» (Ibid., p. 114). He aquí el sentido que el dogma marxista tiene para Mariátegui, el de la brújula que enseña a orientarse en los distintos escenarios, no el mapa preciso de los treinta y tres cantos del infierno por los que hay que discurrir, previo paso por el purgatorio, hasta llegar al cielo comunista. Desde este horizonte debe leerse la máxima mariateguiana que reza que «el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx» (id.). Y, ¿no guarda esta máxima gran afinidad con aquella del joven Gramsci, cuando afirmaba en *Il nostro Marx* [1918], que «Marx es para nosotros el maestro de vida espiritual y moral, no un pastor con báculo» (2013, p. 45)?<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> En un bello pasaje de *La cola del diablo*, José Aricó descubre el hilo invisible que une vital e intelectualmente a estas dos grandes figuras del marxismo «heterodoxo» del siglo XX, José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci: «En *Cuestiones de método*, Gramsci dice: “Esta serie de observaciones vale en mayor medida cuando el autor es impetuoso, de carácter polémico y carente de espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente vinculadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiadado y consecuente” [*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*]. ¿A quién si no al propio Gramsci le cabe esta definición? Y sin embargo nosotros, americanos, ¿no evocamos de inmediato la figura de Mariátegui al leer este texto? Un mismo estilo que une la reflexión ideológica y política a una intensidad afectiva, un idéntico hombre que en su propia escritura, no interesa cuán complejo y variado sea el razonamiento, nos hace saber de múltiples maneras que quien escribe no es un hombre de letras, ni tampoco un científico, sino un hombre político en el más cabal sentido de la palabra. Pero si pudo decirse del estilo de Mariátegui que estaba dirigido a un público básicamente americano, ¿por qué no pensar que es también el estilo de Gramsci el que le permitió alcanzar tamaña recepción y constancia? Tanto en uno como en otro nos sigue

Muy a pesar del intento de algunos apristas destacados, como Carlos Cox (1980), que pretendieron reducirlo a «hombre del verbo», señalando que «no era el hombre de acción que necesitaban y ya tienen ahora las masas oprimidas del Perú» (p. 4), Mariátegui fue un verdadero intelectual en el sentido renovado otorgado por Gramsci al concepto. Un hombre del verbo, sin dudas, pero sobre todo un dirigente político de primer nivel; el primer gran organizador de las masas peruanas en todos aquellos frentes de batalla que estaban emergiendo en los años 20', desde la lucha sindical al impulso de las Universidades Populares González Prada, sin olvidar la batalla ideológica y cultural desplegada en las páginas de la revista *Amauta* y el periódico *Labor* y, por supuesto, la fundación del Partido Socialista Peruano. En definitiva, Mariátegui fue —valiéndonos de la imagen gramsciana aplicada a la figura de Benedetto Croce— el *Papa laico* que las masas campesinas, mineras y obreras peruanas necesitaban para luchar por la hegemonía y derrocar definitivamente a los herederos del régimen colonial. La temprana muerte de una figura de la estatura de Mariátegui marca también el colapso de un proyecto integrador y descolonizado que hoy, casi un siglo después de su desaparición física, el Perú sigue sin haber llevado a término.

## **8.2. Como evangelio y método de movimiento de masas: el marxismo más allá del determinismo economicista**

El agonismo intelectual de Mariátegui exigía orientar la mirada no hacia lo *humano* ni a aquella *humanidad* abstracta, efluvio de ensoñaciones de anacoretas, sino —por decirlo con Unamuno— al «hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere— el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano» (1967, p. 9). Este hombre —y esta mujer— son los interlocutores y los destinatarios del mensaje, el que escucha y el que narra los dramas cotidianos, la miseria, el hambre, la ausencia, el olvido. Y el mensaje es el marxismo como crítica de los fundamentos económicos de la sociedad capitalista que —como afirmara Engels— cayó «como un rayo en cielo sereno» (2009, p. 18) en el escenario intelectual de su tiempo y continúa hoy desgarrando la tranquilidad aparente del firmamento.<sup>210</sup> Mariátegui entendía que el socialismo brotaba de esta crítica pero que además «la continúa, la confirma, la corrige» (2010, IV, p. 46) en la lucha por transformar «el orden social de

---

deslumbrando el carácter inacabado, abierto, problematizador de su escritura. Descubrimos en ella una pluralidad de sentidos que nos obliga a desandar el camino, a retornar a razonamientos que con cada nueva lectura, provocadas siempre por la irrupción violenta de una realidad mutante, aparecen siempre con una tonalidad distinta» (Aricó, 2005, pp. 29-30).

<sup>210</sup> La afirmación de Engels resignifica la irónica referencia de Marx a la interpretación de Víctor Hugo de la revolución de 1848: «Víctor Hugo se limita a una amarga e ingeniosa invectiva contra el editor responsable del golpe de Estado. En cuanto el acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese de un cielo sereno» (Marx, 1852/2003a, p. 5).

capitalista en colectivista» (id.). La crítica marxista se presentaba ante sus ojos como la ineluctable necesidad de luchar por el socialismo y, por tanto, —dirá Mariátegui— vana sería «toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas» (id.).

El marxismo obrando en la historia como «evangelio» y «método de un movimiento de masas» es lo que, en última instancia, otorga a la teoría su verdadero significado revolucionario.<sup>211</sup> Esta sentencia mariateguiana no debiera ser interpretada en el sentido de una reducción del marxismo a un catálogo de salmos recitados por masas analfabetas y deseosas de dioses nuevos; mas tampoco se corresponde con la imagen contrapuesta, aquella que confunde el deseo con la realidad y coloca como postulado a unas gentes eruditas siempre prestas a participar en una permanente revolución. El marxismo para Mariátegui exige un doble movimiento: por un lado, es acercamiento y escucha, padecimiento compartido, participación en las festividades, propulsor de esperanzas y utopías que se enredan en los quehaceres de los hombres y mujeres de carne y hueso. En este primer sentido, el marxismo es un modo de acompañamiento de las mociones populares. Pero al mismo tiempo, el marxismo como evangelio —tal vez no fuera simple descuido el que Engels recordase que a *El capital* se lo conocía en el continente como «la Biblia de la clase obrera» (2009, p. 30) —y método de un movimiento, no sólo acompaña sino que además procura desplazar la voluntad colectiva, dotarla de formas organizativas, cohesionarla en torno a principios comunes, orientarla en sus fines. En este segundo sentido, el marxismo es también una pedagogía.<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> El paralelo con la noción del «valor histórico» de cada filosofía en Gramsci es más que notable y tal vez haya que rastrear su fuente común en la ascendencia que tuvo Sorel sobre ambos pensadores. Si bien la cuestión del valor histórico de una filosofía no está tematizada con la profundidad que encontramos en las notas del pensador sardo, en las *Réflexions sur la violence* de Sorel puede leerse el siguiente pasaje que, a nuestro entender, contiene el embrión de los ulteriores desarrollos: «Para apreciar una doctrina, por lo común, no basta estudiarla de una manera abstracta ni en personajes aislados. Es menester investigar de qué manera se ha manifestado en los grupos históricos» (Sorel, 1978, p. 20).

<sup>212</sup> La necesidad de este doble movimiento puede ser afirmada como una nota característica de los movimientos subalternos allí donde el sector campesino constituye la aplastante mayoría social. Así, por ejemplo, en un sentido no muy alejado al que defiende Mariátegui, Chakrabarty —siguiendo a Homi Bhabha— resalta la tensión entre el elemento «pedagógico» y el «performativo» en el movimiento nacionalista indio: «La historia y la naturaleza de la modernidad política en un país que ha sido una colonia como la India genera así una tensión entre los dos aspectos presentes en los subalternos o campesinos en tanto que ciudadanos. Uno es el campesino que ha de ser educado para convertirse en ciudadano y que pertenece, por lo tanto, al tiempo del historicismo; el otro es el campesino que, pese a carecer de educación formal, es ya un ciudadano. Esta tensión es afín a la que se establece entre los dos aspectos del nacionalismo que Homi Bhabha ha identificado provechosamente como el pedagógico y el performativo. La historiografía del nacionalismo, en el modo pedagógico, describe como anacrónico el mundo del campesino, con su acento en el parentesco, los dioses y lo usualmente denominado “sobrenatural”. Pero la “nación” y lo político también encuentran una representación performativa en los rasgos carnavalescos de la democracia: en las rebeliones, las manifestaciones, los eventos deportivos y el voto adulto universal. La cuestión es: ¿cómo concebimos lo político en estos momentos en los que el campesino o el subalterno emerge en la esfera moderna de la política por derecho propio, como miembro del movimiento nacionalista contra la dominación británica, o como miembro del cuerpo político con todas las de la ley, sin haber tenido que realizar ningún tipo de tarea «preparatoria» que lo cualifique como “ciudadano burgués”?» (Chakrabarty, 2008, p. 38)

La pregunta que naturalmente surge a partir de esta caracterización es, ¿a qué corriente o concepción del marxismo se oponen los postulados de Mariátegui? Sin lugar a duda, al determinismo economicista. Como Lenin defendiera enérgicamente en el *¿Qué hacer?* [1902], sólo hay región propia de la política si puede recortarse un ámbito que no es un mero reflejo de lo económico y, concomitantemente, si las luchas no se limitan a la estrategia trade-unionista, al corporativismo gremial o sindical, sino que se expanden con la vocación de alcanzar al resto de los sectores que componen la clase trabajadora a lo largo y ancho de un territorio. En un artículo titulado *El determinismo marxista*, Mariátegui se serviría de este Lenin para abonar su propia lucha contra el determinismo: «A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su *La Agonía del Cristianismo*; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: “¡Tanto peor para la realidad!”» (2010, IV, p. 66). Es precisamente en este punto donde echa sus raíces el marxismo de Mariátegui: «El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir, donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido» (id.).

En el citado *¿Qué hacer?*, Lenin acusaba a los economicistas y a los terroristas de compartir una raíz común: «el culto a la espontaneidad» (1901-02/1974-78, V, p. 425); Mariátegui, por su parte, al valorar los hechos de la Revolución Rusa, emparentará a los reformistas que resistieron a la revolución «con razones del más rudimentario determinismo económico» (id.) con los de la burguesía conservadora. La raíz común aquí no estaría vinculada con aquel culto a la espontaneidad de las masas, sino más bien con la reverencia pía ante las leyes económico-naturales de la historia: «A la mayoría de sus críticos, la Revolución Rusa aparece, [...], como una tentativa racionalista, romántica, antihistórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprobaban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia» (ibid., pp. 66-67).

Aquí, nuevamente, el camino emprendido por el pensador peruano se encuentra con el de Antonio Gramsci, dejando al descubierto los hilos de un ambiente colectivo de reflexión, el italiano, marcado por una recepción historicista y anti-positivista del marxismo. En un texto de julio de 1918 titulado *Utopía*, Gramsci defendía:

Lo que determina directamente la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de esta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo. [...] Los acontecimientos no dependen del arbitrio de un individuo, ni tampoco del de un grupo, aunque sea numeroso: dependen de las voluntades de muchos, las cuales se manifiestan por el hecho de hacer o no hacer ciertas cosas y por las actitudes espirituales correspondientes, y dependen de la consciencia que tenga una minoría de esa voluntad, y de la capacidad de orientarlas más o menos hacia una finalidad común, tras haberlas encuadrado en los poderes del Estado (Gramsci, 2013, p. 49).

Con un acento diferente, pero que apuntaba en la misma dirección, el Amauta defendería:

Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases. (Mariátegui, 2010, IV, p. 67)

Frente al determinismo y al tacticismo extremo, Mariátegui se coloca del lado de un voluntarismo «de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista» (Ibid., p. 68). Pero tal voluntarismo requería, y esta es precisamente la tarea del intelectual de *tipo nuovo*, trazar un horizonte que, sin dejar de ser realista, pudiera convertirse en una finalidad superior para las masas y, en consecuencia, mostrarse capaz de quebrar los automatismos rutinarios de las gentes que constituyen en última instancia la materia prima de todo determinismo. Este es —a nuestro entender— el punto en el que se disuelve el oxímoron entre utopía y marxismo: la utopía se carga de materia, de hombres y mujeres de carne y hueso, y el marxismo abre un nuevo horizonte, una nueva fe, un fin humano superior,<sup>213</sup> tal y como defiende Gramsci: «si el objetivo humano no es ya el puro vivir, sino un vivir cualificado, se realizan esfuerzos mayores y, según la difusión de ese objetivo humano superior, se consigue transformar el ambiente, se instauran jerarquías nuevas, distintas de las existentes para regular las relaciones entre los individuos y el Estado, tendentes a ponerse permanentemente en el lugar de esas para realizar ampliamente el fin humano superior» (Ibid., p. 50).

El lugar de la política en Mariátegui hay que buscarlo en el hueco abismal que se abre entre las leyes económicas del modo de producción y reproducción capitalista, por un lado, y ese sentir común del habitar cotidiano, sostenido en la voluntad de sustraerse a las dinámicas expropiantes del capital. Ese hueco, abierto por un mecanismo análogo al que emplea la pica que abre el estrecho sendero del minero, es la adquisición de una conciencia de la misión histórica del proletariado —en sentido amplio—, su disciplinamiento y organización. No hay *derrumbe* en Mariátegui: el capitalismo no caerá por el peso de su propio goce porque —parafraseando a Kundera— su ser es la levedad, la flexibilidad, la adaptación, en definitiva, la subsunción de lo vivo a la dinámica necrosante de la valorización del valor.

---

<sup>213</sup> En un sentido no muy distinto al expresado aquí, aunque en un contexto radicalmente otro, el pensador italiano Antonio Negri acuñaría el concepto de *desutopía*, al que vincula con el «poder constituyente» como potencia de constitución de lo social: «El poder constituyente se define emergiendo del vórtice del vacío, del abismo de la ausencia de determinaciones, como una necesidad totalmente abierta. De ahí que la potencia constitutiva nunca llega a su conclusión en el poder, y que la multitud no tienda a tornarse en totalidad, sino en conjunto de singularidades, multiplicidad abierta. El poder constituyente es esa fuerza que se proyecta, a partir de la ausencia de finalidades, como tensión omnipotente y cada vez más expansiva. Ausencia de presupuestos y plenitud de la potencia: he aquí un concepto perfectamente positivo de libertad. Ahora bien, la omnipotencia y la expansividad caracterizan también a la democracia, toda vez que caracterizan al poder constituyente. La democracia es un procedimiento absoluto de la libertad y a la vez un gobierno absoluto. Así, pues, mantener abierto lo que el pensamiento jurídico querría cerrar, profundizar la crisis de su léxico científico, no solo nos entrega el concepto de poder constituyente, sino que nos lo entrega como matriz del pensamiento y de la práctica democrática. La ausencia, el vacío, el deseo son el motor de la dinámica político-democrática en cuanto tal. Una *desutopía* – esto es, el sentido de una desbordante actividad constitutiva, intensa como la utopía, pero sin ilusión, llena, por el contrario, de materialidad» (Negri, 2015, p. 44).

Es por esto que la premisa político-intelectual —afirma Mariátegui— «no es menos indispensable que la premisa económica», pues «no basta la decadencia o agotamiento del capitalismo. El socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión» (Ibid., p. 83).

Si el socialismo no es la consecuencia automática de una bancarrota, sino el resultado de una laboriosa y profunda reconstrucción, lo que naturalmente tampoco puede existir en el pensamiento del autor de *Defensa del marxismo* es una teleología unlineal que vertebre la historia, ni unas transiciones unívocamente delimitadas entre las distintas etapas o momentos históricos. En uno de los pasajes más explícitos de su obra —probablemente debido al hecho de que es una respuesta a un cuestionario elaborado por el Seminario de Cultura Peruana— a Mariátegui se lo cuestionaba por lo siguiente: «cumplida, históricamente, la etapa económica liberal, ¿no adviene fatalmente el socialismo?» Y este respondía: «el advenimiento político del socialismo no presupone el cumplimiento perfecto y exacto de la etapa económica liberal, según un itinerario universal [...] es muy posible que el destino del socialismo en el Perú sea en parte el de realizar, según el ritmo histórico a que se acompase, ciertas tareas teóricamente capitalistas» (2010, V, p. 305).

En este pasaje, Mariátegui se anticipa a algunos de los desarrollos fundamentales de la teoría de la dependencia que dominó la ciencia social marxista en las décadas del 60' y 70, al menos en lo que a América Latina se refiere. La pregunta que articula estos dos momentos de la reflexión desde la óptica latinoamericanista —como lo hace notar Michael Löwy— es la siguiente: «¿Puede América Latina liberarse de la dominación imperialista y conocer un desarrollo capitalista autónomo, independiente, como las naciones europeas (Italia, Alemania) que se unificaron y se emanciparon de la dominación extranjera en el siglo XIX?» (Löwy, 2007, p. 13). La respuesta, tanto para Mariátegui como para los impulsores de la teoría de la dependencia es negativa. Para el Amauta, la raíz del problema no es ni siquiera actual, sino que se remonta al período colonial y continúa en el período republicano por la incapacidad de las élites criollas para dar un golpe de timón que hubiera podido conducir al Perú —aunque este diagnóstico es extensible al resto de naciones andinas— a un desarrollo de tipo capitalista, en el plano económico, y a la cimentación de una república liberal-burguesa, en el plano político. En el segundo ensayo de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, titulado *El problema de la tierra*, Mariátegui se referirá a esta problemática en los siguientes términos:

España nos trajo el Medioevo: inquisición, feudalidad, etc. Nos trajo luego, la Contrarreforma: espíritu reaccionario, método jesuítico, casuismo escolástico. De la mayor parte de estas cosas nos hemos ido liberando, penosamente, mediante la asimilación de la cultura occidental, obtenida a veces a través de la propia España. Pero de su cimiento económico, arraigado en los intereses de una clase cuya hegemonía no canceló la revolución de la independencia, no nos hemos liberado todavía. Los raigones de la feudalidad están intactos. Su subsistencia es responsable, por ejemplo,

del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista. El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario —que la República no ha podido hasta ahora resolver—, domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales (2010, II, p. 78).

Nos encontramos, pues, ante una clase burguesa incompleta, mutilada por un conato anacrónico que la ligaba a valores y aspiraciones señoriales del pasado y que, por tanto, se hallaba inhabilitada para alcanzar la mayoría de edad que la emancipara de los resabios coloniales. Una burguesía así descrita era claramente incapaz de transformar la estructura económico-política del Perú.

El tiempo de sus experimentos había pasado y sus resultados eran, en el mejor de los casos, ambivalentes proclamas pedagógicas y estériles programas filantrópicos. Ante esta fragilidad palpable de una burguesía local anclada en su tradición xenofílica, por un lado, y su *no correspondencia* con su propio pueblo,<sup>214</sup> las opciones de que esta clase propiciara una ruptura con el imperialismo y liderara un proceso de autodeterminación nacional, aunque fuera de tipo liberal, no pasaban de ingenua utopía. Sólo el socialismo —entendía Mariátegui— se encontraba en condiciones de incorporar a ese pueblo de campesinos, mineros y obreros, de indios, mestizos y blancos pobres en un proyecto nacional peruano que, en su camino de ascensión hacia el socialismo, habría de ejecutar ciertas tareas teóricamente capitalistas.

Llegados a este punto, tal vez sea importante insistir sobre un aspecto: el marxismo no es una filosofía de la historia. Mariátegui no fue un teólogo ni un profeta; Gramsci tampoco lo fue... ni siquiera el tantas veces distorsionado Marx, como él mismo se encarga de advertir en su carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski*:

A todo trance quiere [“mi crítico”, se refiere a Mijailovski] convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio) (Marx, 1884/2015a, p. 207)

A pesar de las explícitas advertencias del propio Marx, la tendencia creciente al interior del marxismo quedó marcada por un etapismo que tendió a privilegiar la variable científicista del materialismo histórico en detrimento de aquella que colocaba a la lucha de clases como el factor determinante de la historia. En este escenario, atravesado a finales de la década del 20' por las

---

<sup>214</sup> Nos servimos aquí de la idea de «correspondencia» [*Entsprechen*] desarrollada por Heidegger en *De camino al habla* [*Unterwegs zur sprache*] y que la identifica con un «desprender [*Ent-nehmen*] que escucha, al mismo tiempo un responder con reconocimiento» (Heidegger, 1997, p. 29).

interpretaciones históricas y las pautas estratégicas del Komintern, se entiende que los críticos de Mariátegui encontrarán en sus planteamientos excesos voluntaristas y opiniones que le merecieron el calificativo de «heterodoxas». En nuestra opinión, frente a un determinismo economicista que condenaba a las naciones periféricas a una tediosa espera, la propuesta mariateguiana tiene el mérito de sostener una consigna revolucionaria no putschista en un país signado por el retraso económico, político y cultural, y en el que el proletariado era apenas una clase marginal y claramente influenciada por la ideología y la estrategia anarco-sindicalista. Entendemos que, en este complejo contexto, la «heterodoxia» no fue más que el antídoto que encontró Mariátegui para restaurar la idea de una teoría que pudiera al fin servir eficazmente como un arma revolucionaria.

\*\*\*

Rastreando las fuentes del itinerario «heterodoxo» mariateguiano —además de la ya mencionada influencia de Miguel de Unamuno, al que habría que colocar separado de los otros, puesto que sus preocupaciones y su orientación intelectual lo alejan por completo del canon marxista—, encontramos a tres grandes figuras: Benedetto Croce, Piero Gobetti y Georges Sorel.<sup>215</sup> Como señalamos anteriormente, Mariátegui tuvo ocasión de entablar una relación personal con Croce a raíz de su matrimonio con la italiana Anna Chiappe, cuyos padres eran amigos del napolitano (Paris, 1980a, p. 119). En qué medida este contacto personal se tradujo en un «crocianismo» en Mariátegui es materia largamente discutida entre los estudiosos de la obra del pensador peruano. En nuestra opinión, tiene

---

<sup>215</sup> Robert Paris, en su ineludible trabajo *El marxismo de Mariátegui* se dedica a rastrear con precisión las fuentes directas e indirectas de Mariátegui. Entre estas fuentes indirectas, que aparecen numerosas veces citadas por el pensador peruano, pero cuyo conocimiento parece no provenir de una lectura propia, quisiéramos destacar las de Labriola y Gentile. De la influencia de Antonio Labriola en el pensamiento de Mariátegui, Robert Paris afirma: «Poco después de la primera guerra mundial, precisamente en la época en que Mariátegui se hallaba en Italia, Labriola comienza a ser de nuevo descubierto y extraído del “granero” (la *soffitta*) donde los reformistas lo habían arrinconado al mismo tiempo que a Marx ¿Se enteró Mariátegui de este “regreso” al padre del marxismo italiano? En todo caso, sólo mucho más tarde —de hecho en 1928— surge el nombre de Labriola en su obra y, por lo que parece, en modo alguno a consecuencia de una lectura o de una influencia cualquiera de la obra del pensador marxista, sino como uno de esos temas o de esos mensajes que le fueron transmitidos por Croce, más especialmente mediante la lectura de *Materialismo storico ed economia marxistica*. [...] Si es cierto que Labriola aparece mencionado otra vez en *Defensa del marxismo*, manifiestamente lo es sin referencia alguna a su obra y sólo como un elemento de cultura». Acerca de la influencia de Giovanni Gentile, Paris defenderá que: «No es indispensable que supongamos haya existido una relación directa con *La Filosofia di Marx*. La influencia de un antiguo gentiliano como Gobetti [...] basta, en efecto, para explicar la presencia subrepticia en Mariátegui de ciertos elementos de la temática de Gentile. [...] Ciertamente resulta difícil imaginarse a Mariátegui descifrando en la influencia recibida de Gobetti la presencia oculta del actualismo. Difícil asimismo, si no imposible, considerar que estuviese verdaderamente en condiciones de poder distinguir entre el aparato conceptual de Croce y el de Gentile, él, que no duda en encontrar en *Materialismo storico...*, cit., una interpretación “autorizada” del marxismo. Y, sobre todo, aunque estos impedimentos no existieran, no es fácil imaginar a un socialista de los años 1920, contemporáneo del fascismo, apelar a Gentile incluso como “marxólogo”. Gentile, citado a menudo por Mariátegui, no aparece en realidad sino como la encarnación, por oposición a Croce, de una interpretación viciada, aberrante, del liberalismo; una especie de ilustración del “mal uso” del liberalismo, lo que, dicho sea de paso, evidencia de manera bastante elocuente que Mariátegui apenas logra —suponiendo que haya examinado el problema— distinguir entre el liberalismo (historicista) crociano y el liberalismo (actualista) gentiliano, en suma, entre las dos filosofías» (Paris, 1980a, pp. 120-124).

razón Robert Paris cuando habla de un «crocianismo latente» en Mariátegui que no dejaba de ser común a toda una generación de pensadores italianos:

Parece como si Croce resultara para él, más que un creador de ideas, el portador de determinados temas, incluso de ciertos métodos de razonamiento respecto a problemas concretos. Si existe en Mariátegui, al menos durante un largo período, un “crocianismo” latente “crocianismo” que, por otra parte, se encuentra en casi todos los pensadores italianos de su generación, de Gobetti a Gramsci—, al igual que en estos últimos ese “crocianismo” es asumido, más que en su carácter positivo, en sus consecuencias y en sus resultados prácticos, en la tentación de pensar y de reducir los problemas a cierto nivel, y en particular de referirse perpetuamente como si fuese un postulado, con frecuencia inconsciente, a la identidad historia-filosofía (id.).

Podríamos decir que la influencia indiscutible de Croce en el pensamiento de Mariátegui se halla siempre «mediatizada» —dirá más adelante Paris— «ora a través de los pensadores que como Gobetti pertenecen a la corriente crociana, ora merced a ciertos temas sobre los cuales el propio Croce se hace el mediador» (Ibid., p. 120). La interpretación del materialismo histórico desarrollada por Croce en *Materialismo storico ed economia marxistica* permea el ambiente cultural en el que los jóvenes nucleados en torno a *L'Ordine Nuovo* y el Partido Comunista Italiano (PCI) están desarrollando su labor política, ambiente en el que, como hemos visto, termina de tomar forma el marxismo de Mariátegui.<sup>216</sup>

Con Piero Gobetti, Mariátegui mantiene la relación más vívida y, probablemente, la más estimulante y decisiva para su obra futura. Como señala Aricó, el peruano «más que su discípulo fue su interlocutor, y a través de él y con su ayuda emprendió su labor de “crítica socialista de los problemas y la historia del Perú”» (1980, p. 20). En algún sentido puede decirse —como defiende Estuardo Núñez— que entre Piero Gobetti y José Carlos Mariátegui se produjo una «identificación de destino, de ideología

---

<sup>216</sup> Aricó ha remarcado la notable influencia del idealismo historicista italiano en la formación de la concepción marxista de Mariátegui en los siguientes términos: «Si Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente antieconomicista y antidogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebible y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación la tradición idealista italiana en su etapa de disolución provocada por la quiebra del estado liberal y el surgimiento de corrientes crocianas de izquierda y marxistas revolucionarias. Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, característica del marxismo de la II internacional. El destino deparó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, debemos reconocerlo, de llegar a Marx a través de la experiencia cultural, ideológica y política de constitución de un movimiento marxista obligado a ajustar cuentas por una parte con la crisis de la sociedad y de la cultura liberales, y con la crisis de la política y de la cultura del socialismo formado en la envoltura ideológica de la II Internacional, por la otra [...] Por razones históricas y culturales en la Italia de las primeras décadas del siglo no existían otras armas que las del idealismo historicista para combatir el marxismo cristalizado y subalterno emergente de la crisis de la II Internacional y de la impotencia práctica del movimiento socialista y obrero. En este neomarxismo de inspiración idealista, fuertemente influido por Croce y Gentile y más en particular por el bergsonismo soreliano, renuente a utilizar el marxismo como un cuerpo de doctrina, como una ciencia naturalista y positivista que excluye de hecho la voluntad humana, y a quien le corresponde el mérito histórico de haber comprendido claramente la extraordinaria novedad de la revolución de octubre, en este verdadero movimiento de renovación intelectual y moral de la cultura italiana y europea es donde Mariátegui abreva la inagotable sed de conocimientos que lo consume. Si como bien dice fue en Italia donde desposó una mujer y conoció el marxismo, el Marx que penetró en su mente fue en gran medida ese Marx subvertido por el idealismo crociano que, como afirma Togliatti, había significado para el grupo ordinovista “la liberación definitiva de toda incrustación positivista y mecanicista, de cualquier origen y de cualquier marca, y por lo tanto la conquista de una gran confianza en el desarrollo de la conciencia y voluntad de los hombres y de nosotros mismos, como parte de un gran movimiento histórico renovador de clase”» (Aricó, 1980, pp. 14-16).

y de actitud» (1978, p. 25).<sup>217</sup> La muerte prematura de ambos (Gobetti muere a los 25 años y Mariátegui a los 35), pero también sus caminos confluyentes en el intento por revalorizar políticamente los problemas de las masas trabajadoras, el recurso al periodismo como herramienta para vincular al intelectual con lo popular, la fragmentariedad de sus textos y la promesa de una gran obra de análisis social y económico de sus respectivas naciones que la muerte temprana arrebató a sus lectores, fueron sólo algunos de los rasgos que nos permiten emparentar a ambos pensadores. En suma, la influencia de Gobetti sobre Mariátegui fue tan significativa que su alcance se dejaría sentir —si aceptamos la afirmación de Estuardo Núñez— incluso en su obra más importante, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*<sup>218</sup>:

Podría establecerse que la idea original de escribir los artículos de la sección “Peruanicemos el Perú” en la revista Mundial de Lima, y que después ya estructurados, constituyen los capítulos del libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* partió de la lectura detenida de los libros de Gobetti, estructurados de semejante manera y aparecidos poco tiempo después de la muerte de su autor y minuciosamente leídos y comentados y citados por Mariátegui (Ibid., p. 26).

Por el sendero de Croce y Gobetti, la vida y el pensamiento de Mariátegui y Gramsci discurrieron en paralelo, tocándose episódicamente en el Congreso de Livorno de 1921 y en las probables lecturas del pensador peruano de los artículos de *L'Ordine Nuovo*. Sin haberse conocido personalmente y sin haberse leído el uno al otro, el sardo y el moqueguano supieron empaparse de un sentido de lucha en un ambiente enriquecido por un marxismo anti-positivista y con marcados rasgos voluntaristas. En Gramsci, el recurso a la sentencia de Romain Rolland, tantas veces aparecida en los *Quaderni del carcere* —y que ya apareciera en el *Discorso agli anarchici (L'Ordine Nuovo, 3-4-1920)*—: «pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad». En Mariátegui, la referencia a Vasconcelos: «pesimismo de la realidad, optimismo del ideal» (2010, III, p. 57). Ambas sentencias parecen señalar el camino a recorrer por un marxismo que avanzara guiado por una perspectiva antieconomicista y por un sentimiento heroico.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Sobre este paralelismo entre Mariátegui y Gobetti vale la pena mencionar el Prólogo del excelente trabajo de Álvaro Campuzano Arteta (2017, pp. 22-29).

<sup>218</sup> También Antonio Melis en su artículo *Mariátegui, el primer marxista de América*, ha destacado el vínculo entre las investigaciones históricas llevadas a cabo por Piero Gobetti en torno al período del *Risorgimento* italiano y el estudio del período colonial realizado por Mariátegui: «En la investigación de Gobetti acerca del papel desempeñado por el pauperismo, la beneficencia, el servilismo y el antiliberalismo de la plebe italiana, Mariátegui ve una hipótesis de trabajo aplicable al estudio de la historia social de España y de sus colonias. Al propio tiempo, el ensayista peruano individualiza el núcleo central de la crítica de Gobetti al Resurgimiento italiano en la denuncia del persistente dualismo del estado unitario, en el cual el contraste entre la Italia moderna de los obreros de la FIAT y de *L'Ordine Nuovo* y la Italia provincial, íntimamente güelfa y papista renueva el diafragma entre las élites septentrionales y los sectores pequeñoburgueses del Sur durante el período del Resurgimiento. Tal vez, y aunque este tema merecería un estudio específico y minucioso, no sería osado incluso ver en el enfoque particular de Mariátegui con respecto al análisis del proceso de independencia de las colonias latinoamericanas el eco de la reflexión de Gobetti sobre los límites del Resurgimiento italiano» (Melis, 1980, p. 210).

<sup>219</sup> Alberto Flores Galindo, en su libro *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, señala que otro de los factores que alejan a Mariátegui del economicismo ortodoxo es su entusiasmo por el Psicoanálisis freudiano y sus vertebraciones con

La reivindicación de una «moralidad socialista» es una de las piezas angulares de este marxismo antieconomicista en Mariátegui. Sirviéndose de un célebre pasaje de *Materialismo storico ed economia marxistica* de Croce, el Amauta rechazaba enérgicamente la opinión de aquellos detractores de Marx que acusaron a su doctrina de antieticidad. La revalorización crociana de la figura de Maquiavelo y su original asimilación de Marx a un «Maquiavelo del proletariado», abonaron la vía predominantemente política de recepción del marxismo seguida por el propio Mariátegui. La escasa relevancia de las cuestiones éticas en el corpus marxiano no constituye suficiente argumento como para corroborar la presunta antieticidad del movimiento socialista. Sin embargo, rescatar la dimensión moral, reclamar una ética socialista, está lejos de agotar la problemática: ¿qué moralidad puede reivindicarse desde el materialismo histórico?, ¿en qué se diferenciaría esta moral de las consignas liberales o las pulsiones filantrópicas de los utopistas? A esta demarcación fundamental parece apuntar Mariátegui en su diatriba contra Henri de Man y su defensa de un socialismo ético:

Todos los que, como Henri de Man, predicán y anuncian un socialismo ético, basado en principios humanitarios, en vez de contribuir de algún modo a la elevación moral del proletariado, trabajan inconscientes, paradójicamente, contra su afirmación como una fuerza creadora y heroica, vale decir contra su rol civilizador. Por la vía del socialismo “moral”, y de sus pláticas antimaterialistas, no se consigue sino recaer en el más estéril y lacrimoso romanticismo humanitario, en la más decadente apologética del “paria”, en el más sentimental e inepto plagio de la frase evangélica de los “pobres de espíritu”. Y esto equivale a retrotraer al socialismo a su estación romántica, utopista, en que sus reivindicaciones se alimentaban, en gran parte, del sentimiento y la divagación de esa aristocracia que, después de haberse entretenido idílica y dieciochescamente en disfrazarse de pastores y zagalas y en convertirse a la enciclopedia y el liberalismo, soñaba con acaudillar bizarra y caballarescamente una revolución de descamisados y de ilotas (2010, IV, p. 69).

Frente a la alternativa enarbolada por de Man, Mariátegui defenderá la necesidad de trabajar en la elaboración de una «moral de productores» que, lejos de poder ser equiparada a este socialismo ético de corte humanista-liberal, debía ser pensada como un producto inseparable de la lucha de clases: «El proletariado no ingresa en la historia políticamente sino como clase social; en el instante en que descubre su misión de edificar, con los elementos allegados por el esfuerzo humano, moral o amoral, justo o injusto, un orden social superior», y agregaba a continuación que el proletariado adquiere esta capacidad «situándose sólidamente en el terreno de la economía, de la producción. Su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opere en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa» (Ibid., p. 71). Por tanto, la moralidad socialista propugnada por

---

el movimiento surrealista: «La relación con el Psicoanálisis —afirma Flores Galindo— debe comprenderse desde el entusiasmo que Mariátegui sintió por el surrealismo: el método de Freud, al quebrar las represiones y las barreras del inconsciente, permitía fluir y descubrir una intensa vida interior, lo que llevado a la literatura significaba una opción por la imaginación y la creatividad, por la espontaneidad en la escritura. Surrealismo y Psicoanálisis formaron parte del lado cosmopolita de Mariátegui y además lo preservaron de cualquier tentación economicista. Ambas aficiones no se entenderían si olvidamos esa importancia que siempre asignaba a la cultura y a la poesía. La literatura era un medio de conocimiento tan importante como la economía y la sociología» (Flores Galindo, 1980, p. 101).

Mariátegui se apartaba, al mismo tiempo, de la afirmación mecanicista característica de un positivismo vulgar y del cándido movimiento antagónico entregado en exceso a las bienaventuranzas de la instrucción educativa. La moralidad socialista reclamaba la tensión constante entre el terreno de la producción y la energía y el valor heroico que debía exigírsele al proletariado en la empresa consistente en construir un orden superior.

La apuesta mariateguiana por una «moral de productores» tiene su fuente notoria y confesa en Georges Sorel. Así, en un pasaje de *La filosofía moderna y el marxismo*, rendirá el tributo correspondiente a uno de sus referentes fundamentales a la hora de interpretar el legado marxista<sup>220</sup>:

La función ética del socialismo [...] debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituirían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista. [...] Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la concebía Kautsky, no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada (2010, IV, pp. 59-60).

Para el pensador peruano el socialismo no se agotaba en una reversión de los efectos perniciosos del capitalismo y en la conexas reapropiación social de los medios de producción; era preciso, además, desandar el camino de expolio moral y la monopolización de los valores perpetrada por la hegemonía cultural burguesa; era imprescindible, en definitiva, dar lugar a un «renacimiento de valores espirituales y morales, oprimidos por la organización y los métodos capitalistas» (2010, I, p. 185), como defendiera Mariátegui en su texto dedicado a la figura de Trotsky en *Hechos e ideas de la Revolución rusa*. El horizonte socialista sólo podría abrirse si conseguía disolver los automatismos morales nacidos con la consolidación del modo de civilización burguesa, soporte imprescindible de la dinámica de valorización del capital: «si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materiales, la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos» (id.). Eticidad materialista, moralidad de productores, cuyo fin último no puede ser buscado sino allí donde se persigue una racionalización y humanización de las costumbres.<sup>221</sup> Dicha moralidad de productores,

---

<sup>220</sup> La cercanía en el tratamiento del tópico de la moral de los productores entre Mariátegui y Sorel no sólo es indiscutible, sino que, en ocasiones, los textos del peruano se limitan a parafrasear los argumentos del francés, tal y como puede deducirse de un somero cotejo del párrafo citado y el siguiente fragmento de *Réflexions sur la violence*: «Considero que hay algo de justo en la hipótesis de Kautsky: éste ha tenido la intuición de que el motor del movimiento revolucionario tendría que ser también el motor de la moral de los productores. Esto está plenamente de acuerdo con los principios marxistas, pero es conveniente que se aplique esta idea de muy otra manera que la del autor alemán. No es preciso creer que la acción del sindicato sobre el trabajo sea directa, como él supone; la influencia debe ser el resultado de mediaciones» (Sorel, 1978, pp. 253-254).

<sup>221</sup> Sorel planteaba el problema de las condiciones de renovación de la moral moderna («cuando se inicia cualquier estudio sobre la moral moderna, hay que formularse esta pregunta: ¿bajo qué condiciones es posible una renovación?», 1978, p. 237) y afirmaba que la base de dicha renovación debía buscarse en el perfeccionamiento de las costumbres, pilar fundamental de la moral de los productores: «La *nueva escuela* se diferenció rápidamente del socialismo oficial al reconocer la necesidad de perfeccionar las costumbres. [...] Está más cerca, pues, de los economistas que de los utopistas. Estima, como G. de Molinari, que el progreso moral del proletariado es tan necesario como el progreso material de la mecánica, para elevar la industria moderna al nivel siempre más alto que la ciencia tecnológica pueda alcanzar. [...] En su insaciable deseo de realidad, busca

según Mariátegui, habría de cifrar entre sus tareas urgentes las siguientes cuestiones: «resolverá los problemas que, a causa de su estructura y de su función, el orden burgués es impotente para solucionar. Consentirá la liberación de la mujer de la servidumbre doméstica, asegurará la educación social de los niños, libertará al matrimonio de las preocupaciones económicas [...]» (Ibid., p. 184).

La defensa de esta moral de productores, articulada con la lucha de clases, le permitieron a Mariátegui apostar por una recuperación del valor del individuo sin que esto implicase menoscabo alguno para el fundamento colectivo del conflicto político. El productor, como aquel soldado heroico que entra en la batalla siendo una parte minúscula de un vasto y organizado ejército, es la imagen en la que confluyen el agonismo unamuniano y el mito revolucionario soreliano, componentes fundamentales del marxismo *voluntarista* de Mariátegui. Gracias a ello, el intelectual deja de pensarse como un apéndice o un átomo libre en el campo en el que los trabajadores batallan por su emancipación respecto al régimen del capital, y pasa a resignificarse como un sujeto activo, con funciones y destrezas específicas, pero sin dejar de ser parte de un todo que se mueve en la arena belicosa combatiendo simultáneamente a la sociedad enredada en la forma del valor y al pálido espectro que ahoga con sus antiguas leyendas y sus fúnebres ramos. La pasión revolucionaria que *agónicamente* impulsó los trabajos de José Carlos Mariátegui fue, a un tiempo, idea y materia entretejida de espíritu, de mito y de sueño.

### 8.3. El espíritu, el mito, el sueño. Sorel y Lenin como continuadores de Marx

En la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* [1845], Marx lanzaba una crítica precisa que recaía sobre el materialismo que lo antecedía, pero que servía, fundamentalmente, como advertencia para todo materialismo futuro: «el defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo» (Marx, 2006, p. 57).

Seis décadas más tarde, en 1905, Albert Einstein se servía de la constante descubierta por Planck para intentar dar una solución al problema del *efecto fotoeléctrico* —trabajo por el que en 1921 recibiría el Premio Nobel de Física—, arribando a la conclusión de que, para explicar fenómenos relativos a la interacción con la materia, era preciso admitir que la energía se encuentra cuantizada (lo que más tarde

---

alcanzar las raíces mismas de ese perfeccionamiento moral, y anhela saber cómo puede crearse hoy la moral de los productores futuros» (Ibid., pp. 235-237). Los ecos de Sorel son, en efecto, innegables en la obra de Mariátegui, pero los límites de las enseñanzas del francés para la realidad andina, también lo fueron, tal y como veremos más adelante.

Lewis denominaría *fotores*) y, por tanto, adopta un comportamiento corpuscular. A partir de este hallazgo, entre otros muchos, comenzó a hacerse patente que dos concepciones antagónicas de la luz, la corpuscular y la ondulatoria, eran igualmente imprescindibles para explicar distintos tipos de fenómenos. La luz, objeto privilegiado de los estudios físicos durante la modernidad, pasaba a ser observada ante determinados fenómenos en su comportamiento como *onda* y, frente a otros, como *partícula*.

Al tiempo que estas reformulaciones de la teoría y la práctica se sucedían, la corriente dominante del marxismo en las primeras décadas del siglo XX tendió a olvidar la enseñanza marxiana y a ser absolutamente ajena a las transformaciones epistémicas derivadas de los avances de la física cuántica. De este modo, la escisión entre objeto y actividad, entre teoría y praxis, se fue profundizando y, al mismo tiempo, el modo de abordar el objeto fue radicalizando una separación que, dicho en un sentido metafórico, afirmó la incompatibilidad entre la *onda* y la *partícula*. Sin embargo, el marxismo siempre ha sido mucho más que el estudio del cuerpo sólido que golpea ante las puertas de la ley y el orden capitalista, puesto que, en caso de no integrar la dimensión también *ondulatoria* de su objeto, esto es, en caso de no aceptar esos otros elementos de la praxis entre los que se encuentran el *espíritu*, el *mito* y el *sueño*, no puede llegar por ninguna vía a ser un materialismo consecuente y, en definitiva, no puede alcanzar la condición de teoría adecuada para la práctica revolucionaria.

Una lectura atenta a los elementos literarios de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* nos permite descubrir una tensión constante en el texto marxiano entre el *espíritu* [*Geist*] y el *espectro* [*Gespenst*]. Esta tensión se escenifica —como en Calderón— en el gran teatro de la historia, tal y como sugiere el pasaje con el que se abre el ensayo:

Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Caussidière por Dantón, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino por el tío. ¡Y la misma caricatura en las circunstancias que acompañan a la segunda edición del 18 Brumario! (Marx, 1852/2003a, p. 10)

La tragedia y la farsa en la que aparecen los grandes hechos y personajes de la historia universal no son más que el correlato que da cuenta de la aparición del *espíritu* —y ahí tendríamos la *tragedia*—, o de su *espectro* —y allí tendríamos la *farsa*. Tal vez la clave hermenéutica del presente pasaje pueda hallarse en el fragmento en el que Marx hacía referencia a la ruina de la propiedad parcelaria y, consecuentemente, al Estado que se había erigido sobre ella: «*Todas las ideas napoleónicas son las ideas de la parcela incipiente, juvenil, pero constituyen un contrasentido para la parcela caduca*. No son

más que las alucinaciones de su agonía, palabras convertidas en frases, espíritus convertidos en fantasmas [*Geister, die in Gespenster verwandelt*]. Y, a continuación, agregaba: «pero la parodia del imperio era necesaria para liberar a la masa de la nación francesa del peso de la tradición y hacer que se destacase nítidamente la contraposición entre el Estado y la sociedad. Conforme avanza la ruina de la propiedad parcelaria, se derrumba el edificio del Estado construido sobre ella» (Ibid., p. 113).

La mera repetición en el presente de un recurso utilizado en un pasado tenido por glorioso, sin atender a su temporalidad concreta y a las luchas que supo traducir, esto constituye, en suma, la farsa de la historia. El vestuario extemporáneo, la declamación anticuada, el apellido del tío desgastándose como un remedo en la figura del sobrino... el espectro que regresa es siempre indigno del antiguo espíritu, apenas una sombra de aquel que fue. La *mise en scène* muy poco se parece a la irrupción del Rey Hamlet; a lo sumo, tiene reminiscencias con el burlado fantasma de Canterville ideado por Wilde o, aún peor, al patético Enoch Soames soñado por Max Beerbohm. Allí donde el presente se oculta tras los cortinados del pasado, ha comenzado la farsa.

Otro de los pasajes del texto donde vuelve a presentarse la batalla espíritu-espectro es aquel en el que Marx contraponía las tres modalidades en las que, progresivamente, se había ido declinando la idea de la República en las luchas del 1848. El pasaje reza así:

*La república social* apareció como frase, como profecía, en el umbral de la revolución de febrero. En las jornadas de junio de 1848, fue ahogada en sangre del *proletariado de París*, pero aparece en los restantes actos del drama como espectro [*als Gespenst*]. Se anuncia la *república democrática*. Se esfuma el 13 de junio de 1849, con sus *pequeños burgueses* dados a la fuga, pero en su huida arroja tras sí reclamos doblemente jactanciosos. La *república parlamentaria* con la burguesía se adueña de toda la escena, apura su vida en toda la plenitud, pero el 2 de diciembre de 1851 la entierra bajo el grito de angustia de los realistas coaligados: “¡Viva la república!” (Ibid., p. 101)

En este pasaje aparece un elemento novedoso que, aún a riesgo de exacerbar la disección de una metáfora, —esto es, de alegorizar— merece que nos detengamos a analizarlo. La afirmación de Marx que sostiene que la república social fue «ahogada en sangre del proletariado de París» nos permite comprender la naturaleza material del «espíritu». El *espíritu* deviene *espectro* desangrándose o, dicho de otro modo, el espectro no es más que una forma patética de embalsamamiento del espíritu. A nuestro entender, es a partir de este marco que debe ser interpretada una de las más decisivas consignas legadas por *El 18 Brumario* a los revolucionarios futuros:

La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase (Ibid., p. 13).

La revolución socialista debe abandonar toda pulsión mimética, todo esfuerzo restaurador por noble que sea, «debe dejar que los muertos entierren a sus muertos» y, en consecuencia, debe erigir su propio espíritu, el que guiará la tarea de erección colectiva orientada al porvenir. Este es el único modo de conjurar la farsa, de repetir espectralmente lo que en la Revolución Francesa de 1789 — revolución burguesa por antonomasia— supo ser abnegado y heroico. Un último y extenso pasaje tal vez nos sirva para completar este esquemático comentario de texto e iluminar el sentido de la obturación marxiana del sendero que conduce al pasado en busca de un pretendido espíritu revolucionario olvidado.

Si examinamos esas conjuraciones de los muertos en la historia universal, observaremos en seguida una diferencia que salta a la vista. Camilo Desmoulins, Dantón, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad burguesa moderna. [...] Por muy poco heroica que la sociedad burguesa sea, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la República Romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesemente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica. [...] En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro (Ibid., pp. 11-12)

Llegados a este punto parece pertinente preguntarnos: ¿pueden las masas de una nación que no ha atravesado una revolución burguesa y que, por consiguiente, no ha conquistado para sí los derechos y libertades ligados al proceso de ciudadanización de las masas, renunciar a la «poesía del pasado»? ¿Pueden unos países como los andinos, en los que el proletariado es, en el mejor de los casos, una promesa, desatender el espíritu que brota de la esperanza en el regreso del Inkario y que mantiene viva la llama de la lucha indígena-campesina contra el orden oligárquico? Estas son, desde nuestra perspectiva, las preguntas que Mariátegui procura responder a través de la recuperación de la noción de «mito». Es probable que recién cuando las masas llegaran a ser reanimadas a través de un mito revolucionario capaz de incluirlas y al que sintieran como propio, pueda llegar a aspirarse —como reclamaba el *Manifiesto del Partido Comunista*— a enfrentar la «leyenda del fantasma del comunismo» [*Märchen vom Gespenst des Kommunismus*] con un manifiesto del propio partido (Marx y Engels, 2011, p. 29).

\*\*\*

En un texto titulado *Henri de Man y la "crisis" del marxismo*, Mariátegui cifraba en la figura de Georges Sorel «la verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx» (2010, IV, p. 28). En este sentido, no hay que olvidar que fue el propio Sorel quien se pensó a sí mismo como el encargado de «completar» la teoría de Marx: «ahora tenemos, acerca de la violencia, ideas que Marx no hubiera podido formarse fácilmente. Estamos entonces en condiciones de completar su doctrina, en vez de comentar sus textos como lo han hecho durante tanto tiempo los discípulos desorientados» (1978, p. 40).

Pero, ¿cuáles fueron los elementos del pensamiento de Sorel que condujeron a Mariátegui a considerarlo un continuador y renovador del pensamiento marxista? Las aceradas y continuas críticas desplegadas en *Réflexions sur la violence* contra el aburguesamiento de los principales líderes del movimiento socialista —aburguesamiento que se materializaba en las esperanzas depositadas por la socialdemocracia en el parlamentarismo como vía reformista y pacífica de mejoramiento de las condiciones de vida de los obreros— y, al mismo tiempo, la reivindicación de la *violencia* proletaria como herramienta imprescindible para librar el combate contra la *fuerza* burguesa responsable del sostenimiento del orden capitalista,<sup>222</sup> se presentaron a ojos de Mariátegui como el «retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx» (Ibid., p. 28).

Para Mariátegui, las tesis de Sorel no constituyen un mero retorno, la revivificación de una doctrina combativa, sino una ampliación del horizonte marxista gracias a la asimilación orgánica de los elementos provenientes de las corrientes filosóficas posteriores a Marx (Mariátegui se referirá explícitamente a las aportaciones de Henri Bergson y de los pragmatistas). Sin embargo, lo que a nuestro juicio portaban las tesis del pensador francés y conmovieron profundamente el pensamiento de Mariátegui, era el descubrimiento del lugar del «mito» como fundamento de una filosofía de la revolución: «la teoría de los mitos revolucionarios —sostenía Mariátegui— que aplica al movimiento

---

<sup>222</sup> A propósito de esta distinción entre «violencia» proletaria y «fuerza» burguesa que, a nuestro juicio, no es más que el recurso a una nomenclatura esencialista y que poco aporta a la hora de dilucidar la naturaleza del conflicto político, Sorel defendía lo siguiente: «El estudio de la huelga política nos lleva a comprender mejor una distinción que es menester tener presente en el espíritu cuando se medita sobre las cuestiones sociales contemporáneas. Los términos *fuerza* y *violencia* se emplean indistintamente al hablar de los actos de la autoridad como de los actos insurreccionales. Está claro que los dos casos dan lugar a consecuencias muy diferentes. Estimo que habría una gran ventaja en adoptar una terminología que no diera lugar a la menor ambigüedad y que sería menester reservar la palabra *violencia* para la segunda acepción. Diríamos entonces que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el cual una minoría es la que gobierna, en tanto que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el principio de los tiempos modernos, en tanto que el proletariado reacciona sólo ahora contra ella y contra el Estado por medio de la violencia.» (Sorel, 1978, p. 178) En otro momento, Sorel defendería que las «insuficiencias» de Marx se debieron, entre otros factores, por la incompreensión de la diferencia entre «fuerza» y «violencia»: «[Marx] no conocía la diferencia, que hoy advertimos con claridad, entre la fuerza burguesa y la violencia proletaria, porque no vivió en los medios que tuviesen un concepto satisfactorio de la huelga general. Hoy día se tienen muchos elementos para comprender tan bien la huelga general como la política; sabemos en qué se diferencia el movimiento proletario de los antiguos movimientos burgueses, y la actitud de los revolucionarios enfrente del Estado nos suministra medios para discernir nociones que estaban aún muy confusas en el espíritu de Marx» (Ibid., pp. 184-185)

socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico» (Ibid., pp. 28-29).

«Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar *mythes* (mitos) a esas concepciones» (Sorel, 1978, p. 29) Esto le refería Sorel en una carta de 1907 a Daniel Halévy, agregando que, tanto la huelga general de los sindicalistas como la revolución catastrófica de Marx debían ser igualmente entendidas como *mitos*. El mito —argumentará Sorel— ha de ser pensado como un conjunto indivisible y, por tanto, no susceptible de admitir descomposiciones y, por consiguiente, debe ser estudiado en todos los casos tomando en consideración cada uno de los elementos componentes del sistema de imágenes mítico. La validez del mito, pues, debe ser juzgada *in toto* como «fuerza histórica» y, en especial, «hay que cuidarse de comparar los hechos acaecidos con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción» (Ibid., p. 30). En otras palabras: no hay falsación posible del mito revolucionario, ni siquiera la derrota de una fuerza histórica en un momento dado es suficiente razón para diagnosticar el *error* que portaba su sistema de imágenes. Sólo la disminución de su capacidad movilizadora podría revelar la mengua de su eficacia, pero nunca podría asegurar nada respecto a su valor de verdad. En síntesis, el mito no es ni verdadero ni falso: es potencia.

La sustracción epistemológica que la noción de *mito* introducía, lo presentaba como una pieza clave en la lucha emprendida por Sorel contra las tendencias positivistas y evolucionistas que dominaron el pensamiento de la época, en general, y en el seno del marxismo, en particular. Ante la acusación proveniente desde algunos sectores de que con su noción de *mito revolucionario* no había creado más que un «sofisma intelectualista», Sorel respondía que «si eso fuera así, yo no hubiera tenido ninguna suerte, ya que quería descartar todo control de la filosofía intelectualista, que estimo como un gran obstáculo para el historiador que la adopta» (Ibid., p. 31).

Sin lugar a dudas, la combinación de la llamada a la acción y el antiintelectualismo —si entendemos «lo intelectual» en su identificación con el dogmatismo positivista y con la degradación de la praxis operada por el economicismo— dotaban al mito soreliano de todas las condiciones que el político-literato Mariátegui demandaba en su propio ideario. No hay que olvidar que el moqueguano no sólo fue el fundador del Partido Socialista peruano sino también de la prestigiosa revista *Amauta* y esto debe ser pensado entendiendo que ambas empresas fueron las dos caras no jerarquizadas de un mismo proyecto de —por decirlo en términos gramscianos— reforma intelectual y moral de la sociedad peruana. Pero retornando al punto que nos ocupa, podría sostenerse que en la noción de *mito* la raíz soreliana del pensamiento de Mariátegui se funde con la unamuniana, tal y como a nuestro entender refleja la siguiente sentencia que encontramos en *El alma matinal y otras estaciones*: «la vida, más que

pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa» (2010, III, p. 45). *Mito y agonismo* conforman, pues, la unidad motora que conduce a las masas, de otro modo pasivas o simplemente reactivas, a la acción revolucionaria.

La temporalidad del mito es compleja y, por consiguiente, su determinación precisa supone siempre correr el riesgo de una apuesta. Como en aquellos versos glosados por Cervantes en su *Don Quijote de La Mancha*—«si mi fue tornase a es, / sin esperar más será, / o viniese el tiempo ya/ de lo que será después» (Segunda Parte, capítulo XVIII)— en el mito, el pasado, el presente y el futuro se entrelazan sintetizándose en una solución homogénea imposible de decantar. A pesar de esta dificultad, los mitos, tal y como los concibió Sorel y los asimiló Mariátegui, son, en lo fundamental, «medios de obrar sobre el presente» (Ibid., p. 127) y funcionan —dirá más adelante Sorel— como un «admirable elemento de fuerza» que otorga «al conjunto de los pensamientos revolucionarios una precisión y un rigor que no le otorgarían otras maneras de pensar» (Ibid., p. 128). Ahora bien, es preciso precaverse porque el mito no es el otro nombre de la fábula moralizante o de la utopía; mucho menos es un *collage* de laboratorio elaborado por un intelectual con los materiales de su biblioteca: el mito, para poder llegar a ser *elemento de fuerza*, medio para obrar sobre el presente, ha de ser capaz de vertebrar las imágenes y valores preexistentes de un pueblo o una clase con sus aspiraciones y anhelos futuros. Sólo así puede el mito llegar a transformar el presente, de zona de transición entre pasado y futuro, a campo de batalla donde lo que está en juego es la continuidad o ruptura de la historia:

No podemos actuar —afirmaba Sorel— sin salirnos del presente, sin reflexionar acerca de ese porvenir, que parece condenado siempre a escaparse de nuestra comprensión. La experiencia nos prueba que las *imágenes de un porvenir indeterminado en el tiempo* pueden poseer una gran eficacia y escasos inconvenientes, si revisten cierta naturaleza. Esto tiene lugar cuando se trata de mitos en los cuales se reencuentran las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido o de una clase, tendencias que se posesionan del espíritu con la insistencia de los instintos en todas las circunstancias de la vida, y que otorgan un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad (Ibid., pp. 125-126).

Otro de los aspectos que interesa destacar de la idea soreliana de mito es su condición de principio unificador de aquello que en la realidad concreta se presenta de manera dispersa. La batalla que se libra entre la *violencia* proletaria y la *fuerza* burguesa tiene en Sorel la característica de ser constituyente: existirá el *proletariado* siempre que el mito revolucionario —la idea de huelga general en el caso del pensador francés— haya conseguido delimitar el terreno de lo social en dos campos antagónicos, dejando sin espacio alguno a cualquier pretensión de neutralidad o de terceros términos.

El proletariado, a través de la pulsión combativa que el mito libera, desencadena la lucha y es, por otro lado, lo desencadenado por esta misma lucha.<sup>223</sup>

La correlación entre *mito*, *lucha de clases* y *proletariado* constituye una de las claves hermenéuticas para comprender todo el pensamiento político de Sorel. Podríamos decir que el pensador francés se anticipa a la tesis de Carl Schmitt de que «lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación de hombres» [el destacado es nuestro] (2014, p. 68). A través del mito de la huelga general —piensa Sorel— «el socialismo se condensa enteramente» (1978, p. 128) en torno a unas imágenes capaces de evocar los sentimientos que corresponden «a las diversas manifestaciones de la *guerra* entablada por el socialismo contra la sociedad moderna» (ibid., p. 129). Y concluye: «la huelga general los agrupa a todos en un cuadro de conjunto y, por ese agrupamiento da a cada uno de ellos su *maximum* de intensidad» (id.) Lo político entendido como guerra, acepción compartida por Sorel y Schmitt, supone la supresión de cualquier identificación de una materia específica o unos tópicos concretos con el nivel político, dando lugar a una perspectiva novedosa que lo redefine como un «grado de intensidad» en el que cualquier aspecto de la vida social puede alcanzar, potencialmente, el estatuto de *político*: «habrá el día —dice Sorel— en que los más mínimos incidentes de la vida diaria se conviertan en síntomas del estado de lucha entre las clases, en que todo conflicto es un incidente de guerra social» (ibid., p. 136). La politización del conflicto latente aporta el beneficio cartesiano de claridad y distinción de lo social, ya que, a través de la partición provocada por la irrupción de la huelga general, la sociedad queda «bien delimitada en dos campos, y sólo en dos, sobre un campo de batalla» (ibid., pp. 134-135). En este sentido, concordamos con Ernesto Laclau y Chantal Mouffe cuando afirman que el mito de la huelga general en Sorel funciona como el «vínculo recompositivo» de la identidad proletaria:

Desde esta perspectiva [la de Sorel] poco importa si la huelga general es realizable o no: su papel es el de un principio regulatorio que permita al proletariado pensar la *mélange* de las relaciones sociales como organizada en torno a una línea de demarcación clara; la categoría de totalidad, que ha sido eliminada en tanto descripción objetiva de la realidad, es reintroducida como elemento mítico que funda la unidad de la conciencia obrera (Laclau y Mouffe, 2015, p. 50).

---

<sup>223</sup> Este mismo proceso de intensificación de los antagonismos políticos, puede verificarse en la valoración mariateguiana del “experimento laborista” en el Reino Unido en el año 1924, esto es, del breve período de nueve meses de gobierno de MacDonald, sobre el que el Amauta afirma: «El experimento laborista, en suma, no ha sido inútil, no ha sido estéril. Lo será, acaso, para los beocios que creen que una era socialista se puede inaugurar con un decreto. Para los hombres de pensamiento no. El fugaz gobierno de Mac Donald ha servido para obligar a los liberales y a los conservadores a coaligarse y para liquidar, por ende, la fuerza equívoca de los liberales [...] Los resultados administrativos del experimento han sido escasos; pero los resultados políticos han sido muy vastos. La disolución del Partido Liberal predice, categóricamente, la suerte de los partidos intermedios, de los grupos centristas. El duelo, el conflicto entre la idea conservadora y la idea revolucionaria, ignora y rechaza un tercer término. *La política, como todas las cosas, tiene únicamente dos polos* [el destacado es nuestro]. Las fuerzas que están haciendo la historia contemporánea son, también solamente dos» (Mariátegui, 2010, I, pp. 142-143).

Pero, tal vez, lo que más radicalmente separe a las tesis de Sorel de las de Schmitt deba ser rastreado en el despliegue de la idea contenida en la reivindicación soreliana de la sentencia de Renan: «el porvenir es de aquellos que no se han desilusionado» (citado en Sorel, 1978, p. 33). Lo que distingue realmente al proletariado de la burguesía en el plano inmanente de la lucha de clases no es el hecho de que aquellos enarbolan la bandera de la *violencia* frente a la *fuerza* conservadora burguesa —distinción sobre la que ya hemos manifestado nuestros reparos—, sino que el proletariado conserva la ilusión que el mito revolucionario ha despertado en ellos, siendo aquellos que *aún* no se han desilusionado y se orientan esperanzados al porvenir; los otros, la burguesía, apenas luchan por la conservación de un orden. Esto mismo es lo que, siguiendo explícitamente a Sorel,<sup>224</sup> defiende Mariátegui cuando afirma que «lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista» (2010, III, p. 51) Nosotros, los socialistas —parecen querer expresar Sorel y Mariátegui— somos el bando de la fe y ellos, los burgueses, los desencantados por el escepticismo: la inversión de la concepción científicista del marxismo operada por ambos autores es absoluta.

Sin embargo, y a pesar de esta desmitificación de la ciencia y remitificación de la realidad, conviene ser prudentes en este punto y esbozar alguna aclaración. Ni Sorel ni el propio Mariátegui pretenden negar el valor de la ciencia y del pensamiento racional —como más de un intérprete ha sugerido—, sino más bien rechazar una determinada concepción reduccionista de lo científico, pobre en matices y conducente a una mecanización antivitalista de la experiencia. En su lugar, Sorel defenderá que en la idea de huelga general, tal y como él la ha propuesto, mito y ciencia confluyen sin contradicción:

---

<sup>224</sup> Villaverde Alcalá- Galiano ha rastreado las huellas del «sorelismo» de Mariátegui en un artículo del año 1971 titulado, precisamente, *El sorelismo de Mariátegui*. A propósito de esta discusión sobre las huellas de Sorel en el pensamiento del Amauta, recomendamos la lectura del referido artículo de Villaverde Alcalá-Galiano, así como la respuesta de Robert Paris en el texto titulado *Mariátegui: un "sorelismo" ambiguo*. Ambos artículos pueden encontrarse en la excepcional antología elaborada por José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México: Pasado y Presente, 1980).

Sin pretensión de entrar en el detalle de la polémica, nos gustaría compartir algunas de las afirmaciones de Villaverde Alcalá-Galiano, a nuestro juicio exageradas, sobre las afinidades entre Mariátegui y Sorel. La primera se refiere a la similitud de estilos entre el pensador francés y el peruano: «Con respecto al estilo me ocurrió algo realmente curioso: cotejaba yo una cita de Mariátegui con algo leído en la Introducción de las *Reflexiones...* de Sorel e inconscientemente salté de un libro a otro, leyendo unos renglones de éste, luego unos de aquél y así pasaba de un texto a otro sin darme cuenta. De pronto me asaltó una especie de confusión y de admiración a la vez; no sabía si leía a Sorel o a Mariátegui. Repetí la lectura, busqué otra interreferencia, pasé de un libro al otro leyendo en ambos un mismo tema y me parecía todo escrito por la misma persona; dos plumas que escribían, en dos idiomas distintos, exactamente el mismo estilo claro, preciso, sin floreos, sin rodeos —como que escriben para la masa y no para la élite intelectual, estilo que va al grano directa y llanamente, aunque en Mariátegui se descubre, de vez en cuando, alguna divagación o ejemplificación que delatan su alma siempre sensible e inclinada a la inspiración poética, pero sacrificada en aras de la claridad y sencillez de estilo para lograr la máxima comprensión por parte del lector obrero a quien se dirige» (1980, p. 154) En otro lugar, tras haber citado algunos pasajes de *El alma matinal y otras estaciones*, Villaverde Alcalá-Galiano terminará concluyendo: «Compárense estas tres citas con las características fundamentales señaladas para el concepto de mito en Sorel: 1) el mito tiene que ser aceptado por la masa; 2) el mito tiene que ser claro y definido; 3) el mito es una construcción que mueve a la acción. *Se verá que Mariátegui no hace más que traducir al pie de la letra lo que le dicta su maestro*» [el destacado es nuestro] (Ibid., p. 149).

Practicar la Ciencia es saber, en primer lugar, cuáles son las fuerzas que existen en el mundo, y prepararse para utilizarlas de acuerdo a la experiencia. Por ello afirmo que si se acepta la idea de la huelga general, aunque se la estime como un mito, se procede exactamente como el físico moderno, que confía en su ciencia de manera total, aunque sabe que en el futuro se la ha de considerar anticuada. Nosotros somos los verdaderos poseedores del espíritu científico, en tanto que nuestros críticos no están al corriente de la Ciencia y la Filosofía modernas. Semejante comprobación nos basta para tranquilizar nuestro espíritu (Ibid., pp. 153-154).

En el caso de Mariátegui —como defiende Paris— «todo acontece como si del mito al *logos* o a la racionalidad se efectuase una comunicación permanente, sin compartimientos estancos ni fronteras» (1980a, p. 132). Si bien para el Amauta es innegable el valor de la razón y la ciencia, también es incuestionable que estas se encuentran internamente limitadas y son incapaces de satisfacer la necesidad de infinito que hay en el hombre:

La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo (Ibid., p. 47).

Forzando los hechos,<sup>225</sup> podría decirse que Mariátegui tenía interiorizado el apotegma spinoziano que reza que «un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido» (Spinoza, *Ét.* IV, Prop. 7, p. 295): el socialismo, para Mariátegui, no podía quedar limitado a la lucha por las ideas, pues en caso de obrar así estaría concediendo demasiada ventaja a las fuerzas de la reacción. Quizás en pocos momentos de la obra del Amauta, sea más patente esta defensa del socialismo como religión<sup>226</sup> que en el artículo titulado *La reacción en México*, donde Mariátegui defendía:

Cuando el proceso de la Revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista. Y entonces no será posible considerarlo anti-religioso. Pues *el socialismo es también, una religión, una mística* [el destacado es nuestro]. Y esta gran palabra

---

<sup>225</sup> Antonio Melis sólo encuentra, a lo largo de toda la obra de Mariátegui, una sola referencia indirecta vinculada con la obra de Baruch Spinoza.

<sup>226</sup> Según señala Robert Paris, la raíz de esta noción de socialismo como religión debe ser buscada en el revisionismo marxista italiano en el que —como ya hemos señalado— termina de formarse el marxismo del propio Mariátegui: «La polémica de *Defensa del marxismo* contra el “neorrevisionismo” se basará en las “posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica implícitas en el marxismo, es decir, en una lectura “heroica” “voluntarista” de Marx —“bergsoniana” incluso, si se tienen en cuenta las acusaciones lanzadas contra Gramsci y el *Ordine Nuovo*—, respecto a la cual ya se ha dicho que era ante todo, por su amplitud y su continuidad, esencialmente italiana. Aceptando una vez más —y no sólo para las necesidades de la causa— el postulado central de esa revisión italiana del marxismo que constituye la negativa de la Razón o de la Ciencia definida en su única acepción “positivista”, “cientificista” y no dialéctica, despojándose así de los medios de demostrar las razones del socialismo; aceptando, en suma, el terreno elegido por el adversario, *Defensa del marxismo* no podrá evitar, en realidad, hallar esa definición “religiosa” del socialismo, la única posible en lo sucesivo: el socialismo deberá ser “religioso” si quiere ser revolucionario. E incluso ser, a secas» (Paris, 1980a, p. 144)

religión, que seguirá gravitando en la historia humana con la misma fuerza de siempre, no debe ser confundida con la palabra Iglesia (Mariátegui, 2010, I, p. 445).

En este fragmento se encuentra, a nuestro entender, una de las claves que explican la necesidad de sostener la dimensión religiosa del marxismo. La historia colonial en América Latina en general ha sido la historia de una compleja simbiosis entre lo político y lo religioso, el Estado y la Iglesia. A pesar de los múltiples esfuerzos practicados por los liberales ilustrados, padres fundadores de las repúblicas independientes americanas, el nexos religioso-político no quedó disuelto y las consecuencias de su continuidad en el tiempo son patentes incluso en nuestros días. Mariátegui, como buen marxista situado en su tiempo y en su realidad nacional, no pudo más que reconocer y enfrentar esta realidad. El mito, por tanto, no es una simple importación europea del Amauta: la promesa del regreso del Inkario, expresado magistralmente en la proclama atribuida a Túpac Amaru II, «volveré y seré millones», expresaba una de las máximas reivindicaciones del movimiento indigenista y, sin lugar a duda, no podía ser pensada más que como un mito que funcionaba como principio articulador de las fuerzas subalternas indígenas.

Este reconocimiento por parte de Mariátegui, lo lleva a incorporar la demanda de conjugación del mito indigenista con el mito socialista para enfrentar, en este campo de batalla, el fanatismo religioso legado por siglos de dominación colonial. El problema religioso, por tanto, no podía ser reducido a la consigna liberal de la libertad de culto, sino que obligaba a resituarlo en función del «grado de intensidad» alcanzado por este; es decir, estudiarlo como uno de los mayores problemas políticos del continente americano. Así, no es accidental que la invitación a hacer frente al problema religioso figure como una de las consignas defendidas por Julio Portocarrero y Hugo Pesce, representantes del Partido Socialista peruano —y por tanto de Mariátegui— en la Primera Conferencia Comunista, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929.<sup>227</sup> En un pasaje del texto presentado por los socialistas peruanos, *El problema de las razas en América Latina*, podía leerse:

Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios. Sólo una conciencia de clase, sólo el “mito” revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anticlerical, lograrán substituir los mitos artificiales impuestos por la “civilización” de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder (Mariátegui, 2010, V, p. 93).

El entusiasmo de Mariátegui por la obra de Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, respondía precisamente a esta preocupación. La publicación de este libro por parte del sello editorial Minerva,

---

<sup>227</sup> En relación con las polémicas de la delegación peruana en la I Conferencia Comunista de Buenos Aires, véase el primer capítulo de *La agonía de Mariátegui* (Lima: Desco, 1980), de Alberto Flores Galindo, titulado *El inicio de una polémica, Buenos Aires, 1929*.

perteneciente al hermano de Mariátegui, con prólogo escrito por el propio José Carlos, reflejan una apuesta decidida en favor de Valcárcel como portavoz cusqueño del mito indígena. De este y de su defensa del «nuevo indio», Mariátegui escribiría: «el “nuevo indio” explica e ilustra el verdadero carácter del indigenismo que tiene en Valcárcel uno de sus más apasionados evangelistas. La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de “occidentalización” material de la tierra keswa. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria» (en Valcárcel, 1972, p. 11).

Valcárcel representa para Mariátegui la complementación necesaria que permite completar el mito de la revolución socialista adecuándolo a las condiciones del Perú. El defensor de la causa indigenista, Valcárcel, trabajando desde el Cusco, sinécdoque privilegiada de las antiguas glorias del Tawantinsuyu; el socialista que retorna de Europa y se afinsa en Lima con la firme misión de «peruanizar el Perú». Esta es la síntesis perfecta para un alma poética como la de Mariátegui, la imagen definitiva de la unidad entre indigenismo y socialismo como fuerza de transformación del Perú sobre nuevas bases: «el caso de Valcárcel —continuaba Mariátegui— demuestra lo exacto de mi experiencia personal, hombre de diversa formación intelectual, influido por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugerencias y estudios, Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo» Y acababa con el siguiente remate: «en este libro [Valcárcel] nos dice, entre otras cosas, que “el proletariado indígena espera su Lenin”. No sería diferente el lenguaje de un marxista» (Ibid., p. 12).<sup>228</sup>

Como vemos, el mito de la huelga general soreliana ha sido transmutado por Mariátegui en mito de la «revolución socialista».<sup>229</sup> Esta modificación no respondió simplemente a una cuestión estilística, ni a una concesión a las posiciones más ortodoxas del marxismo, sino que su verdadera razón debe ser vinculada —tal y como sugiere Robert Paris— con la pretensión de dar «una respuesta a las exigencias de la realidad peruana», lo que en última instancia significaba aceptar el estado germinal del proletariado en el Perú de 1925 y, por tanto, asumir su incapacidad como clase para liderar con éxito una huelga de las proporciones exigidas por la propuesta de Sorel. «Revolución socialista» viene a

---

<sup>228</sup> Es interesante remarcar, aunque tal vez no pase de lo meramente anecdótico, que la cita de Mariátegui adultera la expresión original de Valcárcel, que rezaba de la siguiente manera: «La dictadura indígena busca su Lenin» (Valcárcel, 1972, p. 125)

<sup>229</sup> La historiadora peruana Cecilia Méndez ha criticado la noción mariateguiana de mito movilizador señalando su conexión con el fundamentalismo que, décadas más tarde, daría lugar a la experiencia del grupo maoísta Sendero Luminoso. Si bien nosotros no compartimos la derivación realizada por Méndez, entendemos que puede ser interesante para el lector valorar su argumento: «El mito es el sistema ideal de reproducción de una ideología, sea cuál ésta fuere, y sea cual fuere la instancia desde donde esta ideología se quisiera imponer. La idea del "mito movilizador" que Mariátegui tomó de Sorel, y en la cual Flores-Galindo se inspiraba, creo que debe ser repensada en el Perú-post Sendero: un país que está muy lejos de ser esa República Aristocrática en la que Mariátegui y otros vanguardistas de su tiempo vivieron y escribieron. La experiencia reciente del Perú ha demostrado que del "mito movilizador" al fundamentalismo y la invitación a la muerte hay apenas un pequeño trecho» (Méndez, 2000, p. 13, nota)

mentar, por esto mismo, una sustitución: la del obrero fabril por el campesino indígena como sujeto decisivo en la anhelada transformación política.<sup>230</sup> Revolución socialista, pues, es el mito que convoca a obreros, campesinos, mineros y al resto de grupos subalternos a construir la unidad metafórica que demoliese, de una vez por todas, la muralla del viejo orden colonial.

\*\*\*

En el ya mencionado capítulo *Henri de Man y la "crisis" del marxismo* —capítulo que significativamente abre *Defensa del marxismo* y se convierte así en toda una declaración de intenciones por parte de Mariátegui— puede leerse que «*las reflexiones sobre la violencia* [de Sorel] parecen haber influido decididamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini» (2010, IV, p. 29). Del valor de verdad de esta aseveración no nos ocuparemos aquí, aunque debemos relativizar la influencia del pensador francés sobre el revolucionario ruso, a juzgar por la forma en que Sorel es calificado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*: «confusionista bien conocido» (Lenin, 1909/1974-1978, XIV, p. 282). Hecha esta salvedad, lo que nos interesa destacar es que, en el texto de Mariátegui, Lenin aparece junto a Sorel como el «restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista» y, a su vez, la Revolución rusa se presenta como el «acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo», acontecimiento en el que —concluye Mariátegui— «hay que ir a buscar la nueva etapa marxista» (id.). Probablemente, el pasaje de la obra del Amauta donde de forma más explícita y vívida se plasma el verdadero valor de Georges Sorel y Vladimir Lenin como continuadores y renovadores del marxismo de Karl Marx, se encuentre en el texto titulado *El proceso a la literatura francesa contemporánea*, donde puede leerse:

El sorelismo como retorno al sentimiento original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma. Y en *Sorel reconocemos al intelectual* que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clase y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del marxismo porque comenzó por aceptar todas las premisas de éste, no por repudiarlas *a priori* y en bloque como Henri de Man en su vanidosa aventura. *Lenin nos prueba en la política*

---

<sup>230</sup> Según señala Martín Cortés, en su artículo *José Aricó y el coloquio mariáteguiano (1980) de la Universidad Autónoma de Sinaloa*, esta idea de «sustitución» volvería a aparecer en los debates en torno al marxismo de Mariátegui del Coloquio en su honor celebrado en la Universidad Autónoma de Sinaloa, en el año 1980: «Entra en escena otro tema destacado del coloquio: la cuestión de las clases sociales y los sujetos políticos. Aquí se insiste en varios trabajos y en la discusión en la concepción no economicista de clase que defiende Mariátegui, y que le permite entender la heterogeneidad de las clases populares peruanas no como un problema o una falta, sino como el punto de partida para la construcción de un sujeto político. Robert Paris lo plantea, en la ronda de discusión, en clave de "sustitución": Mariátegui sería capaz de comprender cómo sustituir en Perú a un proletariado que no existe bajo el modelo estructural europeo, de allí su mirada sobre el campesinado indígena» (Cortés, 2018, p. 77).

*práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx [los destacados son nuestros] (Ibid., p. 114).*

Una lectura atenta de este pasaje nos permite inferir sin dificultad la valoración mariáteguiana del rol de cada uno de los renovadores del marxismo: Sorel es visto como el *intelectual*, el hereje que viene a completar el dogma —ya nos hemos referido al valor concedido por Mariátegui al «dogma», así como a la dimensión religiosa del marxismo— y sirve de esa forma a la revalorización de la idea revolucionaria; Lenin, por su parte, es el *político* práctico que, con el testimonio de una revolución, prueba que «el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx».

Pero si esta selección de texto pudiera parecer a algún lector sesgada o arbitraria, nos gustaría complementarla con este otro pasaje, de un texto que lleva por título *Lenin* y que corresponde al capítulo de *La escena contemporánea*, titulado *Hechos e ideas de la Revolución Rusa*: «Lenin no es un ideólogo sino un realizador. El ideólogo, el creador de una doctrina carece generalmente de sagacidad, de perspicacia y de elasticidad para realizarla. Toda doctrina tiene, por eso, sus teóricos y sus políticos. Lenin es un político: no es un teórico»<sup>231</sup> (Mariátegui, 2010, I, p. 228) Es evidente, por tanto, que es el Lenin *político* y no tanto el Lenin *teórico* —si tal escisión puede ser establecida— el que realmente interesa a Mariátegui.<sup>232</sup> En la figura del líder revolucionario ruso, el peruano encuentra a un estratega flexible y pragmático, pero por sobre todas las cosas, a un «conductor de muchedumbres y pueblos»

---

<sup>231</sup> La semblanza de Lenin realizada por Mariátegui continuaba afirmando: «Su temperamento polémico [el de Lenin] es característica y típicamente ruso. Lenin es agresivo, áspero, rudo, tundente, desprovisto de cortesía y de eufemismo. Su dialéctica es una dialéctica de combate, sin elegancia, sin retórica, sin ornamento. No es la dialéctica universitaria de un catedrático sino la dialéctica desnuda de un político revolucionario. Lenin ha sostenido un duelo resonante con los teóricos de la Segunda Internacional: Kautsky, Bauer, Turati. La argumentación de éstos ha sido más erudita, más literaria, más elocuente. Pero la disertación de Lenin ha sido más original, más guerrera, más penetrante» (Mariátegui, 2010, I, p. 228).

<sup>232</sup> En este mismo sentido se ha expresado Aricó al analizar el leninismo de Mariátegui y extraer como núcleo decisivo de dicha influencia la importación, por parte del pensador peruano, de «un complejo de principios de teoría política en base al cual constituir el movimiento histórico de transformación» de la realidad peruana, provenientes de la experiencia revolucionaria rusa: «No debe sorprendernos entonces —sostiene Aricó—, ni debe constituir un motivo de escandalosa polémica, reconocer que para un hombre formado en el ambiente cultural de la tradición idealista italiana, la introducción del pensamiento de Lenin (o mejor dicho, de la canonización que de este pensamiento hizo la II Internacional) estuviera siempre acompañada y hasta el final de sus días con la presencia decisiva de filones ideológicos ajenos a la tradición del mundo obrero e intelectual comunista. El reconocimiento de este hecho indiscutible no cuestiona el “leninismo” de Mariátegui; por el contrario, lo delimita con mayor precisión y, al hacerlo, lo revaloriza otorgándole una importancia excepcional. Porque fue indudablemente la experiencia viva de la lucha política e ideológica en el Perú la que imprimió un viraje definitorio a sus reflexiones. Si la lectura de la doctrina de Marx a través de Croce, Sorel y Gobetti lo inclinó a percibir la realidad peruana con una mirada distinta de la que caracterizaba (y, ¿por qué no?, aún sigue caracterizando) a los marxistas latinoamericanos, fue el reconocimiento de la revolución de octubre, del bolchevismo y de la figura de Lenin lo que le permitió individualizar y seleccionar un complejo de principios de teoría política en base al cual constituir el movimiento histórico de transformación de aquella realidad. Mariátegui fue leninista en el doble sentido del reconocimiento de Lenin como el teórico de la política y el artífice de la revolución rusa, y de la adscripción al movimiento revolucionario mundial gestado a partir de esa experiencia y de sus enseñanzas. Pero su peculiaridad, lo que hace de Mariátegui una figura completamente extraña al estilo característico del teórico y del político de la II Internacional, consistía en que por su formación cultural tendía a mantener constante una concepción del marxismo que enfatizaba su capacidad de recrearse en el proceso mismo de desarrollo de la lucha de clases, su capacidad de superar los esquemas dogmáticos acumulados en el camino. Todo lo cual presuponía necesariamente introducir el criterio de realidad en la consideración de problemas a los que el escolasticismo teórico y la rigidez política tendía a colocar fuera del campo de la historia». Finalmente, Aricó nos invita a seguir cuestionando hasta qué punto y con qué Lenin se encontró Mariátegui a lo largo de su vida y obra: «Pero aún queda abierto el problema de con qué Lenin y hasta qué punto, puesto que las circunstancias concretas de los últimos años de la vida y de la lucha política e ideológica de Mariátegui demuestran que fue un “encuentro” siempre multifacético y conflictivo y nunca fundado en la aceptación y la “aplicación”» (Aricó, 1980, pp. 20-23).

(Ibid., p. 227). Y es precisamente a ese conductor al que esperaban las masas andinas, tal y como proclamaron al unísono Valcárcel y Mariátegui, para poder llevar a cabo la revolución.

No es nuestra intención la de trazar aquí una cartografía completa capaz de dar cuenta de las zonas de influencia y las intersecciones entre el pensamiento de Lenin y de Mariátegui. Nos interesa, en cambio, señalar que tras la muerte de Mariátegui, coincidiendo con el viraje ideológico del Partido Socialista que, bajo el liderazgo de Eudocio Ravines había pasado a llamarse Partido Comunista,<sup>233</sup> los usos de Lenin empleados por el Komintern y por aquellos representantes locales más fieles a la línea dura, tendieron a valerse del nombre del revolucionario ruso —convertido desde su muerte en deidad— para resignificar el legado del propio Mariátegui, ya fuera para criticarlo por su inadaptación al canon, o bien para mostrarlo en perfecto acuerdo con el propio Stalin y la línea oficial de la III Internacional.<sup>234</sup>

Entre los críticos comunistas de Mariátegui conviene resaltar la labor de Núñez Valdivia, no tanto por la agudeza de sus análisis, sino por la representatividad de algunas de sus acusaciones en

---

<sup>233</sup> Sobre las peripecias de los últimos meses de vida de Mariátegui y, paralelamente, las mutaciones del partido político ideado por este, vale la pena citar en extenso un pasaje del capítulo final de *La agonía de Mariátegui*, de Flores Galindo: «Los antecedentes anteriores permiten entender el derrotero final del Partido Socialista. En marzo se acordó la adhesión a la Internacional: Mariátegui, insistimos, ya había definido su viaje y su traslado a Buenos Aires. Sin embargo se resistió al cambio de nombre: éste ocurriría el 20 de mayo de 1930, menos de un mes después de su muerte, en una sesión que tuvo lugar en la chacra del campesino Peves, en Santa Eulalia, apenas con la oposición simbólica de Martínez de la Torre, según la versión de éste, o con la disidencia de Portocarrero, Pesce, Navarro, Martínez, según los recuerdos de Navarro, pero en uno u otro caso, fueron oposiciones simbólicas, que no llegaron a constar en el Acta y en definitiva el cambio de nombre se cumplió con el acuerdo de todos: fundado el Partido Comunista del Perú, Sección Peruana de la III Internacional, el proyecto de Mariátegui quedaba desechado. La rapidez y casi unanimidad en el nuevo rumbo muestra que desde antes de su muerte, el mariateguismo estaba reducido prácticamente a la figura de su fundador. [...] Antes de la muerte de Mariátegui ya estaba liquidado su proyecto en el Perú. Aparte de la adhesión a la Internacional -tardía y luego de variadas presiones-, en marzo se produce la escisión del grupo comandado por Luciano Castillo y, a la par, la designación de Eudocio Ravines como Secretario General. Ravines ingresó en febrero al Perú, acompañado por Jacinto Paiva. Ambos fueron decisivos para imprimir la nueva orientación a la organización. Algunos testigos recuerdan discusiones entre Mariátegui y Ravines, otros insisten en el respeto que ambos se profesaban; lo cierto es que la designación de Ravines como Secretario General fue una propuesta del propio Mariátegui. Si uno tiene en cuenta las discrepancias que hemos anotado y a ellas añade la campaña de "desmariateguización" del partido que emprendería Ravines poco tiempo después de la muerte de Mariátegui, este desenlace puede llamar a sorpresa y desconcierto. ¿Por qué Mariátegui proponía como sucesor a Ravines? En la pregunta está contenida la respuesta: era su "sucesor" y el hecho estaba acorde con dos circunstancias que lo anteceden y explican. Primera: el viaje a Buenos Aires era una decisión tomada, se trataba de una partida definitiva o por un período prolongado, con la finalidad de iniciar un nuevo proyecto, la edición de Amauta a escala continental. Segunda: había perdido todo sustento al interior, del grupo, su posición era notoriamente minoritaria, incluso había sido abandonado por sus colaboradores más próximos, era un hecho que cualquier elemental realismo político obligaba a admitir. En ausencia de Mariátegui y con una orientación diferente, el hombre que tenía las mejores condiciones para llevar a cabo el proyecto era precisamente Eudocio Ravines. El viraje estaba consumado. [...] A la postre, quienes sostienen que la nueva orientación del partido estaba impresa desde antes de la muerte de Mariátegui y que luego el cambio de nombre fue sólo un acto formal, tienen razón. Ravines y Codovilla habían vencido al menos momentáneamente. El propio Mariátegui tuvo que reconocerlo. Para los ansiosos miembros del "grupo de Lima" terminaba la época de iniciación dominada por los "intelectuales" —meritorios precursores del comunismo— y se iniciaba la etapa definitiva de los "revolucionarios profesionales": Ravines sustituía a Mariátegui. El funcionario reemplazaba al político y el aparato partidario relegaba a la espontaneidad creadora» (Flores Galindo, 1980, pp. 108-109)

<sup>234</sup> Algunas afirmaciones aparecidas en el artículo de Jorge del Prado, *Mariátegui, marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano*, dan muestra de esta tentativa de stalinización del pensamiento del Amauta: «En cuanto a la aplicación del marxismo a nuestra época, a la época en que vivió José Carlos, es sorprendente comprobar la similitud de la definición del leninismo que da Mariátegui al formular los principios de nuestro partido en 1928, con la que da Stalin en sus *Cuestiones fundamentales del leninismo*, en 1925, los que, no obstante haberse publicado con cuatro años de anterioridad, Mariátegui seguramente no pudo conocer, pues hasta 1931 no llegaron traducciones de esta obra al castellano o a cualquiera de los idiomas que él conocía. Mientras Stalin dice: "El leninismo es el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria", Mariátegui dice: "El marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios» (Del Prado, 1980, p. 75).

relación con el clima marxista de la época. Así, por ejemplo, en su texto del año 1940, *José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico*, encontramos la siguiente afirmación: «Mariátegui, socialista, no había superado definitivamente el encendido idealismo del primer período de su vida intelectual», y avanzaba algunas líneas adelante, «¿Mariátegui, marxista, es decir, materialista dialéctico? Avanza del idealismo al materialismo, pero no hunde su empeño socialista hasta los últimos estrados de la dialéctica materialista» (1980, p. 302) En otro pasaje, y tras haber citado una serie de afirmaciones de Mariátegui de marcado corte idealista, entre las cuales destaca aquella de *La filosofía moderna y el marxismo* en la que el Amauta defendía que Marx «no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria» (Mariátegui, 2010, IV, pp. 45-46), Núñez Valdivia terminaría por desnudar su indignación con la interpretación del marxismo efectuada por el moqueguano en los siguientes términos<sup>235</sup>: «¿Cómo se atrevió Mariátegui a interpretar de tal manera el materialismo dialéctico? Éste es “toda una concepción del mundo y la vida”» (Ibid., p. 305)

Quizás hubiera convenido recordarles a aquellos marxistas-leninistas tan aficionados a exorcizar al materialismo de todo residuo impuro, que fue el propio Lenin quien defendió el valor del *sueño* como elemento ineludible para la gesta revolucionaria... ¿fue Lenin un «idealista» al lanzar a los camaradas revolucionarios la consigna «¡hay que soñar!» (1901-02/1974-78, V, p. 515)?, ¿y no supo anticiparse a la crítica de los positivistas vulgares cuando citaba extensamente el siguiente pasaje de Pisarev?:

Hay diferentes clases de desacuerdos —escribía Pisarev a propósito del desacuerdo entre los sueños y la realidad—. Mis sueños pueden rebasar el curso natural de los acontecimientos o bien pueden desviarse a un lado, adonde el curso natural de los acontecimientos no puede llegar jamás. En el primer caso, los sueños no producen ningún daño, incluso pueden sostener y reforzar las energías del trabajador... En sueños de esta índole, no hay nada que deforme o paralice la fuerza de trabajo. Muy al contrario. Si el hombre estuviese completamente privado de la capacidad de soñar así, si no pudiese de vez en cuando adelantarse y contemplar con su imaginación el cuadro enteramente acabado de la obra que se bosqueja entre sus manos, no podría figurarme de ningún modo qué móviles obligan al hombre a emprender y llevar hasta su término vastas y penosas empresas en el terreno de las artes, de las ciencias y de la vida practica... El

---

<sup>235</sup> Los paralelismos entre la asimilación de un Marx *político* en Gramsci y Mariátegui son más que notorios (hay que recordar la reivindicación del sardo del carácter « eminentemente práctico-crítico de Marx» (Gramsci, 1981a, I, C. 1, § 151, p. 190); sobre este aspecto, véase también Frosini (2013). A una comprensión similar de Marx y el marxismo, correspondieron críticas análogas. Una de las críticas sobre el pensamiento del sardo que más repercusión han tenido en el seno del marxismo — fundamentalmente por la relevancia del emisor— ha sido la de Louis Althusser. Si nuestra interpretación es correcta, en las palabras de Althusser sobre Gramsci suenan las mismas notas que en las de la crítica de Núñez Valdivia sobre Mariátegui. Dejamos que sea el lector quien lo juzgue: «Habría que reconocer que en estas condiciones Gramsci no pudo dar, desprovisto de una correcta concepción de las ciencias y de la relación específica que la filosofía establece con las ciencias, una definición completa y correcta de la filosofía. Vio correctamente la relación fundamental de la filosofía con la política, pero no discernió la relación específica de la filosofía con las ciencias. [...] Si se tiene en consideración este equívoco, se comprenderá fácilmente que haya podido provocar la tendencia, sensible en Gramsci, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (cuya "teoría general" es el "materialismo histórico"). Esta confusión es consagrada en Gramsci 1) por la supresión del término clásico de Materialismo Dialéctico (al que reprocha sus resonancias positivistas, sin discernir el contenido efectivo que designa esta apelación, a saber, la relación de la filosofía con las ciencias), y 2) por la amalgama de la ciencia de la historia y de la filosofía bajo la expresión única de "filosofía de la praxis". Creo que en este caso no se trata de una mera recomposición terminológica» (Althusser, 2004, pp. 15-16).

desacuerdo entre los sueños y la realidad no produce daño alguno, siempre que la persona que sueña crea seriamente en su sueño, se fije atentamente en la vida, compare sus observaciones con sus castillos en el aire y, en general, trabaje escrupulosamente en la realización de sus fantasías. *Cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida, todo va bien* [el destacado es nuestro] (citado en Lenin, 1901-02/1974-78, V, p. 516)

¿Y no es precisamente esta la acusación fundamental de Mariátegui a la naturalizante mitologización de la ciencia, a saber, la de haber engendrado —como recrimina al darwinismo, que no a Darwin— un «materialismo que rebajó inverosímilmente los sueños y los ideales humanos» (Mariátegui, 2010, III, p. 421)? La consigna en Mariátegui —como en Lenin— es clara: ¡hay que soñar! Y, precisamente, el «conductor de muchedumbres y pueblos» ha de ser aquel capaz de interpretar «el sueño oscuro de la masa»: «el artista de la revolución siente la necesidad de interpretar el sueño oscuro de la masa, la ruda gesta de la muchedumbre. No le interesa, exclusiva y enfermizamente, el caso: le interesa, panorámica y totalmente, la vida. La vieja épica, era la exaltación del héroe; la nueva épica será la exaltación de la multitud. En sus cantos, los hombres dejarán de ser el coro anónimo e ignorado del hombre» (Mariátegui, 2010, I, p. 287).

Tal vez, y sólo tal vez, el espíritu, el mito y el sueño sean algunas de las armas con las que un nuevo materialismo que ha ampliado su concepción de la materia hasta aceptar su ser-onda, sin renunciar por ello a su ser-partícula, se apresta a dar la batalla ante esa «impostura necesaria» —la expresión es de Renan— que la religión representa en la vida de las masas, y de forma muy especial en nuestro continente americano. Tal vez —y esto sí ya nunca lo sabremos— Mariátegui fuera como aquel San Manuel Bueno forjado por su admirado Miguel de Unamuno, y bien pudo sentir como propias las palabras de aquel párroco de aldea:

Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío (Unamuno, 1966, pp. 46-47).

Pero tal vez, y sólo tal vez —y a diferencia del carácter conservador del personaje unamuniano— Mariátegui supo ser el mártir consecuente de aquel sueño revolucionario de las masas oprimidas del Perú. Y entonces sí cumplió con la máxima que colocara en su editorial de la revista *Amauta*, aquella enseñanza que el propio Mariátegui legaría a las próximas generaciones de luchadores:

*«No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento».*

## 9. EL PROBLEMA DEL INDIO

ENTRE LA TIERRA Y LA MINA

### 9.1. Mariátegui y sus precursores. Revalorización de Bartolomé de las Casas y Manuel

González Prada

*El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.*

*Kafka y sus precursores, Jorge Luis Borges*

En su Prólogo al libro segundo de *El capital*, Engels se servía de una analogía con la historia de la química para dar cuenta del carácter rupturista de la teoría del plusvalor marxiana en relación con los postulados defendidos por los teóricos clásicos de la economía política. En la narración engelsiana, el ejemplo del descubrimiento del oxígeno por obra de Lavoisier permitía fundar una distinción trascendental: aquella que separa la mera *obtención* de un elemento de su verdadero *descubrimiento*. Imbuidos en el paradigma flogístico, tanto Priestley como Scheele habían obtenido por separado un aire que parecía libre de flogisto; Priestley lo denominó «aire desflogistizado», Scheele, «aire ígneo». Ambos, sin saberlo, habían *obtenido* oxígeno, «el elemento —en palabras de Engels— que daría por tierra con toda la concepción flogística y revolucionaría la química» (2009, p. 18), pero no fue hasta que Lavoisier reexaminó a partir de este nuevo elemento toda la teoría química tal y como era concebida hasta el momento, que el paradigma flogístico cedería poniendo a la química entera «por primera vez sobre sus pies» (Ibid., p. 19).<sup>236</sup> Pues bien, en la analogía de Engels, Marx es a la teoría del valor que lo antecedió, lo que Lavoisier fue a la teoría flogística:

Entonces hizo su aparición Marx. Y precisamente en antítesis directa con todos sus predecesores. Donde éstos habían visto una solución, él no vio más que un problema. Vio que lo que tenía delante no era ni aire desflogistizado ni aire ígneo, sino oxígeno, que no se trataba aquí, ora de la mera comprobación de un hecho económico, ora del conflicto de este hecho con la justicia eterna y la

---

<sup>236</sup> Este emparentamiento de Marx con los grandes artífices de las distintas disciplinas científicas fue un tópico, si bien no corriente, tampoco inusual entre los primeros receptores de *El capital*, tal y como puede deducirse de la recepción efectuada por Ernest Belford Bax en la revista británica *Modern Thought*. En su reseña el autor argüía que la magna obra de Marx «constituye la realización de una doctrina económica comparable, por su carácter revolucionario y su importancia en gran escala, al sistema copernicano en astronomía o a la ley de gravedad en la mecánica» (E. Belfort Bax, *Leaders of Modern Thought: XXIII. Karl Marx*, en *Modern Thought*, III, diciembre de 1881, 12, pp. 349-354, citado en Musto, 2020, p. 108).

verdadera moral, sino de un hecho que estaba llamado a trastocar la economía entera y que ofrecía —a quien supiera utilizarla— la clave para la comprensión de toda la producción capitalista (Ibid., pp. 19-20).

El ejemplo de Engels nos invita a examinar el progreso científico basándonos en una concepción capaz de conjugar los desarrollos continuos —«sobre hombros de gigantes», según la célebre imagen newtoniana—, pero también las rupturas *antitéticas* que ciertos descubrimientos provocan en el campo de una disciplina —«donde estos habían visto una *solución*, él no vio más que un *problema*». Continuidad y discontinuidad, normalidad y revolución, se presentan como la heracliteana unidad de un discurso que, como el científico, ha servido como referencia epistémica de las teodiceas unilineales de la Ilustración.<sup>237</sup>

La aportación de Engels respecto al vínculo —lo que une y al mismo tiempo separa— entre los precursores y sus continuadores, bien podría ser complementada con aquella aportación de Borges a propósito de Kafka, que nos enseñaba que «cada escritor crea sus precursores» y, por tanto, podría decirse que «su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro» (1974, p. 712). Todo escritor, y fundamentalmente aquellos que *revolucionan* el suelo sobre el que se apoyan, no sólo quiebran la línea trazada por el accionar de sus antecesores, esto es, no se limitan únicamente a modificar el ángulo del progreso contenido en las acumulaciones pasadas, sino que, además, dislocan todo el pasado con su sola inscripción en la historia.

Mariátegui, como Kafka —como Borges— y como Marx, creó a sus precursores. Entre estos, y en relación con el problema del indio, el Amauta escogió a dos insignes personajes: Bartolomé de Las

---

<sup>237</sup> Es interesante a este respecto resaltar las afinidades entre la concepción engelsiana del desarrollo científico y la propuesta célebremente conocida de Thomas Kuhn, que distinguía entre dos grandes momentos en la historia del progreso científico: lo que denomina como «ciencia normal» y las «revoluciones científicas». Sobre los períodos de *ciencia normal*, Kuhn diría lo siguiente: «La *ciencia normal*, la actividad en que, inevitablemente, la mayoría de los científicos consumen casi todo su tiempo, se predica suponiendo que la comunidad científica sabe cómo es el mundo. Gran parte del éxito de la empresa se debe a que la comunidad se encuentra dispuesta a defender esa suposición, si es necesario a un costo elevado» (Kuhn, 1981, p. 26) Y en relación con las denominadas *revoluciones científicas*, añadía lo siguiente: «Cuando la profesión no puede pasar por alto ya las anomalías que subvierten la tradición existente de prácticas científicas, se inician las investigaciones extraordinarias que conducen por fin a la profesión a un nuevo conjunto de compromisos, una base nueva para la práctica de la ciencia. Los episodios extraordinarios en que tienen lugar esos cambios de compromisos profesionales son los que se denominan en este ensayo *revoluciones científicas*» (Ibid., p. 27). Este recurso a la historia de la ciencia por parte de Engels es el análogamente inverso al que apela Kuhn para dar cuenta de la utilización —*metafórica*— del concepto de revolución para explicar el desarrollo científico: «Frente a las diferencias tan grandes y esenciales entre el desarrollo político y el científico, ¿qué paralelismo puede justificar la metáfora que encuentra revoluciones en ambos? [...] Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear. De manera muy similar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un aspecto de la naturaleza, hacia el cual, el mismo paradigma había previamente mostrado el camino» (Ibid., pp. 149-150). Si bien el examen de estas afinidades merecería un detenimiento incompatible con los fines de nuestro trabajo, valga la mención para relativizar la autonomía irrestricta de los campos de la ciencia y la política y, al mismo tiempo, para indicar que los caminos de la revolución son tan variados como las actividades en las que se desarrolla la *praxis*.

Casas y Manuel González Prada. Puede decirse que el pensador moqueguano *descubrió* lo que los otros dos, en contextos históricos y por vías diferentes, ya habían *obtenido*: que el problema del indio no podía ser reducido a una cuestión pedagógica y humanitaria, sino que debía ser abordado como un problema económico y social. No existiría un *problema del indio*, como si de un objeto biológico —o etnológico— se tratase, pues para Mariátegui el drama histórico peruano se presentaba bajo la forma de un Jano: el problema del indio no era más que el otro rostro del problema de la tierra. A las agudas observaciones y a la tenaz defensa del indio desarrolladas por el padre Las Casas y el anarquista González Prada, Mariátegui le agregaría la condensación crítica de un análisis marxista que lo conduciría a identificar el problema del indio con el de las relaciones de producción extendidas en todo el ámbito nacional peruano y legadas a las repúblicas andinas por el Virreinato. La solución del llamado problema del indio, pues, no debía en ningún caso ser desligada de un programa político-económico que llevara a término una profunda transformación de estas relaciones de producción. La solución al problema del indio era, pues, indisoluble del proyecto de reforma agraria decididamente anticolonial.

El interés del propio Mariátegui por las causas defendidas por los movimientos indigenistas admite ser separado en dos grandes momentos cuyo eje divisor debe ser situado en su experiencia europea. Previo a la partida del Amauta hacia tierras italianas, más precisamente entre finales de 1915 y comienzos de 1916, el levantamiento de Rumi Maqui (seudónimo indígena con el que se hizo conocer el sargento mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas) en Puno, puede ser interpretado como un hito que simboliza la irrupción de las multitudes indígenas en la escena política peruana del siglo XX. El levantamiento se presenta, al mismo tiempo, como una lucha contra el orden oligárquico vigente en la República, pero por sobre todas las cosas, como la reivindicación del retorno del Imperio Inka. Mariátegui —quien aún firmaba con el seudónimo de Juan Croniqueur— tenía por esas fechas una columna diaria en el periódico *El Tiempo*, titulada «Voces», donde —como refiere Flores Galindo— dejó traslucir la honda impresión que le provocó la figura de Rumi Maqui y su revuelta, defendiendo que, aun cuando el personaje representaba para una parte del Perú «sólo el mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas», para los indios «es el Inca, el restaurador» (citado en Flores Galindo, 1980, p. 16). En algún sentido, la impresión que el levantamiento de Rumi Maqui produjo en Mariátegui puede ser vista como uno de los episodios fundantes de la *prehistoria* de su indigenismo. Sin embargo, no sería hasta su encuentro con el socialismo —encuentro que coincide vitalmente con la etapa europea<sup>238</sup>— que Mariátegui redescubriría el «valor y el sentido de lo indígena», tal y como él mismo confiesa:

---

<sup>238</sup> Estuardo Núñez concluye su ensayo *La experiencia europea de Mariátegui* con las siguientes palabras que dan cuenta de esta correlación entre latinoamericanismo y socialismo en el pensamiento del Amauta: «La experiencia europea sirvió además para que Mariátegui afirmara su fe y esperanza en el destino social de América. “El itinerario de Europa había sido para nosotros —dice Mariátegui— el mejor y más tremendo descubrimiento de América” y aun más agrega: “Descubrimos al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispanoamérica”» (Núñez, 1978, p. 67).

Confieso haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena, en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca, ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino, —a la vez intelectual, sentimental y práctico— del socialismo (2010, V, p. 244).

Durante el tiempo que Mariátegui permaneció entre Italia, Francia y Alemania, en el altiplano puneño se reeditaron las sublevaciones indígenas, ahora motivadas, en buena medida, por la crisis de las exportaciones laneras y las crecientes tensiones entre las comunidades campesinas indígenas y los gamonales (Flores Galindo, 1980, p. 46). Más allá de los reclamos coyunturales, nuevamente la consigna que dotaba de sentido y cohesionaba las revueltas era la de la restauración del Tawantinsuyu, así como la que propugnaba la expulsión de los *mistis* de las tierras indígenas. Si bien estas sublevaciones no se encontraban en su punto más álgido cuando Mariátegui retorna al Perú en 1923, lo cierto es que los elementos espontáneos del movimiento indígena parecían encontrarse en un momento de germinación en formas de organización consciente, entre los cuales deben destacarse los Congresos Indígenas o la consolidación del Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu.

Sabemos que, así como en el año 1921 Mariátegui supo ser testigo directo del nacimiento del PCI en el Congreso de Livorno, entre agosto y septiembre de 1923, el Amauta tendría la ocasión de asistir al Tercer Congreso Indígena, evento que tendría una significación semejante en la consolidación de su indigenismo. Allí Mariátegui fortalecería los lazos con Pedro Zulen, ex secretario de la Asociación Pro-Indígena y comprometido desde tiempo atrás con la causa de los indios,<sup>239</sup> pero, sobre todo, tendría ocasión de conocer a Ezequiel Urviola, sobre quien escribiría en su prólogo a *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel:

Recuerdo el imprevisto e impresionante tipo de agitador que encontré hace cuatro años en el indio puneño Ezequiel Urviola. Este encuentro fue la más fuerte sorpresa que me reservó el Perú a mi regreso de Europa. Urviola representaba la primera chispa de un incendio por venir. Era el indio revolucionario, el indio socialista, Tuberculoso, jorobado, sucumbió al cabo de dos años de trabajo infatigable, Hoy no importa ya que Urviola no exista. Basta que haya existido. Como dice Valcárcel, hoy la sierra está preñada de espartacos (en Valcárcel, 1972, p. 11).

Más allá de la plausibilidad del argumento que sostiene que el diagnóstico de Mariátegui sobre el potencial revolucionario indígena reflejaba un «subjetivismo voluntarista» —sustentado en errores de interpretación respecto a los signos de un mundo andino poco conocido por el Amauta, tal y como, en líneas generales, ha defendido Gerardo Leibner<sup>240</sup>—, lo cierto es que lo que realmente supuso un

---

<sup>239</sup> Sobre la labor de Pedro Zulen y la Asociación Pro-Indígena ver el Carlos Arroyo Reyes (2005), *Nuestros años diez. La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista*, capítulo 1, *Pedro Zulen y la Asociación Pro-Indígena* (pp. 12-87)

<sup>240</sup> El libro de Gerardo Leibner, *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*, posee el gran valor de contextualizar históricamente el indigenismo de Mariátegui y, consecuentemente, mostrar cómo encajan las propuestas de este en el marco general de las luchas que sacuden la escena política peruana en las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo —y sin

hito para el socialismo latinoamericano y, tal vez también para el socialismo mundial, es la revalorización efectuada por Mariátegui de la tradición de los pueblos históricamente subyugados por las naciones coloniales como elemento *in potentia* revolucionarios. Como veremos, el indigenismo no podía bastarse por sí mismo en tiempos de un imperialismo que —la premisa de Lenin sigue vigente en este punto— se presentaba como fase superior del capitalismo; pero tampoco el marxismo podía prescindir de los embriones revolucionarios que las sublevaciones indígenas portaban en sus luchas.

Nos encontramos, por tanto, ante una escenografía —la del Perú en los años 20’— que no puede ser caracterizada como yerma ni estática, pues ha visto germinar lentamente algunos brotes de reacción contra el orden oligárquico estatal. Asimismo, estos brotes no habían surgido de las incipientes fuerzas proletarias urbanas, sino del bloque subalterno que había emergido de la estructura colonial y se había consolidado con el funcionamiento republicano. El movimiento anarco-sindicalista, por un lado, y la Asociación Pro-Indígena,<sup>241</sup> por el otro, parecían alumbrar el naciente terreno de una izquierda todavía inconsistente en sus postulados teóricos y en sus lineamientos prácticos. Como con acierto señalara Leibner (1999, p. 99), el indigenismo de los años 20’ se presentaba como un «fenómeno plural», compuesto de fuerzas y orientaciones heterogéneas que iban desde anarquistas promotores de rebeliones campesinas, hasta organizaciones paternalistas de hacendados ilustrados, pastores

---

pretensión de entrar aquí en una polémica inconducente— el afán contextualizador de Leibner lo lleva a opacar en ocasiones el verdadero valor de la propuesta mariáteguiana, esto es, la conjugación de la racionalidad revolucionaria socialista con la racionalidad revolucionaria indigenista. La crítica de Leibner se sostiene en una serie de tópicos —estaríamos tentados de llamarlos *falsaciones*— que vendrían a desmontar el «entusiasmo» de Mariátegui, mostrando, en su lugar, cuál era la verdadera y contrastante situación de los movimientos indígenas en el Perú. Entre estos tópicos, la confusión de Mariátegui con respecto a Ezequiel Urviola, esto es, el hecho de haber pensado que era un indio cuando era, en realidad, un misti «aindiado», le parece a Leibner de la mayor relevancia (a juzgar por la reiteración del argumento en varios pasajes de su investigación). A nosotros, en cambio, nos parece un elemento menor. Sin embargo, citamos a continuación el argumento de Leibner para que sea el lector quien juzgue libremente: «Uno de los errores más gruesos que influyeron en las exageradas apreciaciones de Mariátegui sobre la predisposición socialista y revolucionaria de los indígenas fue su suposición de que Ezequiel Urviola, el más dinámico activista revolucionario en el Comité-Tahuantinsuyo y en los congresos indígenas, era de origen indígena. [...] Urviola era hijo, en realidad, de una familia *misti* puneña que fue despojada de su mediana hacienda por hacendados más poderosos. Aunque se haya "aindiado", vistiéndose, hablando y haciéndose pasar como indio, con su origen *misti* y sus estudios universitarios de derecho en Arequipa, estaba muy lejos de representar un estado de conciencia de alguna vanguardia indígena. A lo sumo representaba un caso extremo de radicalización entre los jóvenes indigenistas provincianos. Un error similar cometió Mariátegui en relación al efímero grupo cusqueño "Resurgimiento" dirigido por Valcárcel. Las esperanzas de Mariátegui se alimentaban de su desconocimiento del medio andino, al atribuir a los indios actitudes y expresiones de los indigenistas *mistis*» (Leibner, 1999, pp. 38-39).

<sup>241</sup> A propósito de la labor de la Asociación Pro-Indígena, Mariátegui defendería en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que su tarea estaba superada y sus consignas ya no respondían a las necesidades de la causa indígena: «La tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral, encarna una concepción liberal, humanitaria, ochocentista, iluminista, que en el orden político de Occidente anima y motiva las "ligas de los Derechos del Hombre". Las conferencias y sociedades antiesclavistas, que en Europa han denunciado más o menos infructuosamente los crímenes de los colonizadores, nacen de esta tendencia, que ha confiado siempre con exceso en sus llamamientos al sentido moral de la civilización. González Prada no se encontraba exento de su esperanza cuando escribía que la "condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores". La Asociación Pro-Indígena (1909-1917) representó, ante todo, la misma esperanza, aunque su verdadera eficacia estuviera en los fines concretos e inmediatos de defensa del indio que le asignaron sus directores, orientación que debe mucho, seguramente, al idealismo práctico, característicamente sajón, de Dora Mayer. El experimento está ampliamente cumplido, en el Perú y en el mundo» (Mariátegui, 2010, II, pp. 63-64)

adventistas, artistas modernistas y bohemios, etc. En todos los casos parecía existir un denominador común: son movimientos compuestos, mayoritariamente, por elementos no-indígenas, esto es, por criollos o mestizos preocupados por la situación de los indios, pero que no pertenecían propiamente a este mundo. En definitiva, este es el suelo en el que habría de asentar sus pies el navegante Mariátegui quien, como el ingenioso Odiseo, regresaba a su Perú natal henchido de intensas vivencias, pero también movido por una irrefrenable pulsión transformadora.

En un artículo publicado en *Mundial*, en noviembre de 1925, titulado *Nacionalismo y vanguardismo*, Mariátegui se esforzaba por delimitar el objeto —teórico y práctico— y el horizonte en el que habrían de confluir la cuestión nacional y el problema del indio. En la otra acera, como el bloque histórico enemigo, se encontraban aquellos conservadores criollos que, en el decir de Mariátegui, se comportaban como herederos de la colonia y descendientes de la conquista. Para estos criollos, lo nacional tendría su comienzo en lo colonial y, en consecuencia, «lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo prenatal» (2010, II, p. 381). Contra este «pasadismo» criollo que había levantado el sentimiento nacional sobre los escombros del régimen colonial, la «vanguardia —dirá el Amauta—propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio» (Ibid., p. 382). En este punto —como veremos en el próximo capítulo— es donde el indigenismo de base autóctona se refracta al pasar por medio del ideario socialista, abandonando su correspondencia con la lucha por la restauración del extinto Inkario —¡como si el paraíso no fuera siempre lo que se ha perdido! —, integrando ahora esta demanda como una *raíz* legada por el pasado, mas no como el *programa* orientado al porvenir:

Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo (id.).

Esta *activa y concreta solidaridad con el indio de hoy*, de la que nos habla Mariátegui, es la que lo condujo a interiorizarse en los problemas concretos, tanto a nivel económico, como a nivel político, social y cultural del mundo indígena campesino. Estos últimos, aun conformando la aplastante mayoría de la población peruana —las cuatro quintas partes, según refiere el propio Mariátegui— no eran sino los olvidados, los desoídos, los otros, para la dominante intelectualidad limeña que aún se regocijaba cantando las «serenatas al Virreinato» mientras veía consolidarse a su alrededor el «dominio de la casta feudal en economía y política» (Ibid., p. 262). Frente a esta actitud *pasadista*, frente a este intelectual de *tipo vecchio* peruano, Mariátegui procuró mantenerse siempre informado sobre la actualidad indígena y para ello recurrió en ocasiones a los informes oficiales —cuando estos existieron—, a

publicaciones técnicas, revistas de asociaciones de hacendados como *La Vida Agrícola*, pero, sobre todo, supo apoyarse en algunos informantes de su círculo más cercano, tales como Emilio Romero y Luis Valcárcel, ambos visitantes asiduos de la residencia limeña de Mariátegui en la calle Washington (Flores Galindo, 1980, p. 48). A estas fuentes, debemos agregar y colocar en un lugar de primer orden a la lectura del ensayo de Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena* [1924]. En suma, la pulsión transformadora de Mariátegui no debiera ser reducida a su soreliana defensa del mito y su potencia afectiva, sino que necesariamente debe ser integrada en un conjunto más amplio de indagación científica en la que la preocupación por los datos empíricos constituyó una constante intelectual.

Más allá de las fuentes y los elementos empíricos, es siempre cierto que el presente no es sino un terreno sísmico que no permanece inalterado ni por un solo instante a disposición de la estrategia política del intelectual. Mariátegui sintió en primera persona esta naturaleza inaprehensible del presente y supo comprender que nada podía ser pensado para aquel *indio de hoy* si no se completaba antes una reconstrucción profunda del pasado. El apotegma leninista, aquel que rezaba que «sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario» (Lenin, 1901-02/1974-78, V, p. 376), incorporaba en el pensamiento del peruano otra consigna igual de impostergable: sin teoría revolucionaria no puede haber revolución alguna, pero ninguna de ellas es siquiera imaginable sin una reinterpretación histórica capaz de liberarse de los rescoldos coloniales.<sup>242</sup>

En este entendimiento es que se antoja ineludible intentar reconstruir aquí, al menos en sus elementos más relevantes, el diálogo crítico que Mariátegui entabló con aquellos dos personajes que, en alguna medida, consideró sus más destacados precursores: Bartolomé de Las Casas, como representante descollante de la defensa del indio en la Colonia, y Manuel González Prada, crítico de la continuidad opresora de la República y de sus estériles planteamientos sobre la cuestión indígena.

---

<sup>242</sup> En esta dirección apuntan las palabras de Mariátegui en su informe *El problema de las razas en la América Latina*, del año 1929: «Una de las tareas más urgentes de nuestros partidos, es la de la revisión inmediata de todos los datos históricos actuales acumulados por la crítica feudal y burguesa, elaborados en su provecho por los departamentos de estadística de los estados capitalistas, y ofrecidos a nuestra consideración en toda su deformación impidiendo considerar exactamente los valores que encierran las razas aborígenes primitivas. Sólo el conocimiento de la realidad concreta, adquirido a través de la labor y de la elaboración de todos los partidos comunistas, puede darnos una base sólida para sentar condiciones sobre lo existente, permitiendo trazar las directivas de acuerdo con lo real. Nuestra investigación de carácter histórico es útil, pero más que todo debemos controlar el estado actual y sentimental, sondear la orientación de su pensamiento colectivo, evaluar sus fuerzas de expansión y de resistencia; todo esto, lo sabemos, está condicionado por los antecedentes históricos, por un lado, pero, principalmente, por sus condiciones económicas actuales. Estas son las que debemos conocer en todos sus detalles. La vida del indio, las condiciones de su explotación, las posibilidades de lucha por su parte, los medios más prácticos para la penetración entre ellos de la vanguardia del proletariado, la forma más apta en que ellos puedan constituir su organización; he aquí los puntos fundamentales, cuyo conocimiento debemos perseguir para llenar acertadamente el cometido histórico que cada Partido debe desenvolver» (Mariátegui, 2010, V, pp. 94-95).

## Bartolomé de Las Casas: una estimación crítica

El fraile de la orden dominica Bartolomé de Las Casas representó para Mariátegui el objeto de una estimación-crítica: *estimación*, que se traduce en la valoración de que el padre Las Casas desplegó una necesaria y valiente defensa del indio; *crítica*, porque —según lo entiende el Amauta— su enfoque humanitarista le impidió comprender el carácter insuficiente de esta defensa:

Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva —y defensiva— del criollo o “misti”, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía. [...] No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. (Mariátegui, 2010, II, p. 75)

Y, a continuación, concluía: «esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español, a quien, de otra parte, tanto materialismo no nos impide admirar y estimar fervorosamente» (id.) Mariátegui nunca pretendió ser un Pierre Menard del padre Las Casas, hecho que, no obstante, no le impidió admirarlo y estimarlo *fervorosamente*. El obispo de Chiapas fue un verdadero adelantado capaz de ver la irresoluble contradicción entre la misión evangelizadora y la aidez explotativa que se verificaba en el sistema de encomiendas. Las Casas —como defendiera Barnadas— entregó la totalidad de su vida a combatir este orden injusto «como sacerdote, como fraile, como obispo, como consejero en la corte, como polemista, como historiador y como representante de los indios» (1990, p. 196). Sin embargo, lo que Mariátegui echaba en falta en la defensa humanitarista de Las Casas era su falta de reconocimiento de la ligazón que unía al problema del indio con el problema de la tierra, o expresado en otros términos, la naturaleza económico-social del conflicto colonial americano.

Esta es, en sus rasgos más gruesos, la valoración de Mariátegui de la defensa del indio realizada por Bartolomé de las Casas. Quisiéramos, en un breve excursu, matizar esta valoración, tomando en consideración el afán demarcatorio de la crítica mariáteguiana y, en este sentido, intentaremos recontextualizar los méritos del fraile dominico a la luz de los nuevos datos aportados por una historiografía reciente que, naturalmente, Mariátegui no pudo conocer. Conocemos hoy que en el célebre debate que tuvo lugar en Valladolid en agosto de 1550, en el que se enfrentaron Las Casas y Sepúlveda, el obispo de Chiapas defendió para las Américas un modelo de reino tutelar, en cuya cabeza sólo podía figurar el monarca y en el que, asimismo, debía revertirse la extendida delegación de mando sobre los indios representada por la figura de los encomenderos. Además, sabemos que Las Casas

defendió enérgicamente que no se privara a los indios de los «derechos de propiedad y de gobierno por sus propios príncipes, que les pertenecían en virtud de la ley natural» (Elliot, 1990, p. 19). En definitiva, encontramos que el fraile español no se limitó a propugnar una solución pedagógica, tutelar —como defendiera Mariátegui— sino que reclamó una solución integral: económico-social, en cuanto defendió la restitución de las tierras a sus legítimos propietarios, los indígenas; y política, en tanto promovió una solución que, salvando las distancias epocales, podría ser emparentada con la defensa de una autonomía de los gobiernos locales.

En la figura de otro fraile dominico, Domingo de Santo Tomás, encontramos a otro de los grandes defensores de los indios y, en este caso particular, a un denodado defensor de los indios andinos. Este fraile, corresponsal e informante del padre Las Casas y conocido por ser el autor de la primera gramática quechua (publicada en el año 1560), llevó adelante una oposición férrea al sistema de encomiendas que estuvo muy lejos de ser una simple defensa humanitarista de los indios. Se conoce que recorrió la sierra peruana y algunas partes de Charcas «recogiendo fondos para que los indios pudieran “comprar” su libertad de la encomienda» (Barnadas, 1990, p. 197). Como su mentor, Domingo de Santo Tomás defendió que, tras la abolición de la encomienda, los Andes debían ser devueltos a sus «señores naturales» (Murra, 1991/2009b, p. 33). A la figura de Domingo de Santo Tomás puede adjudicársele también con justicia el mérito que Barnadas atribuyera a Bartolomé de Las Casas: «su grandeza —que permanece intacta incluso para sus detractores— radica en la forma en que denunció y se disoció a sí mismo del proceso histórico del que formaba parte» (Ibid., p. 196).

A pesar de lo antedicho, es necesario aclarar que ni Las Casas ni Domingo de Santo Tomás promovieron nada semejante a una descolonización del continente americano; antes bien, fomentaron una *desencomendización*, esto es, el reemplazo de unos colonos que se estaban convirtiendo rápidamente en una casta feudal, por los curacas indígenas. En definitiva, no una soberanía política, sino un gobierno indirecto del que, a la larga, la corona española acabaría beneficiándose.<sup>243</sup>

Si bien es cierto que Mariátegui no reparó —o simplemente desconoció— algunas de las virtudes de Bartolomé de Las Casas,<sup>244</sup> también lo es que no dejó de ver en la defensa de los indios

---

<sup>243</sup> Sobre este punto ver Murra, J. (2009) ««Nos hazen mucha ventaja». La percepción europea temprana de los logros andinos», en Murra, J. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

<sup>244</sup> No deja de ser interesante —y habría que cuestionarse hasta qué punto esto influyó en la valoración de Mariátegui— el hecho de que, siguiendo la huella del padre Las Casas, Víctor Andrés Belaúnde opusiera a la solución mariáteguiana del problema indígena —a la que asocia con el indigenismo radical— y a su antagonista, la solución imperialista, su propia vía, la de la tradición cristiana nacional: «Apartada igualmente de la concepción imperialista, del feudalismo colonial, del biologismo moderno y de la tesis indigenista, inspirada por la estrategia revolucionaria, aparece la vieja concepción que encarnó la vida de Las Casas y el pensamiento de Victoria. Esta concepción es ética por la inspiración y realista por las aplicaciones. La tesis imperialista tiene una inspiración económica; la tesis indigenista, una finalidad demagógica y política. La síntesis cristiana surgió sin representar intereses o pasiones. Fue la generosa aplicación al descubrimiento de América de los principios del derecho

efectuado por este el factor que hace «menos culpable» al Virreinato que a la República: «al Virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. Pero, en ese tiempo inquisitorial, una gran voz cristiana, la de fray Bartolomé de Las Casas, defendió vibrantemente a los indios contra los métodos brutales de los colonizadores». Y concluía tajantemente: «no ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborigen» (Mariátegui, 2010, II, pp. 68-69).

Tal vez sin ser *tan eficaz y tan porfiado* defensor de la raza aborigen como lo fue Las Casas, pero representando en su tiempo el «primer instante lúcido de la conciencia del Perú» (Ibid., p. 260) y, por esto mismo, siendo «el precursor de la transición del período colonial al período cosmopolita» (Ibid., 259), González Prada fue el más inmediato y agudo precursor de José Carlos Mariátegui.

### González Prada: el enunciador de las tareas del porvenir

«Le tocó a González Prada enunciar solamente lo que hombres de otra generación debían hacer» (Ibid., p. 264) A nuestro entender, en estas palabras se condensa el pensamiento de Mariátegui sobre Manuel González Prada. ¿Pero cuál fue la tarea que González Prada *enunció*, pero nunca pudo llevar a término? Ni más ni menos que «la empresa de crear el socialismo peruano»<sup>245</sup> (Ibid., p. 265). En otro lugar el veredicto mariateguiano resuena con aún mayor contundencia: «González Prada no interpretó este pueblo, no esclareció sus problemas, no legó un programa a la generación que debía venir después» (Ibid., p. 259). Si este es el núcleo crítico con el que el autor de *Defensa del marxismo* acoge el legado del maestro anarquista, veamos ahora el punto nodal en el que los caminos de ambos pensadores peruanos se encuentran: la consideración del problema del indio.

Como acertadamente ha destacado Antonio Melis, fue gracias a la labor intelectual de González Prada que el problema del indio, «nudo crucial para la estrategia del movimiento democrático de los países andinos», se encaró por primera vez «fuera de los pretextos literarios o del sentimentalismo

---

eterno, de la *Philosophia Perennis*. Esta doctrina proclamó con Victoria el derecho de las razas aborígenes no sólo a la propiedad y a la libertad sino a la soberanía política. Y luego de establecido el dominio español, mantuvo con Montesinos y Las Casas para los indios el carácter de libres vasallos de la monarquía y se opuso al establecimiento de las encomiendas y del trabajo forzado y defendió a las comunidades. Esta concepción puso en la colonización española la nota ética que la diferencia de las otras colonizaciones. [...] La concepción cristiano-nacional se mantiene viva en los continuadores de Las Casas, de Victoria y Soto, en el padre Agía, tan citado por Solórzano Pereyra, en el padre Avendaño, autor de *Thesaurus Indicus*, condenador de la esclavitud, y llega hasta Villalba, el precursor, el gran enemigo de la mita. La concepción ético realista, filosofía de lucha en la conquista, filosofía vencedora en la legislación tutelar, filosofía aplicada en la obra misionaria, llega hasta nosotros como la única fuerza viva y de perenne juventud de la tradición colonial» (Belaúnde, 1980, pp. 290-291).

<sup>245</sup> El párrafo citado culmina desplegando los motivos que, a juicio de Mariátegui, impidieron a González Prada cumplir con dicho cometido: «Fracasado el partido radical, dio [González Prada] su adhesión al lejano y abstracto utopismo de Kropotkin. Y en la polémica entre marxistas y bakuninistas, se pronunció por los segundos. Su temperamento reaccionaba en éste como en todos sus conflictos con la realidad, conforme a su sensibilidad literaria y aristocrática» (Mariátegui, 2010, II, p. 265).

demagógico» (1980, p. 204). La enérgica denuncia de la continuidad de la explotación del indio en la república, la alianza entre los «señorones de Lima» y los «gamonales de la sierra» (González Prada, 1978, p. 10) y la negativa a reducir el problema a una cuestión pedagógica,<sup>246</sup> constituyen, sin duda alguna, elementos que fueron retomados y profundizados por un José Carlos Mariátegui que, tal y como informa Leibner, se sintió fuertemente influido por la reedición de *Nuestros Indios* en el año 1924.<sup>247</sup>

A nuestro juicio, la crítica de la explotación republicana del indio, nos permite situar a González Prada como uno de los detractores más relevantes de lo que, varias décadas después, el sociólogo peruano Aníbal Quijano denominaría «colonialidad del poder».<sup>248</sup> Los siguientes pasajes de *Nuestros indios*, de González Prada, concentran los elementos claves para una crítica de dicha *colonialidad*:

Bajo la República ¿sufrir menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, la envilecemos en el cuartel, la embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas como las de Amantani, Ilave y Huanta. (Ibid., p. 13)

---

<sup>246</sup> Debido a los límites de nuestro trabajo, resulta imposible desplegar aquí una comparativa crítica de las posiciones defendidas (o rechazadas) tanto por González Prada como por Mariátegui en torno al problema del indio y, en especial, a la falacia del pedagogismo. Sirva, al menos como indicación, el siguiente fragmento de *Nuestros indios* de González Prada para dejar escuchar el eco profundo de sus contundentes afirmaciones en la retórica posterior del Amauta: «¿De sólo la ignorancia depende el abatimiento de la raza indígena? Ciertamente, la ignorancia nacional parece una fábula cuando se piensa que en muchos pueblos del interior no existe un solo hombre capaz de leer ni escribir, que durante la guerra del Pacífico los indígenas miraban la lucha de las dos naciones como una contienda civil entre el general Chile y el general Perú, que no hace mucho los emisarios de Chucuito se dirigieron a Tacna figurándose encontrar ahí al Presidente de la República. Algunos pedagogos (rivalizando con los vendedores de panaceas) se imaginan que sabiendo un hombre los afluentes del Amazonas y la temperatura media de Berlín, ha recorrido la mitad del camino para resolver todas las cuestiones sociales. Si por un fenómeno sobrehumano, los analfabetos nacionales amanecieran mañana, no sólo sabiendo leer y escribir, sino con diplomas universitarios, el problema del indio no habría quedado resuelto: al proletariado de los ignorantes, sucedería el de los bachilleres y doctores. Médicos sin enfermos, abogados sin clientela, ingenieros sin obras, escritores sin público, artistas sin parroquianos, profesores sin discípulos, abundan en las naciones más civilizadas formando el innumerable ejército de cerebros con luz y estómagos sin pan. Donde las haciendas de las costas suman cuatro o cinco mil fanegadas, donde las estancias de la sierra miden treinta y hasta cincuenta leguas, la nación tiene que dividirse en señores y siervos [el destacado es nuestro]» (González Prada, 1978, pp. 17-18).

<sup>247</sup> Sobre la influencia de la publicación tardía de *Nuestros Indios*, citemos la referencia de Leibner: «El ensayo ["Nuestros indios"] no pudo haber sido publicado en una ocasión más propicia desde el punto de vista de Mariátegui. Incluido en la segunda edición de *Horas de Lucha* por decisión de Alfredo González Prada, fue publicado durante 1924, precisamente en la etapa en que Mariátegui redescubría al Perú. No cabe duda que la lectura de "Nuestros Indios" fue una pauta importante en el desarrollo del indigenismo de Mariátegui. Esto no sólo se refleja en la similitud de análisis y argumentos en sus posteriores *Siete ensayos...* De entre los tantos trabajos del escritor anarquista, "Nuestros Indios" fue el preferido por Mariátegui para republicar en el número de Amauta dedicado a la figura de González Prada en el 10 aniversario de su muerte» (Leibner, 1999, p. 63)

<sup>248</sup> A propósito de la distinción entre *colonialismo* y *colonialidad*, el propio Quijano hará la siguiente distinción: «*Colonialidad* es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de *colonialismo*. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El *colonialismo* es, obviamente, más antiguo, en tanto que la *colonialidad* ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado» (Quijano, 2014b, p. 285, nota).

Y atendiendo al proceso fallido —si es que alguna vez fue seriamente promovido— de ciudadanía del indio en el espacio andino, González Prada sostendría lo siguiente: «no se escribe pero se observa el axioma de que el indio no tiene derechos sino obligaciones. Tratándose de él, la queja personal se toma por insubordinación, el reclamo colectivo por conato de sublevación». Y, finalmente, concluía: «los realistas españoles mataban al indio cuando pretendía sacudir el yugo de los conquistadores, nosotros los republicanos nacionales le exterminamos cuando protesta de las contribuciones onerosas, o se cansa de soportar en silencio las iniquidades de algún sátrapa» (id.).

No es difícil derivar de las antecedentes afirmaciones su conclusión natural: la «gran mentira» representada en el pretendido orden republicano y la indisimulada continuidad de un régimen feudal que —parafraseando a Carl Schmitt (2014)— es el que posee la competencia para decidir en el *caso decisivo*:

Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. Si en la costa se divisa un vislumbre de garantías bajo un remedo de república, en el interior se palpa la violación de todo derecho bajo un verdadero régimen feudal. Ahí no rigen Códigos ni imperan tribunales de justicia, porque hacendados y gamonales dirimen toda cuestión arrogándose los papeles de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas lejos de apoyar a débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes. Hay regiones donde jueces de paz y gobernadores pertenecen a la servidumbre de la hacienda. ¿Qué gobernador, qué subprefecto ni qué prefecto osaría colocarse frente a frente de un hacendado? (Ibid., pp. 13-14)

Cualquier lector atento puede reconocer en las precedentes afirmaciones de González Prada el espíritu de muchas de las sentencias más célebres de los *Siete ensayos...* mariáteguianos. El reconocimiento del valor del agudo diagnóstico de González Prada, así como la insoslayable influencia sobre el fundador del socialismo peruano, no es óbice para que declaremos —concordando plenamente con Mariátegui— que el autor de *Páginas libres* careció por completo de un programa serio de solución al problema del indio, hecho fácilmente verificable en la elemental propuesta que cierra *Nuestros indios*: «la condición del indígena —defiende González Prada— puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores». Y acababa propugnando:

*Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida [el destacado es nuestro]. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebató las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga. (Ibid., p. 19)*

A nuestro entender, en este punto radica la novedad rupturista de Mariátegui con respecto al pobre programa de su precursor: no se trata de una negación de la violencia por parte del Amauta —no hay

que olvidar sus raíces sorelianas—, sino de su consideración del recurso a las armas siempre como un medio para la consecución de un fin que no se agota en la liberación del indio, sino que avanza hacia la construcción de un socialismo nacional vertebrado en torno a las demandas del indigenismo. Y es precisamente en esta *aleación* de indigenismo y socialismo donde —como ha destacado Aricó— se encuentra el núcleo fundamental en torno al cual Mariátegui «articuló toda su obra crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú» (1980, p. 47).

La solución al problema del indio propuesta por Mariátegui ya no consistirá —como proponía González Prada— en traducir *en rifles y cápsulas todo el dinero que [el indio] desperdicia en alcohol y fiestas*, sino —como proponía Marx (2015, p. 189) en sus escritos sobre la comuna rusa— en el reconocimiento de la necesidad de una revolución socialista que permitiera avanzar hacia la plena emancipación del indio. La comprensión cabal de este imperativo fue la *diferencia específica* de Mariátegui respecto a sus precursores: la revolución en el mundo andino empieza por una reforma agraria que constituye, en última instancia, una transformación radical de las condiciones de vida del indio.

Quizás estas diferencias de fondo fueron las que empujaron a Mariátegui a valorar la figura de González Prada más como un «literato» que como un «político» (2010, II, p. 262), hasta el punto de llegar a sostener que «González Prada no fue acción sino verbo» (Ibid., p. 263). El destino no sería más benévolo con Mariátegui y —como en una trama plutarquiana— la misma crítica que este destinara al autor de *Horas de lucha*, le sería devuelta por el aprista Carlos Cox tras su muerte: «Mariátegui, el hombre del verbo, no era el hombre de acción que necesitaban y ya tienen ahora las masas oprimidas del Perú» (1980, p. 4).

Trágico destino compartido por los precursores y el continuador... trágico destino que nos revela que el presente no es más que el reflejo pálido del futuro vencedor de la historia. Mientras tanto, el drama continúa, subterráneamente, con el rostro rígido de un vestigio que no alcanza a morir.

## **9.2. De la tierra a la mina. Continuidades y discontinuidades: del campesino al proletario**

Poco más de un siglo después de la Independencia del Perú, cuando Mariátegui regresaba al Perú con las maletas llenas de entusiasmo tras su experiencia europea, la situación agraria y, en efecto, la situación del indio, aparecían, en lo esencial, inalteradas respecto a los problemas que hubieron de enfrentar San Martín y Bolívar. Las más incisivas reflexiones del Amauta sobre la problemática, que se encuentran en los dos primeros ensayos de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*

suponen un verdadero acontecimiento en la incipiente discusión sociológica nacional peruana, pues acaban por quebrar el imaginario ilustrado y sus soluciones de raíz pedagógica.<sup>249</sup> Si bien es cierto que —como defiende Robert Paris— el reconocimiento de la ligazón indisoluble entre el problema del indio y el problema de la tierra constituye «la principal ruptura de Mariátegui con la tradición anterior» (1980, p. 314), consideramos que el núcleo de dicha ruptura no se agota en el reconocimiento de esta ligazón —que también había sido reconocida por algunos reformistas ya en el siglo XIX— sino en la comprensión de que la hora de ensayar soluciones liberales para resolver el problema había pasado y que, en consecuencia, la hora presente exigía encarar el asunto desde un planteamiento socialista:

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos —y a veces sólo verbales—, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales” (Mariátegui, 2010, II, p. 59).

La cuestión que se nos presenta tras la lectura del párrafo anterior es: ¿contra qué planteamientos se rebela Mariátegui?, o dicho en otros términos, ¿frente a qué recortes explicativos se alza la propuesta mariateguiana como una alternativa original? A nuestro entender, Mariátegui no niega la dimensión educativa o moral del problema del indio e incluso lo señala explícitamente: «las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso e ignorancia» (2010, V, p. 63)—; lo que se rechaza es la escisión entre las manifestaciones y sus causas, esto es, la conversión de separaciones analíticas en distinciones ontológicas que tienden a demarcar lo cultural de lo político y lo económico y, de esta forma, no hacen sino encubrir el problema. A estos erróneos diagnósticos, Mariátegui les contrapone la «crítica marxista» como único medio capaz de superar las aporías, pues esta crítica tiene «la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo

---

<sup>249</sup> La ambivalencia de la solución pedagógica al problema del indio promovida desde los sectores criollos, queda al descubierto en la valoración que algunos insignes representantes ilustrados del mundo limeño hicieron de Andrés de Santa Cruz, tal y como ha destacado Cecilia Méndez: «El indio Santa Cruz era ridiculizado por su afrancesamiento, por sus ansias de hacer suyos los atributos de una civilización "superior" moderna; y como es tan claro en la reacción criolla, éstos no eran, ni podían ser, los atributos de un indio. Nuevamente esa necesidad normativa de establecer el lugar de cada quien. El establecimiento de las jerarquías sociales tenía así su correlato en una suerte de necesidad de reglamentar las apariencias estéticas. Había y debía haber una para cada quien. Aquí el discurso criollo no careció de ambivalencias. Pues desde la época que nos ocupa los diferentes gobiernos enarbolaron, con mayor o menor intensidad, la bandera de la educación como la mejor manera de sacar a las poblaciones indígenas de la postración y el atraso. Pero quienes esto impulsaban no dejaban de temer las consecuencias de semejante proceso y establecieron también discursos paralelos donde la necesidad de mantener a los indios tal cual no dejaba de ser expresada. Se trataba de un registro no oficial, ciertamente, más bien velado en la ironía, pero no por ello menos válido o significativo» (Méndez, 2000, p. 33)

de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad» (id.).

No existiría, pues, un *problema de las razas* en América Latina que pudiera ser analizado y comprendido por fuera del problema de la *feudalidad* en el continente.<sup>250</sup> Como bien lo hace notar Starcenbaum, el análisis de Mariátegui tiene el mérito de captar el «carácter multidimensional» del proceso de subalternización del indio (2019, p. 164) y, en este sentido, no sólo se distancia de sus precursores liberales, sino también de cierta escolástica marxista. Así, lo económico, identificado con la *feudalidad*, se vertebra con lo político, sintetizado en la *gamonalidad* del poder —materializada en la alianza ofensiva-defensiva, según indicaba González Prada, entre los «señorones» de Lima y los «gamonales» de la sierra— y lo cultural, expresado en la identificación de lo peruano con lo colonial y en el rechazo a lo indígena como lo pre-nacional. Esta totalidad estructurada, donde lo económico, lo político y lo cultural configuran un bloque de poder heredero de la colonia es, precisamente, lo que impide pensar en una solución al problema del indio atendiendo a uno solo de estos planos de manera aislada. La verdadera solución consistiría, pues, en asumir la raíz económica del drama, siempre que se entendiese que el resto de los elementos no actúan como meros epifenómenos de lo económico, sino como genuinos componentes de la estructura y el recto funcionamiento del poder.

Recuperando la discusión específica sobre la dimensión pedagógica del problema del indio, nos parece pertinente destacar los argumentos de Mariátegui acerca de la incompatibilidad profunda entre la escuela moderna y el gamonalismo:

El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo. La escuela moderna —en el supuesto de que, dentro de las circunstancias vigentes, fuera posible multiplicarla en proporción a la población escolar campesina—, es incompatible con el latifundio feudal. La mecánica de la servidumbre, anularía totalmente la acción de la escuela, si esta misma, por un milagro inconcebible dentro de la realidad social, consiguiera conservar, en la atmósfera del feudo, su pura misión pedagógica (2010, II, p. 66).

En resumidas cuentas, en el planteamiento mariateguiano la cuestión fundamental no pasa por una negación de la especificidad de las modulaciones en las que se materializa el problema del indio, sino más bien por el reconocimiento de la naturaleza relacional de cada uno de los elementos que se articulan en el imaginario de la dominación oligárquica. Es precisamente este argumento el que nos

---

<sup>250</sup> Aníbal Quijano, en un texto titulado *Raza, Etnia y Nación en Mariátegui*, destaca el carácter bidimensional de la noción de "raza" en Mariátegui, esto es, su denotación biológica y civilizacional dependiendo de los contextos: «"Raza" sería una categoría básicamente bidimensional. Mienta al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ellas es, ante todo, vinculada a las relaciones de producción. Por eso es que puede sostener claramente: "Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria". O, en el mismo sentido: "El problema indígena se identifica con el problema de la tierra"» (Quijano, 2014a, p. 772).

parece encontrar en el Prólogo al libro *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel, donde Mariátegui contrapone la «concreción histórica» del planteamiento socialista a las «consideraciones abstractas» que lo reducen a un «problema étnico o moral» (en Valcárcel, 1972, p. 12). Insistimos —aun a riesgo de ser repetitivos— no es que el problema no revista un carácter étnico o moral, sino que lo es siempre como resultado del funcionamiento de una estructura social, económica y política que se corresponde con el gamonalismo —«régimen sucesor de la feudalidad colonial», dirá Mariátegui—. Por tanto, pensar en los elementos separados es una abstracción inadecuada y contraria a la necesaria concreción histórica del problema, que lo aborda como un «fenómeno» complejo:

El término gamonalismo no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias (Ibid., p. 13).

El gamonalismo es, pues, el nombre de una forma de dominación que, lejos de quebrar los lazos con los vestigios coloniales, ha perpetuado su horizonte. Y esto ha sido así no sólo en la nación peruana, sino en todas las repúblicas emergidas del desmembramiento del antiguo Virreinato del Perú. Como bien ha señalado Kossok, es en esa crítica del gamonalismo donde habría que ir a buscar el «fundamento de una historia y sociología agraria marxista en América Latina» (1980, p. 197) tras las huellas de José Carlos Mariátegui.

### Del campesino al proletario: continuidades y discontinuidades

Con motivo de la I Conferencia Comunista de América Latina, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929, el recién fundado Partido Socialista del Perú elabora dos importantes documentos que contenían los principios del argumentario mariáteguiano: *Punto de vista antiimperialista* y *El problema de las razas en América Latina*. La delegación peruana, representada por Hugo Pesce y Julio Portocarrero, llevaba consigo las premisas de un diagnóstico social y una estrategia política abiertamente contrarias a las propugnadas por la línea oficial del Komintern tras su VI Congreso, en las que se había optado por una política de clase contra clase en detrimento de la antigua estrategia orientada a la creación de frentes más amplios.<sup>251</sup> Ante este panorama, *El problema de las razas en*

---

<sup>251</sup> A este respecto, es interesante recordar las valoraciones de Portantiero a propósito de la nueva estrategia socialista emanada del VI Congreso: «El VI Congreso —pero más aún que sus debates sus traducciones políticas posteriores— consolidará la imagen de la transición socialista como de lucha frontal "clase contra clase", con lo que se recuperaba para Europa el tema

*América Latina* presentaba el indudable mérito teórico de invertir la tendencia esquematizante que se estaba consolidando entre los marxistas regionales y oponerle, en su lugar, un programa elaborado sobre la base de un estudio de la realidad concreta de la región latinoamericana y, muy especialmente, del Perú.

En lo relativo al problema que nos ocupa, el texto pretendía dar cuenta de la complejidad de la estructura económica y social de la nación peruana y, más específicamente, de las múltiples formas de explotación a las que estaba sometido el indio en los primeros decenios del siglo XX. Así, puede leerse que en el Perú «no menos del 90 por ciento de la población indígena así considerada, trabaja en la agricultura» (Mariátegui, 2010, V, p. 73), de modo que no podía resultar en absoluto extraño que el problema del indio fuera confundido plenamente con el problema de la tierra. Sin embargo, lo que nos interesa destacar ahora no es tanto la identificación del problema indígena con el problema agrario, sino el análisis efectuado por Mariátegui de las incipientes transformaciones derivadas de la irrupción del capital extranjero en la explotación minera:

El desarrollo de la industria minera ha traído como consecuencia, en los últimos tiempos, un empleo creciente de la mano de obra indígena en la minería. Pero una parte de los obreros mineros continúan siendo agricultores. Son indios de “comunidades” que pasan la mayor parte del año en las minas; pero que en la época de las labores agrícolas retoman a sus pequeñas parcelas, insuficientes para su subsistencia (id.).

Nos encontramos en un momento de mutaciones significativas en la economía de la Sierra, mutaciones motivadas por la llegada de la Cerro de Pasco Copper Corporation y la Northern a los asentos de Junín y La Libertad, en un proceso concomitante con el reemplazo de la explotación de la plata por la del cobre en la minería andina. Los trabajadores de las minas —en su gran mayoría de extracción indígena— comenzaban a percibir salarios muy superiores a los que se pagaban en las haciendas (entre 2,50 y 3,00 soles, frente a 0,20 o 0,30 soles, según se afirma en el documento), hecho que, no obstante, no suponía la supresión de las modalidades de dirección y reclutamiento características de las relaciones

---

del "tiempo corto" y la "guerra de maniobras" como núcleo de la estrategia revolucionaria. De acuerdo a las tesis de la IC se había entrado ya al "tercer período" del desarrollo de las contradicciones entre burguesía y clase obrera durante la posguerra. Cada período no era sino una manifestación particular de "la crisis general del capitalismo", premisa que organizaba a los análisis concretos. Esta omnipresencia de la crisis general disolvía cualquier posibilidad de un análisis específico: en un sentido genérico el capitalismo siempre está en crisis, pero la pretensión analítica no puede quedarse en ese plano de abstracción. [...] De esta caracterización del "tercer período" se extraía una serie de conclusiones políticas para el desarrollo del movimiento socialista europeo: 1) la caracterización de la socialdemocracia, en un primer momento como "social-traidora" y luego como "socialfascista"; 2) la descalificación de la izquierda de la socialdemocracia como un enemigo aún peor del movimiento obrero, pues "engaña a las masas con métodos más sutiles"; 3) la idea de que el capitalismo ha llegado a su fase "moribunda", a su "quiebra definitiva", no sólo por las contradicciones sociales que genera su desarrollo sino, a la inversa, por su tendencia a "contener el desarrollo de las fuerzas productivas". La hipótesis de base es que hacia fines de la década se estaba en vísperas de una nueva guerra mundial, tema al que el VI Congreso dedica una tesis especial, y que por lo tanto era posible repetir la experiencia del "primer período"; transformar la guerra en revolución social. En la percepción de la III Internacional lo que se estaba viviendo, en fin, era un momento de ofensiva de masas en un cuadro de crisis decisiva del capitalismo» (Portantiero, 1981, pp. 40-41)

clientelares y paternalistas de los modos de producción no capitalistas. En consecuencia, ni se respetaban las leyes de accidentes laborales —hecho gravísimo si se tiene en cuenta la alta tasa de siniestralidad y mortandad de la actividad minera—, ni se observaban los límites de horas de la jornada laboral, ni se permitía la asociación de los trabajadores. En síntesis, la legislación laboral quedaba reducida a papel mojado frente a la irrupción del capitalismo extractivista.

Uno de los rasgos más sobresalientes del diagnóstico mariáteguiano sobre la condición emergente de los mineros peruanos es la afirmación de su carácter dual: por un lado, los trabajadores pasaron a formar parte de la naciente industria primaria, orientada por los planes de expansión del capital internacional, hecho que los convertía, de algún modo, en trabajadores asalariados; y, por el otro, se daba la continuidad de las labores agrícolas y la filiación de los trabajadores a sus comunidades de origen. Es importante rescatar el carácter simultáneo de estos dos momentos, pues es el rasgo que permite vislumbrar en este campesino-minero un potencial inaudito, vinculado con su visión de dos formas complementarias de explotación económica y de subalternización política. Esta dualidad que la irrupción localizada y parcial del capital extranjero está sacando a la luz, es la que —en palabras de Flores Galindo— permiten a Mariátegui pensar en estos trabajadores como «personajes imprescindibles para dirigir una revolución donde contaba tanto el aporte obrero como el campesino» (1980, p. 77).

Es esta situación dual de los trabajadores mineros la que propiciaría el encuentro de lo andino-agrario-comunitario con lo occidental-industrial-sindical y, como consecuencia de ello, implicaba una (potencial) apertura de lo local hacia lo global que tendió a redefinir completamente el espacio de las luchas por la emancipación. En este sentido, también Mariátegui cifra sus esperanzas revolucionarias en este agrietamiento de las murallas que mediaban entre los dos mundos, pues le permitían concebir un proyecto socialista con un rol central para el indio que pudiera trascender el mistificado horizonte de la restauración del Tawantinsuyu. El trabajador minero se convertiría así en el agente privilegiado para comprender y enfrentar las nuevas modalidades de explotación y dominación.

Asimismo, sabemos gracias a las informaciones aportadas por Semionov y Shulgovski (1980, p. 172), que el compromiso de José Carlos Mariátegui con los mineros de la Sierra central peruana no se limitó a su labor teórica, sino que alcanzó la esfera de la práctica activa. Según cuentan los investigadores rusos, el joven Partido Socialista del Perú, en el que el Amauta desempeñaba el cargo de Secretario General, apoyó firmemente la huelga de los 15.000 mineros del asiento de Morococha contra la Cerro de Pasco Copper, defensa que motivaría una orden de detención contra el propio Mariátegui por parte del gobierno de Leguía a finales de 1929. Por otra parte, Flores Galindo ha referido que Mariátegui solicitó a Julio Portocarrero que se desplazara a Morococha y tomara contacto con los

trabajadores mineros, conociera de primera mano su situación laboral y sus demandas como forma de ir vertebrando el Partido Socialista con las realidades concretas de las masas trabajadoras. La revista *Amauta*, a través de sus agentes Gamaniel Blanco y Adrián Soyero, fue el otro gran vehículo de comunicación entre Lima y la Sierra peruana. En definitiva, la mina se convirtió para Mariátegui en el escenario de una incipiente transición desde la feudalidad de la tierra hacia el modo de capitalista y su producto, el trabajador minero, en el agente privilegiado para comprender y enfrentar los dos grandes modos coexistentes de explotación: la derivada del feudalismo supérstite y la nacida de la novedosa explotación propiamente capitalista.

### La Cerro de Pasco Copper Corporation y la emergencia del proletariado minero peruano

Es probable que la temprana muerte (16 de abril de 1930) encontrara a Mariátegui en el momento preciso en que empezaba a captar la potencia abierta por este carácter transicional del minero de los Andes. Sea como fuere, lo cierto es que nos legó apenas unas pocas anotaciones acerca de este proceso de proletarización inconcluso abierto por la implantación del capital norteamericano en las minas de la Sierra peruana. Sin embargo, las indicaciones de sus trabajos permitieron a algunos investigadores que le sucederían retomar el camino abierto por sus huellas y emprender estudios de campo que nos permiten hoy en día conocer mejor las condiciones de los trabajadores de la Cerro de Pasco Copper Corporation. A pesar de que no es el cometido de nuestro trabajo el de desarrollar una genealogía del proletariado peruano, nos parece ineludible complementar los apuntes mariáteguianos con las informaciones proporcionadas por algunas investigaciones recientes a las que tomaremos como sustento de nuestros argumentos.

En primer lugar, partiremos de las aportaciones de Carlos Contreras en su trabajo *Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el siglo XIX* para intentar dar cuenta de la situación económica y social de la ciudad minera peruana en el siglo XIX, previo a la instalación de la compañía Cerro de Pasco Copper Corporation. En segundo lugar, tomaremos como base la sugerente investigación de Heraclio Bonilla, *El minero de los Andes*, para intentar comprender las continuidades y discontinuidades provocadas por el establecimiento de la compañía norteamericana en el asiento de Morococha.

De acuerdo a lo indicado por Carlos Contreras en el referido artículo, la ciudad de Cerro de Pasco en el siglo XIX destacaba por dos factores demográficos que explicaban su importancia: por un lado, Cerro de Pasco era la tercera ciudad en población en la Sierra peruana (sólo superada por Cusco y Arequipa) y esto estaba vinculado directamente, primero —en el siglo XIX y los anteriores— con la

explotación argentífera, y luego —ya en el siglo XX— con la extracción del cobre. Por otra parte, esta relevancia demográfica tenía como peculiaridad su gran oscilación poblacional que se hallaba en perfecta sintonía con los vaivenes de la producción minera, rasgo que lleva a Contreras a resaltar la «naturaleza monofuncional» del asentamiento (1992, p. 176).

Pero más allá de esta interesante consideración cuantitativa, Contreras se ocupa de analizar la estructura y división social de Cerro de Pasco con vistas a intentar responder a la siguiente cuestión: «¿Qué encontramos en Cerro de Pasco en el siglo XIX? ¿Castas, estamentos o clases?» (Ibid., p. 178) Es importante volver a insistir en el hecho de que, en el siglo XIX, la extracción minera se hallaba muy lejos de estar organizada según los patrones laborales de tipo capitalista y, en consecuencia, las unidades productivas estaban conformadas apenas por una media de once trabajadores. En este sentido, puede sostenerse que las relaciones laborales estaban asentadas en el modelo emanado del largo período colonial, siendo los vínculos clientelares y paternalistas los que garantizaban la reproducción. Teniendo en cuenta este marco, Contreras respondería a la cuestión planteada señalando que la ciudad de Cerro de Pasco en el siglo XIX se estructuró en torno a dos culturas, una de «blancos» y otra de «indios», entre medio de las cuales se movía la población mestiza:

A grandes rasgos pueden definirse claramente dos sectores sociales en la ciudad; en ellos los factores étnico-cultural y económico-social prácticamente se identificaron. De un lado, una pequeña minoría étnica blanca que gobernaba la estructura social y que fue el único sector estrictamente urbano y, de otro, una amplia mayoría indígena subordinada, cuyos vínculos con el campo eran fuertes y persistentes. Estos sectores conformaron dos "culturas" que se expresaban por canales distintos en la ciudad minera. El grupo de mestizos, más numeroso que los blancos pero más pequeño que los indios, no llegó en el siglo XIX a conformar una cultura propia y se limitó a combinar así algo de ambos mundos (Ibid., p. 181).

Nos interesa destacar dos elementos fundamentales: de un lado, la identificación de los factores étnico-culturales con los factores económico-sociales y, de otro, la coexistencia entre las dos culturas, circundadas por la continua movilidad de los mestizos. Estos dos elementos que Contreras identifica en la estructura social de la ciudad de Cerro de Pasco en el siglo XIX, serían una constante a lo largo del siglo XX y XXI en las urbes que conforman el espacio andino. Es precisamente en esta coexistencia no sincrética entre etnias con cosmovisiones muy alejadas entre sí, junto con la estacionalidad demográfica derivada del carácter monofuncional del espacio urbano, lo que facilitaría la permanencia del arraigo rural y contribuiría en la continuidad de una conciencia social más vinculada con la defensa de la indianidad que con luchas de tipo clasistas. Si aceptamos los argumentos de Contreras, encontramos que los trabajadores de las minas se sintieron «más bien indios que un proletariado minero; sufrieron el racismo de las élites y una serie de barreras sociales que les impidieron acceder a otros oficios que,

además de permitirles romper con su condición campesina, hubieran posibilitado el diluimiento [sic] de su conciencia étnica» (Ibid., p. 197).

En resumidas cuentas, en el paisaje urbano que nos revela Cerro de Pasco en el siglo XIX nos encontramos con una ciudad minera en los albores del ingreso del capital norteamericano y, al menos *a priori*, en las postrimerías de un modo de explotación no capitalista. Estaríamos, pues, en un escenario de tránsito desde los modos de producción no capitalistas al modo de producción capitalista en sentido estricto. Sin embargo, en los momentos previos a este tránsito, las formas de organización de la producción, la persistencia de unos vínculos personales que se confundieron con los roles laborales, la división racial de la mano de obra, nos presentaban un escenario en el que ser indio y ser trabajador explotado se identificaron sin grandes fisuras.

El ingreso de la Cerro de Pasco Copper Corporation a comienzos del siglo XX puede ser visto como el hito fundacional del capitalismo extractivista en la Sierra central peruana. Hacia el año 1902, la compañía norteamericana comenzó a explotar algunos de los yacimientos mineros del centro del país y a adquirir algunas minas pertenecientes a pequeñas empresas y familias peruanas, hasta que en el año 1905 se haría con el control definitivo del asiento principal de Morococha. Sin lugar a dudas, el control absoluto de la Cerro de Pasco Copper desde comienzos de siglo hasta 1973 —fecha en la que fueron transferidas las minas al Estado peruano— señala uno de los capítulos fundamentales en la historia del sector minero moderno y, en particular, en la historia del proletariado peruano.

Según refiere Heraclio Bonilla (1974, p. 216), en la década de 1920-1930 —década que coincide con el período más fértil de las reflexiones de Mariátegui sobre el Perú— empezaban a hacerse visibles dos grandes consecuencias derivadas de la concentración y desnacionalización de la economía serreña provocadas por la consolidación de la Cerro de Pasco Copper: en primer lugar, la progresiva sedentarización de los emigrados indígenas en el asiento minero y, en segundo lugar, el reemplazo de las élites antiguas de la ciudad por las familias vinculadas a la gerencia de la compañía transnacional.

Detengámonos a analizar la composición de esta mano de obra minera. Como ocurriera durante el período colonial, la fuerza de trabajo era extraída fundamentalmente de los sectores indígenas-campesinos. Es fundamental retener esta carga material y simbólica de ambos términos, pues no se trataba sólo de arrancar a un trabajador del medio rural y sujetarlo a prácticas productivas muy diferentes, como las que se demandaban en la extracción minera; se trataba también de un trabajador indígena vinculado orgánicamente a su comunidad y, en consecuencia, a la tierra que tenía en posesión en tanto miembro de dicha comunidad. En definitiva, la llamada *acumulación originaria*, tal y como la entendió Marx, esto es, como «el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción» (2008-09, I-3, p. 893), no se había consumado al momento en que la Cerro de Pasco Copper

demandaba mano de obra y se encontraba con el hecho de que los indios no eran *todavía* «trabajadores libres» (despojo absoluto) y, naturalmente, se resistían a ser capturados por las necesidades productivas de la minería.

A esta situación híbrida, a medio camino entre el campesino y el proletario, intentaba dar respuesta la acertada noción de Bonilla de *transicionalidad estructural*, en los siguientes términos: «con esta expresión oscura deseo señalar la peculiar situación de este proletario quien, pese a conservar tercamente sus lazos con el mundo campesino, no es más un campesino, pero no es tampoco un "proletario" à *part entière*» (Ibid., p. 16). A esta nueva capa de mineros bien podría aplicársele aquella consideración que Sergio Almaraz hiciera a propósito de los campamentos mineros bolivianos, a saber, que estaba formada «por muchachos tímidos que hasta no hace mucho labraban la tierra; la mina los tentó con el salario y la pulpería» (1969, p. 51).

Esta acumulación originaria inconclusa, traducida en una autosuficiencia de los campesinos indígenas—hay que tener en cuenta su bajo coste de reproducción— obligaba a la empresa norteamericana a recurrir a las viejas recetas coloniales de reclutamiento de mano de obra, combinada con los *métodos idílicos* del capital. Según refiere Bonilla, dos mecanismos concurren en paralelo para *liberar* y disolver las resistencias de los indios a migrar al asiento minero: por un lado, la reducción de la fertilidad de los campos comunitarios como resultado de la contaminación de las aguas derivada de los humos de la fundición y los desperdicios de la extracción de minerales; por otro, el sistema de «enganche», que funcionó a través de un mecanismo compuesto por cuatro actores —la empresa, el enganchador, el campesino enganchado y el fiador—, que ligaba a los campesinos a través de la creación deliberada de deudas (adelantos de dinero o mercancías) que sólo podían ser honradas con el jornal del trabajo en las minas. Sin duda, este mecanismo típicamente colonial de reclutamiento, combinado con el despojo indirecto de las tierras productivas, crearía las condiciones necesarias para la emergencia de la reserva de trabajadores requerida por la compañía norteamericana.

*Acumulación originaria inconclusa y transicionalidad estructural* parecen funcionar como dos sentidos de un mismo referente: la coexistencia de las condiciones no capitalistas en el nuevo escenario del capitalismo de enclave. Pero tal vez lo más sorprendente de la situación es que esta coexistencia,<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> Es posible matizar la calificación de «sorprendente» para esta situación transicional si atendemos a los argumentos de Ellen Meiksins Wood cuando destaca cómo en la misma Inglaterra —«sede clásica» del desarrollo capitalista— fue perceptible un desajuste entre la estratificación tradicional y las necesidades específicas del capitalismo y cómo, sin embargo, dicho desajuste fue revertido reforzando los mecanismos precapitalistas: «La clase gobernante británica se enfrentaba a una tarea sin precedentes históricos. El temprano auge del capitalismo había minado los principios tradicionales de estratificación, por los que la posición económica era inseparable del estatus «extraeconómico». El capitalismo tiende a purificar la clase de sus «prescriptivas» artimañas extraeconómicas y generalmente es hostil a explicaciones de clase que se basen en principios jerárquicos extraeconómicos. Es, por ejemplo, hostil al tipo de ideología que justificaba el orden feudal y que invocaba una ordenación social jerárquica divina como parte de la Escala Natural. Una de las paradojas típicas de la historia británica es que

característica —según los esquemas— de un período intermedio y, por tanto, a ser superado por la vía de la subsunción real, estuvo lejos de ser un impedimento para la maximización del beneficio capitalista e, incluso, puede decirse que sirvió como mecanismo de retroalimentación y ampliación de los horizontes de valorización de la compañía Cerro de Pasco Copper, tal y como ha destacado Bonilla:

Esta articulación de capitalismo de enclave con pre-capitalismo rural, lejos de afectar la racionalidad económica de la explotación ofrecía una particular ventaja. En efecto, a través de un mecanismo de este tipo los beneficios de la empresa derivaban no sólo de la apropiación de la plusvalía de los mineros que trabajaban en los enclaves, sino también de la extorsión de los excedentes generados en las áreas rurales. Estos excedentes fueron particularmente importantes para mantener a bajo costo el sostenimiento y la reproducción de la mano de obra (Ibid., p. 33).

A tenor de lo defendido en estos breves pasajes extraídos de las obras de Contreras y Bonilla, podríamos sostener que el rasgo común de los trabajadores mineros en la ciudad de Cerro de Pasco, tanto en el siglo XIX como en el siglo XX, fue la tenaz resistencia a la proletarización. La persistencia del arraigo comunitario actuó como dique de contención ante las embestidas modernizadoras que acompañaban la irrupción del capital internacional en el paisaje serrano. Pero también, tendió a consolidar la cosmovisión indígena, que continuó imponiéndose sobre la conciencia clasista que podría haberse derivado de una estricta división económica entre propietarios de los medios de producción y la fuerza de trabajo.

Fueran los protagonistas conscientes o no, la llegada del capital norteamericano desplazaba el marco de las relaciones productivas y, en general, las formas de socialidad preexistentes. Aun aceptando el carácter inobjetable de las transformaciones, quedan por resolver las siguientes cuestiones: ¿puede vislumbrarse, siguiendo el desarrollo histórico del capitalismo minero en la sierra peruana, un *ad quem* que resolviera la estructural transicionalidad, de la que habla Bonilla, en un nuevo *status* permanente?, ¿no será que esta transicionalidad tiende a consolidarse, funcionando como la marca de un oxímoron inextirpable que define el encuentro entre el modo de producción capitalista y las formaciones sociales abigarradas? Y, si esto fuera así, ¿la raza y la clase, la resistencia indigenista y la lucha por el socialismo, no tienden a encontrarse allí donde el explotado —en este caso, el indio— llega a la comprensión de que la explotación siempre es capaz de vestir nuevos ropajes?

Nuestra tesis es que el reconocimiento de esta transicionalidad permanente de los explotados es la que permitió a Mariátegui captar la necesidad de ensanchar la agencia política abierta por el significativo «proletario», término que en ocasiones sería utilizado en el sentido estricto dado por Marx en *El Capital*, esto es, «el asalariado que produce y valoriza capital» (2008: nota, p. 761), y en otras en

---

las necesidades específicas del capitalismo fueron satisfechas mediante el refuerzo de las viejas ideologías» (Meiksins Wood, 2018, pp. 56-57).

un sentido más amplio que abarca todos los modos de explotación al que son sometidos los trabajadores. Es este sentido amplio de «proletario» el que puede encontrarse, por ejemplo, en el *Mensaje al Congreso Obrero de Lima*, redactado por Mariátegui en 1927. En este discurso, el Amauta advertía a los obreros de que «extraviarse en estériles debates principistas, en un proletariado donde tan débil arraigo tienen todavía los principios, no serviría sino para desorganizar a los obreros cuando de lo que se trata es, justamente, de organizarlos» (Mariátegui, 2010, V, p. 141). En definitiva, el objetivo a realizar y que, además, Mariátegui coloca como «lema del Congreso», no es otro que el de construir la «unidad proletaria», lo que debía tomar cuerpo a través de la constitución del Frente Único de los Trabajadores:

La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate —esto es en la teoría— diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario; el indio campesino es todavía un siervo. Las reivindicaciones del primero, —por las cuales en Europa no se ha acabado de combatir— representan la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad (Mariátegui, 2010, V, p. 248).

A nuestro juicio, estos dos sentidos de «proletario» permiten comprender la naturaleza dual que Mariátegui otorgaba a la vanguardia obrera: por un lado, ser el colectivo capaz de captar con mayor agudeza la pluralidad de formas bajo las cuales se presentaba la explotación en el espacio nacional y, como consecuencia de ello, hallarse en condiciones de ser dirigente de un sujeto colectivo, conformado por individuos de orígenes heterogéneos, pero capaz de ser unificados gracias a la formación de una conciencia clasista y una complementación solidaria entre las distintas luchas.<sup>253</sup> En este contexto, la ambigüedad del significante «proletario», no es más que la huella sinecdótica que denota— parafraseando al Amauta— su condición de *concepto por crear*.

La distancia que media entre el trabajador como el objeto afectado por el proceso de valorización del capital y la formación de la conciencia de su posición en la estructura productiva, o lo que es lo mismo, la transformación de la afección pasiva en autoconocimiento y potencia movilizadora, es la distancia que, sobre el mismo cuerpo social, une y separa la explotación de la subjetivación política. La potencia de obrar del proletariado no llega a ser agencia histórica hasta tanto no revierte la naturalización mecanicista de la explotación, esto es, hasta que no logra vincular directamente esta

---

<sup>253</sup> Unas pocas líneas después, en este mismo *Mensaje al Congreso obrero de Lima*, puede leerse lo siguiente: «Hay que formar conciencia de clase. Los organizadores saben bien que en su mayor parte los obreros no tienen sino un espíritu de corporación o de gremio. Este espíritu debe ser ensanchado y educado hasta que se convierta en espíritu de clase. Lo primero que hay que superar y vencer es el espíritu anarcoide, individualista, egotista, que además de ser profundamente antisocial, no constituye sino la exasperación y la degeneración del viejo liberalismo burgués; lo segundo que hay que superar es el espíritu de corporación, de oficio, de categoría. [...] La conciencia de clase se traduce en solidaridad con todas las reivindicaciones fundamentales de la clase trabajadora. Y se traduce, además, en disciplina. No hay solidaridad sin disciplina. Ninguna gran obra humana es posible sin la mancomunidad llevada hasta el sacrificio de los hombres que la intentan» (Mariátegui, 2010, V, pp. 142-143)

explotación económica con la dominación política. Esta es, en nuestra lectura, la base epistémica de la ampliación semántica de la noción de «proletariado» en Mariátegui y, al mismo tiempo, la palanca que le permitió imaginar una estrategia de frente clasista capaz de trascender los estrechos horizontes obreristas.

Llegados a este punto, tal vez sea momento de evitar toda paráfrasis y dejar que sean los propios argumentos de Mariátegui<sup>254</sup>, en este caso de su *Manifiesto a los trabajadores de la República* —lanzado por el Comité Pro 1º de mayo en el año 1929— el que venga a disolver cualquier atisbo de duda sobre ese «mito del proletariado» al que hacía referencia la crítica lanzada por Carlos Cox contra Mariátegui:

¿Pero todas estas reivindicaciones y conquistas puede efectuarlas el obrero de la ciudad solo? Sería absurdo creerlo. El obrero de la ciudad tendrá que dar el ejemplo, organizándose. Pero no podrá sostener sus luchas solo. Y es preciso que ayudemos a organizarse a los campesinos, a esos miles de asalariados para los cuales no hay leyes de accidentes de trabajo, ni jornada de ocho horas; tenemos que fomentar y ayudar la organización de los mineros, de los obreros de los yacimientos petroleros, quienes hasta ahora no disfrutaban sino de una sola “libertad”: la de morirse de hambre y miseria; tenemos que despertar de su letargo a los marinos mercantes, a los peones explotados. Tenemos, en fin, que unirnos con todo el proletariado de la República para emprender nuestras conquistas. De ahí que al hablar de organización nueva, tenemos que comprender que es a base de su centralización en una central única del proletariado, que se constituya nuestra Confederación Nacional. (Mariátegui, 2010, V, pp. 150-151)

De la tierra a la mina, el problema del indio se fue agudizando y adoptando nuevas modulaciones que permitieron a algunos feligreses de la teodicea tecnologicista imaginar un horizonte futuro de emancipación del indio y, a sus antagonistas marxistas —sobre todo aquellos que permanecieron igualmente atados a una concepción etapista de la historia— intuir la emergencia de un proletariado en condiciones de encarar la revolución tal y como indicaban los manuales... sólo hacía falta tener la suficiente paciencia y esperar la agudización del conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Pero Morococha, Arequipa, Cusco, Lima, nunca llegaron a

---

<sup>254</sup> Las semejanzas de las consignas planteadas por Mariátegui y las que en el año 1924 planteara Antonio Gramsci en su Carta a Togliatti, Terracini y otros, nos parecen muy claras y promisorias. Esta apuesta por la ampliación de las bases revolucionarias, tanto en el pensador peruano como en el sardo, indican un camino a seguir para todas aquellas sociedades en las que coexisten diversos modos de producción, es decir, diversos mecanismos de explotación. En la mencionada *Carta*, Gramsci invitaba a los miembros de su Partido a reconsiderar las relaciones con los distintos sectores productivos que habían sido descuidados hasta la fecha, en los siguientes términos: «Creo, además, que el partido tiene que plantearse prácticamente algunos problemas que no se han considerado nunca y cuya solución se ha confiado a los elementos que estaban directamente relacionados con ellos. El problema de la conquista del proletariado milanés es un problema nacional de nuestro partido, que debe resolverse con todos los medios que el partido tenga a su disposición, y no solo con los de la organización de Milán. [...] Otro problema de este tipo es el de los trabajadores del mar, íntimamente relacionado con el problema de la escuadra de guerra. Italia vive del mar; no ocuparse del problema marino como de uno de los más esenciales, como un problema al que el partido debe dedicar la mayor atención, significaría no pensar concretamente en la revolución. [...] Otro problema es el de los ferroviarios, que siempre hemos considerado desde un punto de vista estrictamente sindical, cuando en realidad trasciende esa cualidad y es un problema nacional y político de primer orden. Cuarto y último de estos problemas es el del sur, que hemos ignorado como lo ignoraban los socialistas, creyendo que puede resolverse dentro del ámbito normal de nuestra actividad política general. Siempre he estado convencido de que el sur se convertiría en la tumba del fascismo, pero creo que será, además, la mayor reserva y la plaza de armas de la reacción nacional e internacional, si antes de la revolución no estudiamos adecuadamente sus problemas y si no estamos preparados para todo» (Gramsci, 2013, pp. 137-139)

ser la Manchester que describiera Engels en su ineludible *La situación de la clase obrera en Inglaterra*; los trabajadores andinos malmorían también, estaban mal alimentados, sus viviendas eran inhóspitas como aquellas, sus condiciones sanitarias eran deplorables, sí... pero de otra manera. El campesino fue minero y siendo minero fue obrero, pero nunca llegó a ser otra cosa que ese híbrido siempre explotado que se movía entre un sector y otro de la economía. La transformación prometida por la emergencia del capital en su fase imperialista quedó estancada en una mera transicionalidad sin *ad quem*, gracias también a la pervivencia resistente de las comunidades indígenas campesinas. De este modo, la promesa de emancipación a través de las *horcas caudinas* del capital —que tanto criticara Marx (2015, p. 183)— vino a sumarse a la incumplida promesa de protección y salvación de la fábula colonial y, siglos más tarde, a la ilustrada narrativa republicana.

Sin embargo, a través de esta fisura abierta por la transicionalidad estructural del minero andino, el daño producido por la explotación se resignifica en la apertura de un espacio que rebasa los compartimentos estancos de las demandas locales o sectoriales, permitiendo la emergencia de un terreno de lucha compartido en el que se quiebra la inconmensurabilidad lingüística, étnica y cultural y se abre el escenario de una comunicación real entre los subalternos. Esta nueva realidad es la que anticipó José Carlos Mariátegui, quien supo ver que había llegado la hora de ensayar nuevos caminos...

### **9.3. El encuentro de los caminos: Indigenismo socialista – Socialismo indigenista**

A modo de cierre de este capítulo dedicado al problema del indio, querríamos presentar algunas indicaciones que deberían funcionar más como una invitación para un diálogo abierto y crítico que como un esquema que viniera a sintetizar las premisas que han sido colocadas previamente. En este sentido, defenderemos que la propuesta mariáteguiana de un *indigenismo socialista* o un *socialismo indigenista*, debe ser enfocada, al menos, desde tres grandes aspectos: el económico, el político y el epistémico.

Desde una perspectiva económica, la solución del problema del indio ha de comenzar por la transformación del régimen de propiedad y explotación de la tierra y, por tanto, por la implantación de una reforma agraria capaz de deshacer las inercias legadas por el período colonial y que fueron exacerbadas por el régimen republicano. En la propuesta más acabada de reforma agraria para el Perú propuesta por Mariátegui, que podemos encontrar en *El problema de las razas en América Latina*, puede verificarse la flexibilidad intelectual y política del Amauta, traducida en el apego por las condiciones históricas concretas del agro peruano y, en consecuencia, en el rechazo de cualquier medida procedente de esquemas prefigurados en otras regiones. Así, la propuesta de reforma agraria

mariáteguiana, defendida por los representantes del Partido Socialista peruano en la I Conferencia Comunista de Buenos Aires, proponía las siguientes acciones:

1. *Régimen de propiedad y explotación de la tierra.* El documento distinguía tres grandes formas de propiedad y explotación en el territorio nacional peruano: los latifundios de tipo primitivo, los latifundios de tipo industrializado y la pequeña propiedad parcelaria. En cuanto a la primera forma, la del latifundio primitivo, se proponían la fragmentación y ocupación por parte de las comunidades vecinas o por los peones agrícolas que las cultivaban y se sugería, a su vez, una reorganización laboral en «forma comunitaria o colectiva» (Mariátegui, 2010, V, p. 115). En relación con la segunda forma, los latifundios de tipo industrializado, se impulsaba la ocupación directa por parte de los *obreros agrícolas* que los trabajaban y, nuevamente, se sugería una organización colectiva de las labores. Respecto a la tercera forma, la de la pequeña parcela de propietarios individuales o familiares, se defendía que estos debían mantener la posesión de las mismas.

2. *Organización de los trabajadores.* El documento resaltaba la necesidad para los trabajadores de avanzar más allá de la mera reorganización de la propiedad y la explotación, y remarcaba como tarea ineludible la creación de organismos específicos, tales como los sindicatos, las ligas campesinas, los bloques obrero-campesinos, poniendo especial énfasis en la exigencia de dotar de una fuerte ligazón a las distintas capas de trabajadores por encima de los prejuicios raciales que separaban las luchas urbanas de las rurales: «lucha del proletariado y del campesinado indígena o negro, para las mismas reivindicaciones que constituyen el objetivo de sus hermanos de clase pertenecientes a otras razas» (id.). Además —y esto no es un elemento menor— se defendía el «armamento de obreros y campesinos para conquistar y defender sus reivindicaciones» (id.)

3. *Derogación de leyes onerosas para el indio y el negro.* Esta tercera consideración vinculaba explícitamente la opresión económica desplegada a lo largo de la historia moderna con el sistema jurídico que le dio justificación y soporte. Acabar con todas las formas legales de feudalidad, ya fueran los sistemas feudales y esclavistas en sentido estricto, la conscripción vial o el reclutamiento militar forzoso, se colocaba como una acción inevitable para desterrar definitivamente la opresión sufrida por el indio y el negro. Pero para poder llevar adelante una tarea de semejante envergadura se requería de una «lucha de los indios, proletarios y

campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco» en contra del régimen feudal y capitalista (id.)

Como fácilmente puede deducirse de los fragmentos citados, la solución mariáteguiana al problema agrario no pasaba por la aplicación estandarizada de una nacionalización total de la tierra y la reorganización laboral en términos de grandes espacios de trabajo colectivizado. Esto no quiere decir que esa no sea una de las direcciones hacia las que apunta la reforma, pues sería necio negar que esta era la vía propugnada tanto para la reorganización de los latifundios primitivos como de los industrializados; lo que se quiere destacar aquí es lo que Belaúnde —crítico, pero honesto lector de Mariátegui— ha calificado como «realismo relativista» del Amauta, remarcando que, mientras «para el mestizo o el indio transformado en el ambiente de los grandes centros mineros o agrícolas y que ha adquirido así la psicología individualista, la solución será la pequeña propiedad» para los indígenas de las comunidades «la solución será la defensa, vitalización y modernización de éstas» (Belaúnde, 1980, p. 282).

Las medidas que acompañan la tantas veces repetida —y tan pocas veces concretizada— consigna de la reforma agraria, nos invitan a revisitar la afirmación —que nosotros encontramos en Manfred Kossok pero que constituye un lugar común en ciertas lecturas— de que Mariátegui habría demostrado que «el problema indígena no es un problema de razas sino de clase» (1980, p. 197).<sup>255</sup> Por lo ya expresado en estas páginas, es evidente que no negamos la raíz clasista del problema del indio: siempre que se acepte su identificación con el problema de la tierra, se estará admitiendo este carácter clasista. Pero no es menos evidente que, si entendemos la *clase* ya no como un mero correlato de una estructura económica sino como lo ha propuesto E.P. Thompson, esto es, como «un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia» (2012, p. 27), nos encontraremos ante un sustantivo que admite declinaciones no directamente derivadas de las relaciones de producción. Y si

---

<sup>255</sup> Para hacer justicia con la afirmación de Kossok, hay que decir que en el propio Mariátegui puede encontrarse una afirmación prácticamente idéntica que vendría a sustentar el argumento del historiador polaco: «El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo» (Mariátegui, 2010, V, p. 82). Podríamos interpretar que una frase tan explícita como esta obtura los caminos para la interpretación que hemos dado aquí. Sin embargo, consideramos que la ambigüedad del sentido de la noción de «raza» en Mariátegui —tal y como ha mostrado Aníbal Quijano (2014a, p. 772)—, esto es, su significado unas veces vinculado a la dimensión biológica y otras a la económico-cultural, es la que lleva —en nuestra interpretación— a Mariátegui a negar, en primer lugar, el carácter racial del problema, entendiendo en este caso «raza» en su sentido biológico y, a defender, en segundo lugar, que «la raza tiene su rol en él y los medios para afrontarlo», entendiendo ahora la raza en un sentido económico-cultural. En conclusión, puede decirse que el problema no es racial, en su sentido biológico, mas sí lo es si en su connotación económico-cultural. Es en este segundo sentido, donde la *raza* se hace *clase* y la *clase* se hace *raza*, tal y como revela este otro pasaje: «El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases» (Mariátegui, ídem.).

esto es así, no lo es sino debido a que la constitución del capitalismo, y la consecuente dominación que soporta la explotación de unos grupos humanos por otros, no es indiferente a las jerarquizaciones con las que este capitalismo se encuentra como lo previamente constituido en un orden social determinado.

En este sentido —y esta es nuestra interpretación—, tiene razón Kossok al señalar que Mariátegui resituó el problema del indio en términos de *clase*; se equivoca al colocar como elementos que se oponen a la *raza* y la *clase*: el problema del indio fue un problema de clase racializado, tal y como se desprende de las siguientes palabras del Amauta:

La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos, reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra. [...] Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación (Mariátegui, 2010, V, p. 95).

La concurrencia simultánea de «la más dura opresión económica» y «el desprecio y el odio de que es víctima como raza» es la que obliga al socialismo peruano a conjugarse con la lucha indigenista. No basta con que el socialismo, sirviéndose del cuerpo doctrinal del marxismo, denuncie la explotación como género común a todos los productores; hace falta, además, que sea capaz de enunciar la diferencia específica de dicha explotación en el espacio andino, esto es, la forma racializada de la opresión.

A partir de esta consideración económica y social, podemos avanzar hacia el plano político que —como ya indicamos anteriormente— sólo puede ser aislado de los otros aspectos por razones analíticas y expositivas. La labor política del socialismo en el Perú requiere atender muy especialmente a la cuestión indígena y, para que ello no sea una mera declamación retórica, es preciso tener presente que «sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros» (Ibid., p. 82). Esto obliga a los distintos órganos socialistas —tanto los del Partido como los del Sindicato— a propiciar el ingreso de los trabajadores indígenas, a escuchar sus demandas y favorecer la traducción recíproca de las consignas socialistas y las demandas indigenistas,<sup>256</sup> pues sólo de este modo podría forjarse una conciencia revolucionaria

---

<sup>256</sup> En relación con esto, es interesante recordar las tareas que Mariátegui encomienda al sindicato en relación con el problema indígena en el *Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país*, puesto que concretiza las acciones a desarrollar y nos permite captar la complejidad de una propuesta que no se agota en la proclamación del mito indígena, sino que se vertebra con una praxis indudablemente materialista: «El problema indígena está ligado al problema de la tierra, y en su solución no podrá avanzarse si no es a base de la organización de las masas indígenas. El indio en nuestras serranías trabaja de 6 a 7 meses al año, tiempo que por lo general dura la siembra y cosecha de sus productos. En los meses restantes, se dedica a trabajar, en los latifundios serranos y minas, unos, y otros en las haciendas de la costa, haciéndose de inmediato trabajador agrícola. Esta forma de emigración temporal concurre a exigir que se le preste toda la atención necesaria desde el punto de vista sindical. Los sindicatos del proletariado agrícola y de los mineros, tendrán una carga pesada en las tareas impuestas por la afluencia temporal de estas masas indígenas, y su educación por el sindicato será tanto más pesada también cuanto menos sea su sentido de clase. Precisa, pues, una gran labor en las comunidades y ayllus, etc.,

indígena que integrara superando la extendida tendencia a las revueltas locales: «una conciencia revolucionaria indígena —arguye Mariátegui— tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo» (Id.). Esa formación de la conciencia socialista entre los indígenas debía dar como resultado la configuración de un «indigenismo socialista», horizonte ineludible para cualquier socialismo que se pretendiese consecuentemente peruano. Esta idea, expuesta en múltiples lugares de la obra de Mariátegui, es formulada en el ya mencionado prólogo a *Tempestad en los Andes*, en los siguientes términos:

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de “occidentalización” material de la tierra keswa. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio, Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? (en Valcárcel, 1972, p. 11)

Estas indicaciones sumarias nos permiten entrever la dimensión pedagógico-material de la formación del socialismo en el Perú, mas dejan aún sin resolver el problema del Partido en las condiciones específicas de la época en la que fue fundado.

Ríos de tinta han corrido en el debate en torno a la denominación «socialista» en lugar de «comunista» del partido fundado por Mariátegui, así como en torno a las relaciones del Amauta con el aprismo, debates que, naturalmente, deben ser encuadrados en el marco de los dos ejes problemáticos que atravesaban a la izquierda peruana del momento. Por un lado, las relaciones personales y políticas de Mariátegui con Haya de la Torre y, concomitantemente, los distintos momentos que atraviesan sus respectivos proyectos políticos hasta su ruptura definitiva, que acaba con la disolución del APRA como frente<sup>257</sup> y su escisión en dos partidos independientes: el Partido Nacionalista Libertador de Haya de la

---

donde deben de establecerse bibliotecas, comisiones de enseñanza que luchen contra el analfabetismo, (el analfabetismo se puede decir que es una lacra social de la raza indígena), secciones de deportes, etc. que estando a cargo de compañeros preparados, desarrollen una enseñanza activa que tienda a capacitarlos en su rol de clase, explicándoles su condición de explotados, sus derechos y los medios de reivindicarlos. De esta manera el indio será un militante del movimiento sindical, esto es, soldado que luche por la liberación social de su clase. El objetivo de las comunidades será pues, la capacitación de sus componentes, y la federación de todas las comunidades en un solo frente de defensa común» (2010, V, p. 177)

<sup>257</sup> Sin lugar a dudas, una polémica tan fecunda no puede ser rigurosamente presentada en los estrechos márgenes que podemos dedicarle en nuestra investigación; no obstante, nos gustaría presentar algunas notas que orienten mínimamente al lector en el análisis de las mencionadas polémicas. Así, por ejemplo, se refería Mariátegui en su *Carta colectiva al Grupo de Lima* del año 1929, a la nueva situación del APRA propuesta por Haya de la Torre: «1. El APRA debe ser oficial y categóricamente definida y constituida como una alianza o frente único y no como partido; 2. Los elementos de izquierda que en el Perú concurrimos a su formación, constituimos de hecho —y organizaremos formalmente— un grupo o Partido Socialista, de filiación y orientación definidas que colaborando dentro del movimiento con elementos liberales o revolucionarios de la pequeña burguesía y aún de la burguesía, que acepten nuestros puntos de vista, trabaje por dirigir a las masas hacia las ideas socialistas» (Mariátegui, 2010, V, p. 406).

Torre y el Partido Socialista de Mariátegui.<sup>258</sup> Por el otro, las tensiones interpretativas y estratégicas del recién fundado Partido Socialista peruano con las nuevas directrices del Komintern.

Teniendo en cuenta este escenario, se entienden los conflictos entre la idea original mariateguiana del Partido como un resultado de las luchas de las masas —tal y como ha defendido Aricó (2018, p. 322)— y la apresurada fundación del Partido Socialista peruano como resultado del arrinconamiento coyuntural de la estrategia política propugnada por el Amauta. El partido como organismo donde se agrupan «gérmenes de voluntad colectiva que tienden a hacerse universales y totales», ese «mito-príncipe» del que hablara Gramsci (1981b, V, C. 13, §1, p. 15), es precisamente lo que la contingencia de la política peruana a fines de la década del 20' no permitió germinar y que, como resultado, obligaría a un grupo reducido de hombres a fundar un Partido Socialista que no quedara al margen en el nuevo mapa de la izquierda nacional. A pesar de esta situación, sigue en pie la adecuada interpretación de Aricó sobre el carácter no bolchevique del partido mariateguiano —en otros lugares, el marxista argentino hablará del «antijacobinismo» de Mariátegui— caracterizado por una reformulación de las relaciones entre las vanguardias y las organizaciones que expresan a las masas:

Las vanguardias políticas —afirma Aricó— más o menos “externas” a las masas que se planteaban la tarea de formar ese “partido de la revolución” (y pongo entre comillas esta expresión porque la recupero en el sentido marxiano, antes que leninista) solo estarán en condiciones de realizar dicha tarea desde el interior de un movimiento de masas autónomo y organizado en una red de estructuras organizativas reivindicativas y políticas a la vez, estimulando el desarrollo de ese movimiento, combatiendo sus momentos corporativos, elevando los niveles de conciencia de las vinculaciones entre la lucha local y el movimiento general, o dicho de otro modo, generalizando las experiencias de lucha y creando las condiciones para nuevos avances. De este modo el crecimiento del propio movimiento se va configurando como una alternativa social, y no solo política, al sistema (Ibid., p. 322).

Llegamos así al tercer punto que planteamos al comienzo de este apartado, el plano epistémico. Siguiendo esta última idea de Aricó, la de que el crecimiento del movimiento se configura como *alternativa social, y no sólo política, al sistema*, nos gustaría añadir que esa alternativa social sólo podía

---

<sup>258</sup> Flores Galindo ha resaltado el nexo que vincula la fundación del Partido Nacionalista Libertador de Haya con la prematura fundación del Partido Socialista de Mariátegui: «La disidencia con el aprismo planteó como cuestión inmediata la formación del partido: el trabajo tuvo que acelerarse y se terminaron acortando algunas etapas, pero no se podía proceder de otra manera. La polémica no fue una cuestión meramente intelectual: ante todo se trató de una disputa política y la cuestión del poder envolvió en todo momento la discusión. En efecto, para replicar a Haya no era suficiente proponer una alternativa diferente; había que desarrollarla en la práctica: la refutación del Partido Nacionalista Libertador exigía el establecimiento del Partido Socialista. [...] La fundación del partido tenía un sentido sólo simbólico y no literal, porque quedaba constituido apenas un núcleo inicial, "un comité organizador". Ningún cargo era definitivo. Había que invitar todavía a otros, como Larrea, Pesce, Navarro Madrid, Zerpa, Zárate, sin olvidar el concurso de todos los amigos de provincias. Nunca dejaron de insistir sobre la necesidad de "trabajar en las masas obreras y campesinas": el Partido Socialista sería una organización de mayorías, desarrollada al interior del movimiento popular. Recién entonces se podría convocar a un verdadero congreso y liquidar la etapa preparatoria. Todos eran conscientes de obedecer a una cierta improvisación, forzada por las circunstancias, como era evidente si se considera que no obstante la importancia asignada al campesinado y a la cultura indígena, no se puede mencionar a un solo campesino en el grupo inicial» (Flores Galindo, 1980, pp. 84-85)

emerger a condición de reconfigurar epistémicamente el suelo de lo político. Debe añadirse que tal reconfiguración epistémica no deja en ningún momento de ser esencialmente política, puesto que — como defiende Rancière— «la política es una ruptura específica de la lógica del *arkhé*», o lo que es lo mismo, no es simplemente la «ruptura de la distribución "normal" de posiciones entre aquel que ejerce un poderío y aquel que lo sufre», sino fundamentalmente «una ruptura en la idea de las disposiciones que vuelven "propias" a esas posiciones» (2006, p. 63).

En el abigarrado escenario peruano, quebrar una distribución naturalizada de las posiciones «propias» que colocaba a los indios en un afuera y que, a su vez, permitía el trazado de un *nosotros* — en este caso, *los peruanos*— identificado con el elemento social no-indio, se presentaba como una precondition para poder *andinizar* lo peruano, o lo que es lo mismo, *indigenizar* lo nacional. Esto, naturalmente, no significa reemplazar lisa y llanamente una unidad excluyente y heredera de lo colonial, por otra nueva unidad excluyente, heredera del Tawantinsuyu; implicaba, más bien, la demolición de la muralla que separaba los dos mundos como si de dos espacios inconmensurables se trataran. Antes bien, la resignificación de lo peruano así concebida obligaba a construir un espacio de comunicabilidad, de diálogo y solidaridad entre las distintas luchas desplegadas frente a los grupos que ostentaban monopólicamente el poder y que oprimían diferenciadamente a los grupos subalternos.<sup>259</sup> La referida demolición de la muralla, suponía también el quiebre de la segregación territorial entre lo limeño y lo serrano, entre lo urbano y lo rural, entre lo colonial y lo andino; quiebre que, de ninguna manera, implicaría la fundición de la diversidad en una solución homogénea, sino el fin de aquellas jerarquías tradicionales que hicieron de todo atisbo de proyecto nacional, una empresa fallida.

Mientras permaneciera —y, lamentablemente, hay que decir hoy: *mientras permanezca*— el enfeudamiento servil del indio, ese *paladio* que conserva secretamente el orden y sostiene las murallas de la colonialidad, no llegaría la transformación que Mariátegui colocaba como *conditio sine qua non* del socialismo peruano. Poco importa si el proyecto mariáteguiano para el Perú tuvo éxito o no, si la «traducción cultural» necesaria para comunicar las ideas socialistas con las nociones andinas no fue más

---

<sup>259</sup> Esto nos recuerda lo expresado por Marx en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* respecto a la situación de las luchas de los campesinos y las de los obreros industriales, en el sentido de que la diferencia de los escenarios de conflicto no contradice la unidad coligada de los explotadores, en el caso de la Francia estudiada por Marx, la «república constitucional» y, en el caso del Perú estudiado por Mariátegui, la «república oligárquica»: «Fácil es comprender —sostiene Marx— la situación en que se encontraron los campesinos franceses cuando la república añadió a las viejas cargas otras nuevas. Como se ve, su explotación se distingue de la explotación del proletariado industrial solo por la forma. El explotador es el mismo: el capital. Individualmente, los capitalistas explotan a los campesinos por medio de la hipoteca y de la usura. La clase capitalista explota a la clase campesina por medio de los impuestos del Estado. El título de propiedad del campesino era el talismán con que el capital le atraía, el pretexto del que se valía para azuzarle contra el proletariado industrial. Solo la caída del capital puede hacer subir al campesino; solo un gobierno anticapitalista, proletario, puede acabar con su miseria económica y con su degradación social. La república constitucional es la dictadura de sus explotadores coligados; la república socialdemocrática, la república roja, es la dictadura de sus aliados. Y la balanza sube o baja según los votos que el campesino deposita en las urnas. El campesinado tiene que decidir su suerte» (Marx, 1850/2015d, p. 133).

allá de un cúmulo de malentendidos.<sup>260</sup> Lo relevante —desde nuestra perspectiva— es que Mariátegui fue capaz de comprender y dejar trazadas las coordenadas de un proyecto radical de transformación para las condiciones andinas, señalar sus límites y sus posibles caminos. En definitiva, enseñó a sus contemporáneos a acercarse a sus propias realidades locales sin desmerecerlas, pero, al mismo tiempo, los obligó a enmarcarlas en la escena mundial. El *indigenismo socialista-socialismo indigenista* es el sendero que traduce la revolucionarización de la estructura social, económica, cultural y lingüística peruana, pero también, una de las formas más auténticamente marxistas de ser latinoamericano.

---

<sup>260</sup> A nuestro juicio, el excesivo afán falsacionista del trabajo de Gerardo Leibner, le impiden aplicar criterios más adecuados a la hora de juzgar los innegables méritos del proyecto mariáteguiano, aun si aceptamos —como hacemos— su falta de concreción histórica. Nuevamente, dejamos que sea el lector quien valore las posiciones defendidas por Leibner: «Las esperanzas de Mariátegui se nutrieron, en gran medida, de la facilidad aparente con que los mensajes eran captados por la "vanguardia indígena". Pero, ¿cuáles eran en realidad las concepciones de estos vanguardistas? ¿Qué ocurrió en la traducción cultural? ¿Encontraron realmente las dos partes un mundo conceptual revolucionario andino que sorteara la brecha cultural entre ellas y pudiera servir como discurso integrativo para todo el Perú? ¿O se trató de un discurso construido en base a malentendidos conceptuales? [...] Aunque Mariátegui haya sentido la entonación mesiánica andina en indigenistas como Valcárcel, no comprendió cabalmente la dimensión mesiánica incaica que motivaba a los indígenas con los que tenía contacto. A ello debe sumarse que este mesianismo era tan sólo uno de los aspectos de una cosmovisión andina integral. Debe considerarse que en la mayor parte de los encuentros entre él y los mensajeros mediaron indigenistas mistis tales como Salazar o Urviola. [...] No debemos olvidar, por supuesto, que Mariátegui consideraba la adopción de posturas anarquistas y socialistas por parte de Urviola, un misti andino que había cursado estudios universitarios, una expresión de la predisposición ideológica de los mismos indígenas. Resulta ser que la cosmovisión andina de los indígenas reales, los mensajeros de las comunidades de campesinos del sur, que estaban en Lima y tenían contacto con revolucionarios y sindicalistas, quedó generalmente intacta, apenas oculta por una delgada capa retórica revolucionaria moderna. A veces, ni siquiera años de militancia en el Partido Comunista y de viajes de la Sierra a la Costa y viceversa, pudieron modificar premisas con gran arraigo. Los conceptos modernos fueron adoptados, pero perdieron su significado original y fueron introducidos en el mundo cognitivo tradicional-andino. Desde este punto de vista, puede decirse que el destino de marxismo no era muy diferente del que tuvo el cristianismo algunos siglos antes» (Leibner, 1999, pp. 217-218)

## 10. LO NACIONAL-COMUNITARIO

### ORIGEN Y DESTINO DEL SOCIALISMO PERUANO

*Si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quirotadas.*

*Grundrisse, Karl Marx*

#### 10.1. “Una versión especial de populismo adaptada al Perú”. Notas sobre una polémica<sup>261</sup>

Con la muerte de José Carlos Mariátegui, no sólo el Perú sino también América Latina perdía a uno de los intelectuales que con mayor vigor y compromiso había guiado a las masas en su lucha por emanciparse del resabio que el régimen colonial había legado a las repúblicas y cuyos efectos no habían remitido en pleno siglo XX. Los cortejos fúnebres y las notas de pésame cedieron paso a artículos laudatorios que, tras la profusión de elogios, escondían una voluntad de captura hermenéutica de una obra tan rica en sentidos como la del Amauta. De las múltiples polémicas en torno a la *recta* interpretación del pensamiento mariateguiano, nos proponemos analizar una de ellas: ¿fue Mariátegui un marxista ortodoxo y obediente de las directrices del Komintern?, ¿o fue un populista, como los *narodniki* rusos, tal y como defendiera Miroshevski?

El presente apartado pretende indagar acerca del lugar central que el pensador peruano concediera a las supervivientes estructuras comunitarias del *ayllu*, estructuras que, aún maltrechas en muchos casos, supieron integrarse y resistir tanto al proceso colonial como a las repetidas embestidas republicanas. Esta exposición de la dimensión propositiva de la obra del autor de los *Siete ensayos...*, nos permitirá contrastar sus soluciones al problema de la tierra y del indio en el Perú con las de una tradición marxista que no se deja reducir a la estrategia obrerista, sino que se piensa a sí misma como una teoría abierta y lo suficientemente flexible como para aprehender las realidades específicas de los países periféricos. Finalmente, presentaremos algunas notas elementales sobre los planteamientos de los populistas rusos en relación con la pervivencia de la comuna rural (la *obshina*), a fin de cuestionarnos en qué medida las soluciones halladas por políticos de la talla intelectual de Herzen y Chernyshevski —

---

<sup>261</sup> Un avance de los dos capítulos siguientes ha sido publicado recientemente en forma de artículo en Cardozo Santiago, D. (2021). El pensamiento de José Carlos Mariátegui: ¿entre marxismo y populismo? *Res Publica. Revista De Historia De Las Ideas Políticas*, 24(1), 75-84.

en la Rusia del siglo XIX— y por Mariátegui —en el Perú de las primeras décadas del XX— se apartaron del *marxismo* del propio Marx.

El artículo de Miroshovski *El "populismo" en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano*, publicado en 1941, constituye el documento que con mayor nitidez revela la interpretación del Komintern sobre el pensamiento de Mariátegui una década después de su muerte. La representatividad del testimonio de Miroshovski no se debe exclusivamente a su reputación como historiador dedicado al estudio de las realidades latinoamericanas, sino —como bien ha destacado Aricó (1980, p. 40)— al hecho de ser uno de los asesores claves del Buró Latinoamericano del Komintern.

En los primeros enunciados del referido artículo ya se deja entrever, sin ambages ni eufemismos, el diagnóstico del pensador soviético: «algunos rasgos sustanciales del populismo ruso se han manifestado en diversos movimientos revolucionarios pequeñoburgueses de una serie de países atrasados, particularmente de Latinoamérica. [...] Estas ideas encontraron su expresión más adecuada en los trabajos teóricos de José Carlos Mariátegui» (Miroshovski, 1980, p. 55). Unas páginas adelante, Miroshovski destacaría la figura de Mariátegui como uno de los integrantes del ala progresista de la intelectualidad vinculada al aprismo y, al mismo tiempo, no hacía ningún esfuerzo por disimular la poca estima que sentía por las posiciones defendidas por el pensador peruano; esto es lo que lo condujo a definir al pensador peruano como «joven literato que aspiraba a «acercarse al pueblo» (Ibid., p. 58). No es difícil inferir que el historiador ruso no apreciaba en Mariátegui a un intelectual descollante dentro de la naciente *intelligentsia* peruana, sino a un simple émulo —aun sin haber recibido influencia directa alguna— de los *narodniki* rusos. Miroshovski hallaba en el pretendido afán de Mariátegui por *acercarse al pueblo* una coincidencia plena con el lema de aquellos populistas rusos que habían entendido su labor revolucionaria como una continua *ida hacia el pueblo*.

El núcleo fundamental de la crítica de Miroshovski debe ser ubicado, pues, en dos elementos concomitantes entre sí y que marcan el sendero estratégico trazado por el Amauta para los países andinos: el lugar del proletariado en la revolución y el potencial de las estructuras comunitarias en la construcción del socialismo futuro.

En relación con el primer punto, el del lugar del proletariado en la revolución socialista en las condiciones del Perú, la crítica de Miroshovski reza así:

En 1926-1928, Mariátegui propaga las ideas del "socialismo" pequeñoburgués, se convierte en un propagandista de la "revolución campesina socialista". La limitación pequeñoburguesa, aún no superada en sus ideas, le impedía comprender el papel histórico del proletariado. Mariátegui tenía la convicción de que el Perú marcharía hacia la revolución por su propio camino, por un camino

“especial”. Consideraba a los campesinos indígenas peruanos como “colectivistas naturales”, creía que éstos realizarían la revolución socialista independientemente, sin la dirección del proletariado revolucionario. (id.)

El segundo punto en el que se centraba el historiador ruso era en el de la supuesta idealización efectuada por Mariátegui del pasado incaico y su afirmación acerca de la vitalidad de la comunidad campesina. El dictamen de Miroshovski sobre la historia Inca, si bien —y esto debe ser reconocido— estaba sustentado en conocimientos historiográficos reseñables para la época, fue sesgado y basado, en lo fundamental, en la perspectiva heredada de los cronistas españoles. Atendiendo a lo expuesto en capítulos anteriores, donde estudiamos la compleja organización del Tawantinsuyu, no podemos pasar por alto la ingenua inferencia efectuada por Miroshovski acerca de «la entrega de las dos terceras partes de la cosecha de las tierras comunales al Cápac-Inca» (Ibid., p. 63) como testimonio de relaciones semiesclavistas, más aún si recordamos que en los Andes precoloniales el comercio fue insignificante, que no existió el dinero como medio de cambio y que, por tanto, la redistribución del excedente se hacía efectiva mediante una red de reciprocidades que ligaban al poder estatal incaico con los distintos *ayllus*.<sup>262</sup> Al no tener en cuenta estas claves históricas del pasado andino, el historiador ruso se sirvió del intento de revalorización mariateguiano del pasado incaico como mordaz argumento contra el moqueguano: «toda la “explicación” del régimen social inca hecha por Mariátegui está basada en hechos alterados, en fantasías. Es realmente un agradable cuento de lo inexistente» (Ibid., p. 64)

La supervivencia de la comunidad indígena a comienzos del siglo XX y, sobre todo, su potencial, tanto a nivel estructural como en relación con la costumbre cooperativa sedimentada por los siglos, le merecieron a Miroshovski la más absoluta desconfianza, sentimientos que se tradujeron en una valoración del pensamiento de Mariátegui como «populista»<sup>263</sup>:

---

<sup>262</sup> cf. J. Murra, “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, en J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004

<sup>263</sup> Nos parece sintomática la defensa de Mariátegui esbozada por Moisés Arroyo Posadas en su artículo de respuesta a las críticas vertidas por Miroshovski —titulado *A propósito del artículo “El populismo en el Perú”, de V. Miroshovski* — puesto que dejan al descubierto las costuras de un debate que, en muchos aspectos, estuvo anclado en malinterpretaciones y caricaturizaciones históricas que, afortunadamente, la historiografía reciente ha tendido a remediar. La defensa de Arroyo Posadas del marxismo mariateguiano parte de una larga y simplificadora exposición del movimiento *narodniki* ruso, que lo llevaba a negar la pertinencia de la calificación de «populista» aplicada a Mariátegui, por la vía de convertirlo en un mero reproductor de los esquemas etapistas del Komintern stalinista: «Estamos absolutamente de acuerdo con quienes afirman que no puede hablarse con propiedad de un “comunismo incaico” y que Mariátegui, al emplearlo, se refería a los resabios de la comunidad primitiva. El régimen del comunismo primitivo en el Perú, como en todos los países de la tierra, fue indudablemente una etapa por la que atravesaron todos los pueblos. De esto no se deduce que José Carlos Mariátegui fuese “populista” porque afirmaba que existía un “comunismo incaico”. Mariátegui, escritor costeño, tomaba el término “comunismo incaico” como sinónimo de comunismo primitivo, y llegó a afirmar categóricamente que habían aún hoy “hábitos de cooperación y solidaridad, que son la expresión de un espíritu comunista”. Resulta falso calificar de “populista” a Mariátegui por sostener que en el Perú hay supervivencias del régimen de la comunidad primitiva, remanentes en la economía y en la sociedad peruana» (Arroyo Posadas, 1980, p. 104)

La «teoría» de Mariátegui, según la cual la comunidad indígena peruana no sufrió ningún cambio en el último siglo y conservó totalmente su estructura patriarcal, está construida en el aire. El capitalismo sentó allí sus raíces, entrelazándose estrechamente con las formas de economía precapitalista (semifeudales y semiesclavistas) provocando serios cambios en la organización interna de la comunidad indígena. Cerrar los ojos ante esto significa abandonar la fuerte postura de los hechos para volar por las nieblas de la fantasía “populista” (Ibid., p. 65).

Las conclusiones de Miroshovski no se apartan un ápice de las premisas, tal vez porque nunca fue otra la intención del artículo que la de esterilizar el potencial político de la estrategia planteada por un intelectual que no fue un provinciano utopista, sino un hombre vital e intelectualmente vinculado con la experiencia del movimiento socialista en Europa, tal y como lo refleja su labor como articulista y sus obras *Defensa del marxismo* o *La escena contemporánea*, pero que, además, intentó hacer del marxismo una herramienta ajustada a las realidades de su propia nación. Todas estas consideraciones son poco relevantes para la mirada, finalmente piadosa y paternalista, de un Miroshovski que termina por concluir:

Las ideas de Mariátegui [...] fueron las ideas del “socialismo” pequeñoburgués, una versión especial de populismo adaptada al Perú. Mariátegui sinceramente quería luchar por el socialismo y estaba convencido de la revolución socialista en el Perú. No pertenecía a los demagogos burgueses (que, entre paréntesis, abundan en América Latina) para los cuales la charlatanería sobre el socialismo es un medio de engañar a las masas trabajadoras. Pero sus puntos de vista nada tienen en común con el socialismo proletario. Sus ideas fueron los sueños utópicos de un intelectual pequeñoburgués en un país campesino, atrasado (Ibid., p. 69).

Realizar una valoración crítica de la interpretación de Miroshovski sobre el pensamiento de Mariátegui requiere que presentemos el debate en su contexto histórico. Por voluntad de Stalin, las figuras fundamentales del socialismo revolucionario del siglo XIX, tales como Herzen o Chernyshevski, habían sido silenciadas y su pensamiento estigmatizado bajo el rótulo de «populistas»—categoría sólo comparable en ese momento con la de «trotskista» (Aricó, 1980, p. 35), hasta el punto de que, como sostuvo Franco Venturi, llegados a 1950 «en el mejor de los casos, la apasionada discusión [sobre el legado de los populistas] se había convertido en severa erudición; la herencia se había reducido a unas frases de Lenin, eternamente repetidas, y había caído el más completo silencio sobre los revolucionarios —como los hombres de la *Narodnaya volia*— que intentaron con más intensidad que los otros unir estrechamente ideas y acción» (Venturi, 1975, I, p. 10).

En consecuencia, Mariátegui fue el significante a través del cual Miroshovski combatió en una batalla oblicua cuyo verdadero escenario habría que situarlo en el interior mismo de la URSS. Sin embargo, la línea trazada por su crítica abriría un surco por el que transitaría una parte significativa del marxismo latinoamericano del siglo XX. Analizar los elementos constitutivos de la propuesta original de Mariátegui se antoja una tarea fundamental para nuestra intelectualidad, pero aún más para aquellos hombres y mujeres encargados de diseñar estrategias políticas en un espacio andino que ha visto cómo,

década tras década, la promesa del advenimiento del proletariado industrial como sujeto revolucionario seguía sin cumplirse.

\*\*\*

Como hemos visto en los capítulos anteriores, las reflexiones de José Carlos Mariátegui sobre el *problema del indio* en el Perú —y en el mundo andino en general— lo condujeron una y otra vez a identificarlo con el otro gran problema legado por la Colonia: el *problema de la tierra*. No era casual, por tanto, que los dos primeros ensayos que componen la obra capital de Mariátegui, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, llevaran por título “El problema del indio” y “El problema de la tierra”. Una y otra problemática se hallan entrelazadas de tal manera en la historia económica y social peruana que —parafraseando a Spinoza— podríamos pensar en ellas como *natura naturans/natura naturata* de una misma tragedia. Sin embargo, Mariátegui detectaría un tercer elemento capaz de articular ambas cuestiones y abrir una vía de escape capaz de trascender las falsas soluciones provenientes del maltrecho feudalismo gamonal o de las cándidas pedagogías liberales: la comunidad indígena. «Yo pienso —decía Mariátegui— que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya [...] considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas» (Mariátegui, 2010, II, p. 77).

El *ayllu*, que supo ser en su día la célula sobre la que se levantó el colosal Tawantinsuyu y que sobrevivió a los múltiples intentos de disolución a lo largo de la Colonia hispánica y de la república criolla, se transformaba en la propuesta mariateguiana en la célula sobre la que edificar la nueva sociedad socialista. No fueron pocos los artículos polémicos, o los fragmentos ensayísticos, en los que el fundador de la revista *Amauta* defendió la pervivencia de la comunidad como factor sobre el cual apoyarse a la hora de refundar sobre bases marxistas la nación peruana, pero tal vez en ninguno de ellos lo hizo de forma tan evidente como en *El problema de las razas en América Latina*:

Las “comunidades” que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la sierra sino también en la costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común. La “comunidad” puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las “comunidades” de las tierras de los latifundios, es en la sierra la solución que reclama el problema agrario (Mariátegui, 2010, V, p. 79).

Es necesario comprender que, más allá de la crítica imprecisa de Miroshovski y de todos aquellos que lo siguieron en este punto, Mariátegui escribió los *Siete ensayos...* y todos sus artículos de análisis histórico con un afán genealógico tendiente a desnaturalizar las estratificaciones políticas, económicas y sociales de un presente cuyas raíces se hundían en el proceso colonial y proseguían — incluso se agudizaban— tras las independencias nacionales. El presente para el cual buscaba las vías para una renovación socialista no podía ser comprendido correctamente sin una reconstrucción histórica profunda.

Es a partir de este marco que debe ser interpretada la revalorización efectuada por Mariátegui de la comunidad indígena. El proletariado del Perú en la década del 20' era escaso, joven y desorganizado. Como refieren Semionov y Shulgovski (1980, p. 167), en 1927 el Perú contaba solamente con 50.000 obreros industriales que, si bien ya se habían iniciado en las luchas por el mejoramiento de las condiciones laborales y habían organizado algunas huelgas relevantes, su conciencia de clase no había trascendido la dimensión gremial y corporativa. Por otra parte, los 28.000 trabajadores que conformaban el sector minero se hallaban, en su mayoría, en un estado “transicional” que los situaba entre la producción agrícola —que no habían abandonado por completo— y la retribución salarial, que no colmaba la mayor parte de su reproducción. En este escenario, la apuesta de Mariátegui por la comunidad es la apuesta por lo que había de cooperativo en el panorama nacional peruano; con la sola comunidad indígena no bastaba, pero habría constituido un verdadero sinsentido proponer su destrucción y apelar a una futura reconstrucción socialista. Y es precisamente esta posición la que defiende Mariátegui cuando redacta los *Principios programáticos del Partido Socialista*:

El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria, solución que tolerará en parte la explotación de la tierra por los pequeños agricultores ahí donde el yanaconazgo o la pequeña propiedad recomiendan dejar a la gestión individual, en tanto que se avanza en la gestión colectiva de la agricultura, las zonas donde ese género de explotación prevalece (Mariátegui, 2010, V, pp. 188-189).

Probablemente, lo que muchos de los detractores de Mariátegui olvidaron —o hicieron por olvidar— es que en ningún caso el Amauta propugnó una restauración del Tawantinsuyu. Lejos se hallaba, el marxista latinoamericano más brillante de su tiempo, de dejarse arrastrar a través de «las nieblas de la fantasía» —como lo acusaba sarcásticamente Miroshovski—; Mariátegui no fue un utopista, sino un constructor político que levantó su teoría sobre el suelo andino en el que aún brotaban semillas revolucionarias y estas eran muy diferentes a las que germinaban en la Europa Occidental de comienzos del siglo XX. Y estas semillas revolucionarias estaban estrechamente vinculadas con la

defensa del *ayllu*. El siguiente pasaje disipa —a nuestro entender— todo posible malentendido acerca del verdadero planteamiento del Amauta en relación con el legado incaico y su potencial futuro.<sup>264</sup>

Pero esto, lo mismo que el estímulo que se preste al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritus nativos, no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual sólo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas. El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalistas, y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino por el contrario la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional (Ibid., p. 189).

En este punto radicaba la novedad de la formulación mariáteguiana y la clave que le permitía eludir las ensoñaciones románticas y alejarse de los esquematismos reduccionistas. La vía abierta por Mariátegui consistió en una apuesta por encauzar las dos razones revolucionarias realmente existentes: indigenismo y marxismo. Sin el indigenismo, el marxismo se hubiera convertido en un esquema vaciado que aguardaba —ahora sí, *utópicamente*— la consumación definitiva de la subsunción real del capital y el advenimiento de un proletariado industrial para organizar la revolución; sin el marxismo, el indigenismo hubiera devenido —¿devino?— presa fácil de las panaceas pedagógicas y de la reproducción del esquema tributario colonial. Es por esta razón que, en un artículo publicado en la revista *Amauta*, titulado *La nueva cruzada pro Indígena* [1927], Mariátegui defendería que «la levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno» (Ibid., pp. 194-195).

---

<sup>264</sup> En otro pasaje, en el que Mariátegui se opone fervorosamente a las tesis defendidas por Augusto Aguirre Morales en su libro *El pueblo del Sol*, puede corroborarse el modo pertinaz en el que el pensador moqueguano sostiene su planteamiento en relación con el legado incaico: «Si la evidencia histórica del comunismo inkaico no apareciese incontestable, la comunidad, órgano específico de comunismo, bastaría para despejar cualquier duda. El “despotismo” de los Inkas ha herido, sin embargo, los escrúpulos liberales de algunos espíritus de nuestro tiempo. [...] El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico. [...] *Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo —otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres— es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia* [el destacado es nuestro]. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal» (Mariátegui, 2010, II, nota 52, pp. 100-102)

El lugar del indígena en la estrategia planteada por Mariátegui es, indudablemente, el punto donde se bifurcan los senderos trazados por el Komintern y por el Partido Socialista Peruano. El autor de *La escena contemporánea* rechazó tajantemente la senda consistente en transformar a los trabajadores agrícolas en proletarios rurales; entendió, por el contrario, que la costumbre cooperativa del indígena vinculado a las comunidades lo exoneraban de la necesidad de un nuevo despojo —despojo que, por otra parte, se había ensayado infructuosamente a través de las diversas reformas agrarias liberales— y lo colocaban en condiciones de pasar directamente a una sociedad socialista, incorporando aquellas adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin tener que someterse —en términos del propio Marx (1881/2015b, p. 183)— a las «horcas caudinas» del capital.

En definitiva, sólo un marxismo adaptado a las condiciones específicas en las que tienen lugar las luchas locales puede ser capaz de trascender lo eidético y transformarse en un arma para la revolución. A diferentes alturas, entre los diversos pisos ecológicos que ordenaron la política y la economía del espacio entre los pueblos andinos precolombinos —quizás debiéramos decir *pretoledanos*—, se encuentran las masas trabajadoras que harán posible, o no, el socialismo. Por tanto, deberíamos guardar como una premisa irrenunciable —tal y como defendiera el propio Mariátegui— que siendo que en el Perú las masas eran en sus cuatro quintas partes, indígenas, «nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas» (2010, V, p. 243). En este punto, Mariátegui exterioriza una de las máximas más importantes de la estrategia socialista legada por Lenin, a saber, aquella que figura en el *¿Qué hacer?* y que nos recuerda que «en el fondo, el “elemento espontáneo” no es sino la forma embrionaria de lo consciente» (Lenin, 1901-02/1974-78, V, p. 382). Mariátegui supo, como el líder bolchevique, que ningún revolucionario que se precie puede desentenderse de las formas concretas en las que se expresa el sentir y las luchas de las masas.

El camino mariateguiano al socialismo incorporaba en su seno el valor y las reivindicaciones indígenas, a través de la influencia directa de autores como Luis Valcárcel y su libro *Tempestad en los Andes*, o de Hildebrando Castro Pozo y su ensayo *Nuestra Comunidad indígena*, pero dotándolos de una nueva significación, gracias a su confluencia con los elementos adquiridos a través de la experiencia europea del propio Mariátegui. Estos elementos no son sino aquellos que provienen de las experiencias de luchas y debates que se desarrollaron en el seno del materialismo histórico: «confieso haber llegado —afirma Mariátegui— a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena [...] por el camino, —a la vez intelectual, sentimental y práctico— del socialismo» (Ibid., V, p. 244).

La comunidad —el *ayllu*—, al mismo tiempo sistema de producción y sistema de valores, era el órgano capaz de obtener del indígena «su máximo rendimiento como trabajador» (Mariátegui, 2010, II,

p. 107) y, a la vez, irradiar sus efectos materiales y morales a la construcción de un esquema social, político y económico de cooperativismo integral (2010, V, pp. 223-224). La pervivencia del espíritu colectivista heredado de la organización andina tradicional se presentaba como el elemento de continuidad capaz de articular los tres tiempos históricos que estaban en juego en la propuesta del Amauta: «el pasado del comunismo incaico, el presente de lucha tenaz por la persistencia de la comunidad y las tradiciones de cooperación, y el futuro del socialismo indoamericano» (Leibner, 1999, p. 50). En definitiva, en la senda abierta por Mariátegui, la comunidad no es sino el origen vivo y el destino —ya no *agonizante*, sino *agonístico*— del socialismo en el Perú.

## 10.2. Mariátegui frente al espejo ruso: el lugar de la comunidad en el socialismo

*La historia no se hace sólo mirando hacia adelante; yo diría que se hace mirando hacia delante y atrás al mismo tiempo. ¿No es acaso el mismo socialismo —la idea de una comunidad e igualdad de bienes, de una economía basada en la solidaridad— un legado del pasado que se ha conservado transformándose en un ideal para el futuro? ¿Y no es el propio socialismo —el comunismo, y no sólo el populismo— una idea que en su origen se contrapuso conscientemente al desarrollo económico?*

***El populismo ruso, Franco Venturi***

La crítica de Miroshevski a los postulados defendidos por Mariátegui y la posterior exposición de los argumentos esgrimidos por el pensador peruano para sustentar su socialismo indigenista en las estructuras cooperativas legadas por el ayllu andino, nos arrastran a un cuestionamiento ineludible: ¿fue Mariátegui un *verdadero* marxista, o bien, fue —sin saberlo— un populista? Intentar dar una respuesta a este interrogante requiere precisar, en primer lugar, qué interpretación damos del marxismo y, en particular, del marxismo en condiciones de *abigarramiento*; en segundo lugar, cuáles fueron las propuestas específicas de los populistas rusos del siglo XIX para la construcción del socialismo en un país atrasado y de base agraria; y, en tercer lugar, deberíamos poder dar cuenta de los puntos de encuentro entre algunas de las figuras más destacadas de este movimiento populista, en especial, Herzen y Chernyshevski, y el propio Karl Marx.

Si bajo la categoría «marxismo» entendiéramos el soporte teórico que da sostén a las prácticas revolucionarias de los obreros que se concentran en las grandes urbes industrializadas, entonces

habríamos de reconocer que el marxismo no es una herramienta adecuada para pensar las estrategias emancipatorias de las naciones que emergieron de la colonización hispánica en América. Más allá de la indisimulada esperanza en el proceso de proletarización general de las condiciones laborales como palanca movilizadora de las luchas de las masas en torno a una causa compartida, esto es, la reversión del despojo y la apropiación privada de lo que antaño se presentaba como elemento común (medios de producción y herramientas de trabajo); debe decirse que el marxismo es mucho más que una teoría obrerista de la revolución.

En apartados anteriores —especialmente en el capítulo 1: *La historia y sus espejos*— hemos analizado en detalle lo que hemos denominado el «espejo ruso», a través del cual propusimos una estrategia de lectura —en línea con lo que Teodor Shanin denominó «la vía rusa»— como forma de caracterización del período de la obra de Marx que abarca sus últimos trabajos. No reiteraremos la totalidad de los argumentos desplegados en aquel pasaje de la investigación, sin embargo, tomaremos algunos elementos ya expuestos allí para facilitar la comprensión del lector de las siguientes páginas.

El primer elemento que nos gustaría recuperar de aquellos debates rusos es el de la *negación de la unilinealidad del desarrollo histórico*. Si nuestra interpretación es correcta, dicha negación del carácter unilineal de la historia, o lo que es lo mismo, la afirmación de la multiplicidad indeterminada —aunque *condicionada*<sup>265</sup>—del desarrollo histórico para cada nación, supone la obturación de todo camino conducente a pensar el marxismo como una filosofía de la historia, tal y como el propio Marx se encargó de recordar en su famosa carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski*, al acusar a «su crítico» Mijailovski de intentar convertir su «*esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos* [las cursivas son nuestras]»; y agregaba sarcásticamente: «esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio» (Marx, 1881/2015b, p. 207).

Esta negación de la unilinealidad histórica no encierra sólo una posición filosófica, antes bien, se presenta como clave de bóveda de los análisis estructurales y los lineamientos estratégicos defendidos por Marx a la hora de acompañar las acciones desarrolladas por el movimiento socialista ruso. Si recordamos, en su carta a Marx [16 de febrero de 1881], la revolucionaria rusa Vera Zasúlich (2015, pp. 75-76) le cuestionaba sobre qué hacer con la *obshina* (comuna rural): dejarla morir, puesto que este no era más que su destino inexorable: o bien, defenderla de las embestidas, pues sobre ella podría

---

<sup>265</sup> Como señala Hobsbawm en su Introducción a las *Formaciones económicas precapitalistas*: «la teoría general del materialismo histórico exige sólo que haya una sucesión de modos de producción, no necesariamente de cualquier modo en particular, y quizá no en un orden predeterminado en especial», aunque sí debe tenerse en cuenta la advertencia de que «existen ciertos límites: es improbable que una formación económico-social basada, digamos, en un nivel tecnológico que exige máquinas de vapor, pueda darse *antes* de una que no las necesita» (Hobsbawm, 2015, p. 17).

levantarse una nueva sociedad socialista en Rusia. En este cuestionamiento explícito, dirigido al padre del socialismo científico, parece condensarse todo el drama del socialismo ruso a lo largo del siglo XIX y, en particular, desde su encuentro con la doctrina marxista: ¿cómo interpretar el ejemplo inglés que sirve como base histórica al Tomo I de *El Capital*? ¿Es acaso inevitable que la comuna rural rusa acabe disolviéndose, dando lugar a la apropiación privada de sus tierras e instrumentos de trabajo? ¿Existe una teleología en la historia que conduce a los distintos pueblos a atravesar las peripecias que dieron como resultado el capitalismo británico?

La contestación de Marx a estas cuestiones fundamentales parece condensarse en el siguiente fragmento:

Remontándonos mucho, por todas partes hallamos en Europa occidental la propiedad común de un tipo más o menos arcaico; de todas partes ha desaparecido con el progreso social. ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo, exclusivamente, en Rusia? Respondo: porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias «terribles» espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno; y tampoco es presa de un conquistador extranjero como en las Indias orientales. (Ibid., pp. 177-178)

A nuestro entender, el elemento fundamental en la respuesta marxiana debe buscarse por el lado de la *contemporaneidad* de la estructura social comunitaria y el nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas. A partir de esta tensa coexistencia puede extraerse otro de los rasgos compartidos por los principales pensadores del populismo ruso y el propio Marx: la idea del *atraso económico como oportunidad política*. La contemporaneidad de la expansión del modo de producción capitalista descubre la viabilidad histórica de una «apropiación por parte del pueblo» — como Marx señalaba para el caso indio en 1853— de sus avances, sin tener que atravesar, como el poeta florentino, por su infierno y purgatorio.

La conciencia de esta relación entre atraso económico y oportunidad política puede ser señalada como uno de los factores más destacados en la gestación de los argumentos populistas en la Rusia del siglo XIX. Evidentemente, no se trataba de anclar las consignas en la defensa del arado manual, la tracción a sangre o el orden patriarcal, sino de aprovechar la oportunidad histórica que abría una senda para una complementación de los desarrollos técnicos —en sentido amplio— derivados del capitalismo y las relaciones de producción comunales establecidas en Rusia a escala nacional. Puede rastrearse esta idea en quien fuera —en palabras de Franco Venturi (1975, p. 99)— el «creador del populismo», Aleksandr Herzen:

El poderoso pensamiento occidental, último término de su largo desarrollo histórico, será el único que pueda fecundar los gérmenes que dormitan en el seno del orden patriarcal de los pueblos eslavos. El *artel* (la asociación obrera) y la comuna rural, la distribución de los productos y los campos, la asamblea comunal y la reunión de las aldeas en distritos que se autoadministran, todo eso servirá de bases para nuestro futuro régimen de libertad nacional. Pero esas bases aún no son sino piedras dispersas y el edificio de nuestro futuro jamás tendrá más que cimientos sin el pensamiento occidental (citado en Venturi, 1975, I, p. 47).

En el pensamiento de Herzen podemos encontrar, en todo momento, una reflexión en paralelo entre la actualidad de la Europa Occidental y la de la propia Rusia, reflexión que no es casual si recordamos que fue testigo directo de las luchas francesas del año 1848 y que estos episodios marcaron fuertemente su trayectoria intelectual y política. Otro de los aspectos fácilmente reconocibles en la obra de Herzen —y quién sabe si no es un rasgo definitorio de todos los intelectuales cuya circunstancia nacional es el «atraso»— es la imbricación de la reflexión histórica con la propuesta política: «*Nous sommes moralement plus libres —afirma Herzen— que les européens, et ce n'est pas seulement parce que nous sommes affranchis des grandes épreuves à travers lesquelles se développe l'occident, mais aussi parce que nous n'avons point de passé qui nous maîtrise*» (Ibid., p. 138). La pobreza histórica rusa («*Notre histoire est pauvre*»), lejos de ser asumida como un lastre, se convierte en Herzen en la oportunidad que permite imaginar con autodeterminación un futuro capaz de eludir las calamidades por las que ha tenido que atravesar Europa Occidental («*Je ne vois pas que la Russie doive nécessairement subir toutes les phases du développement européen*»).

En el planteamiento de Herzen, la *obshina* es el pilar social sobre el que puede proyectarse la referida combinación de lo europeo y lo eslavo: «*Pourquoi la Russie perdrait-elle maintenant sa commune rural, puisqu'elle a pu la conserver pendant toute la période de son développement politique, puisqu'elle l'a conservée intacte sous le joug pesant du tzarisme moscovite, aussi bien que sous l'autocratie à l'européenne des empereurs?*».<sup>266</sup> La combinación, por un lado, de unas fuerzas comunitarias rusas que de ningún modo podían ser reducidas a un simple resabio del pasado, sino que debían ser pensadas como los nervios movilizadores de un organismo vivo responsable de gestionar las cargas de trabajo, los recursos naturales, las herramientas y, especialmente, la distribución del excedente productivo; y, por el otro, de los desarrollos técnicos que aumentarían exponencialmente la productividad y, por consiguiente, abrirían la posibilidad de una reducción del tiempo necesario del trabajo vivo, se presentaba como la vía autóctona rusa al socialismo, tal y como fuera concebida por Herzen.

---

<sup>266</sup> «¿Por qué tendría Rusia que perder ahora su comuna rural, puesto que ha podido conservarla durante todo el período de su desarrollo político, puesto que la ha conservado intacta bajo el pesado yugo del zarismo moscovita, así como bajo la autocracia a la europea de los emperadores?»

No muy lejos de las consignas de su precursor, se encuentran los planteamientos de Chernyshevski que, a su vez, serían el sustento fundamental de las posiciones defendidas por Marx en sus aproximaciones a los problemas rusos.<sup>267</sup> Una de las ideas más fértiles acuñadas por Chernyshevski, es la de que los desarrollos de las naciones más avanzadas, lejos de suponer el camino inexorable a recorrer por las otras naciones más atrasadas, hacen emerger la posibilidad de que estas evitasen las penurias padecidas por aquellas. En algún sentido, podríamos hablar de una *contra-filosofía de la historia*, siempre que se retenga como condición su carácter no teleológico<sup>268</sup>:

Quando ciertos fenómenos sociales —defiende Chernyshevski— en determinada nación alcanzan un estado avanzado de desarrollo, la evolución de los fenómenos hasta ese mismo estado en otras naciones atrasadas puede alcanzarse mucho más rápidamente que en la nación adelantada... Esta aceleración consiste en el hecho de que el desarrollo de ciertos fenómenos sociales en las naciones atrasadas, gracias a las influencias de la nación adelantada, se ahorra una etapa intermedia y salta directamente de una etapa inferior a otra más elevada. (Chernyshevski, N. Chernyshevski, *Polnoe Sobranie Schinenii*, vol. 5, págs. 288-289, citado en Wada, 1990, p. 69)

A Chernyshevski le tocaría ser un actor relevante en el proceso histórico que desembocó en la abolición de la servidumbre en Rusia, a través de un decreto promulgado por el Zar Alejandro II en febrero de 1861. Chernyshevski fue, en este escenario, un férreo defensor de la idea de que la liberación de los siervos debía producirse «con la tierra». En nuestra opinión, lo interesante del planteamiento es que, a diferencia de lo que analizamos al referir los proyectos de reforma agraria de San Martín y Bolívar para el Perú, o lo que en su momento fueron las consignas de los decembristas rusos, Chernyshevski entendió claramente que la emancipación de los siervos «con la tierra» no podía convertirse en una defensa de la pequeña propiedad parcelaria, sino más bien en una defensa de la *obshina* reconvertida en un órgano de defensa de los campesinos y —como destaca Venturi— en el «núcleo a partir del cual podrían desarrollarse en el campo el cooperativismo y el colectivismo» (Venturi. 1974, p. 296).

---

<sup>267</sup> Como ya hemos intentado mostrar en el capítulo 1, las afinidades entre los populistas rusos y Marx no se debieron, en ningún caso, a coincidencias azarosas, sino a influencias constatables. El propio Engels reconocería, en el *Post-Scriptum* de 1894 a *Acerca de la cuestión social en Rusia*, la deuda del pensamiento marxiano con las ideas defendidas por Chernyshevski en los siguientes términos: «En todo caso, una cosa es cierta: mientras en la Europa occidental la sociedad capitalista se desintegra y las contradicciones insolubles de su propio desarrollo le amenazan con la muerte, en Rusia, cerca de la mitad de toda la tierra de labor se encuentra todavía en poder de las comunidades campesinas. Si en el Occidente, la solución de las contradicciones mediante una nueva organización de la sociedad implica, como condición indispensable, el paso de todos los medios de producción y, por consiguiente, de la tierra, en propiedad de toda la sociedad, ¿en qué razón respecto de esta propiedad común, que en el Occidente sólo se piensa crear, se halla la propiedad ya existente o, mejor dicho, todavía existente en Rusia? ¿No podría servir de punto de partida del movimiento popular que, saltándose todo el período capitalista, transformará de golpe el comunismo campesino ruso en propiedad común socialista moderna sobre todos los medios de producción, enriqueciéndolo con todos los adelantos técnicos de la era capitalista? O, como formula Marx en una carta que citamos a continuación la idea de Chernishevski: “¿Debe Rusia, como lo quieren sus economistas liberales, comenzar por la destrucción de la comunidad rural, a fin de pasar al régimen capitalista, o, al contrario, puede, sin pasar por los sufrimientos que le acarrearía ese régimen, apropiarse todos sus frutos, desarrollando sus propias dotes históricas?» (Engels, 2015a, p. 212)

<sup>268</sup> En otro pasaje sobradamente conocido, Chernyshevski sostendría que «La historia, como una abuela, siente un enorme amor por sus nietecitos. Tarde *venientibus* no les da los huesos, sino *medullam ossium* para romper los cuales Europa occidental se había herido malamente las manos» (citado en Venturi, 1975, I, p. 302)

Los paralelismos entre los planteamientos de ambos ideólogos del movimiento *narodniki*, Herzen y Chernishevski, y los de Mariátegui parecen más que evidentes. Pero si lo esbozado hasta aquí no fuera aún suficiente, creemos encontrar en las líneas trazadas por Chernishevsky en relación con la reforma agraria necesaria para una modernización que atendiera la peculiar situación del mundo rural ruso, una semejanza absoluta con la propuesta agraria mariáteguiana presentada en el informe *El problema de las razas en América Latina*. Chernyshevski entendía que existían dos tipos de seres humanos: por un lado, los amantes del riesgo y, por tanto, capaces de soportar la competencia y, por el otro, las personas corrientes, que solamente buscaban tener una vida sin miseria y sin las penalidades de la incertidumbre mercantil. A partir de estas premisas, defendía que:

Para los primeros existía el gran campo de la propiedad privada, en el que todo depende de la suerte, la habilidad, el talento y la fuerza. Los segundos necesitan en cambio tener la existencia asegurada, con independencia de un cambio de suerte. Para estos últimos son indispensables medios de trabajo que no dependan de nada en el mundo. Eso se lo darán las propiedades estatales organizadas en *obshiny*... Garantizar a cada uno de sus hijos los medios para una vida no miserable; la patria no está obligada a más, pero eso sí está obligada a hacerlo. Si yo tengo medios para buscar algo mejor... renuncio a mi participación en la tierra del estado y me busco mi propiedad privada. Y si me he equivocado, si fracaso, vuelvo de nuevo a la madre, y ella me devolverá aquello a lo que había renunciado con la esperanza de algo mejor (Chernyshevski, *Literaturnoe nasledie* [La herencia literaria], T. IV, p. 329, citado en Venturi, 1975, p. 300)

Tanto en Chernyshevski como en Mariátegui, la reforma agraria no podía ser el simple fruto de una legislación impresa sobre el fondo de una *tabula rasa*; la nueva legislación agraria es siempre la letra inscrita sobre un palimpsesto incapaz de borrar por completo las estructuras que históricamente soportaron el sentido de un mundo, a saber, el de aquellos hombres y mujeres que serían afectados por sus transformaciones. Al mismo tiempo, no habría reforma agraria alguna si el elemento que vertebraba el pasado con el futuro —la *obshina* en el caso ruso; el *ayllu* en el caso andino— no fueran refuncionalizadas a partir de este mismo proceso. En definitiva, se trata no ya de romantizar los embriones comunitarios legados por el pasado —lo que no dejaría de ser la contracara utopista frente al desarrollo capitalista— sino de ver en este legado un potencial a ser resignificado en la prosecución de un horizonte alejado completamente de cualquier modalidad de restauración originaria.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> En este punto no podemos sino disentir con algunas afirmaciones de Michel Löwy, aparecidas en su excelente trabajo *El marxismo en América Latina*. Löwy defiende allí, por ejemplo, que «en algunos escritos sobre Perú, Mariátegui parece sugerir que la vía socialista es facilitada, particularmente en el campo, gracias a la sobrevivencia de vestigios de un “comunismo inca”. Esa idea es uno de los ejes de su comunicado sobre la cuestión indígena enviado a la I Conferencia Comunista Latinoamericana. Podemos aquí trazar analogías, no con las ideas populistas, pero sí con los escritos de Marx y Engels sobre el “*mir*” ruso y su papel en la transición de la Rusia zarista hacia el socialismo» (Löwy, 2007, p. 20). Sobre este punto, aunque nuestra discrepancia no sea más que un matiz, creemos haber mostrado que, si es posible *trazar analogías* con los escritos de Marx y Engels sobre el *mir* ruso, es posible trazarlas también con las ideas de los populistas rusos del siglo XIX. Sin embargo, nuestra diferencia fundamental con las afirmaciones de Löwy se basa en la siguiente afirmación: «Sin duda podemos hablar también aquí, de un romanticismo anticapitalista en Mariátegui, de una crítica a la civilización burguesa inspirada por la nostalgia de las comunidades pre-capitalistas del pasado, tal como Lukacs y Gramsci en el momento de su adhesión al marxismo» (Ibid., p. 21).

Las luchas francesas del 1848 fueron la escuela de la revolución que formó a buena parte de los socialistas europeos y que les permitió, entre la esperanza y la desolación, abstraer algunas de las premisas para las revoluciones futuras. El caso de Herzen, no fue una excepción, hecho que se hace evidente en algunas reflexiones que realizara en las postrimerías del acontecimiento francés, en el año 1851, y que no difieren demasiado de las que pueden encontrarse en los textos de Marx *El 18 Brumario de Luis Bonaparte o Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850*. Entre las consideraciones de Herzen, nos interesa destacar la aguda percepción que este tuvo de que lo que se requería para organizar una revolución popular era la coordinación de las luchas libradas por los obreros urbanos y los campesinos rurales:

Los obreros, que piensan con la cabeza, no buscan lazos con los revolucionarios profesionales, ni con los redactores de los diarios, sino con los campesinos. Desde que la ruda mano de la policía ha cerrado los clubes y las reuniones electorales, la tribuna de los obreros ha pasado al campo. Esta propaganda escapa a todo control y profundiza más que las charlas de los clubes. Una gran tempestad se prepara en el pecho de los campesinos. Nada saben del texto de la constitución ni de la división de poderes, pero miran torvamente al rico señor, al notario, al usurero, y ven que, por mucho que trabajen, su dinero pasa a otras manos, y por eso escuchan al obrero... Esta será una auténtica revolución de las masas populares (*Polnoe sobranie sochineny i pisem* [Colección completa de obras y cartas], Volumen VI, p. 121, citado en Venturi, 1975, p. 134)

En el caso de Chernyshevski, a la necesidad de una alianza entre obreros y campesinos que los colocara en disposición de luchar en un mismo frente contra las fuerzas zaristas, le acompañaba una seria advertencia que dibujaba el fondo de sombra sobre el que, decenios más tarde, se alzaría el fascismo. Así, en un pasaje que no por casualidad se dirige a los italianos, Chernyshevski exhortaba en los siguientes términos: «Italianos que deseáis las reformas y la libertad, sabed que podéis vencer la reacción y el oscurantismo sólo haciendo vuestras las tendencias de vuestros compatriotas campesinos oscuros y pobres y del pueblo bajo de la ciudad». Y terminaba concluyendo casi en un tono profético: «O incluís en vuestros programas una revolución agraria, o sabed desde ahora que estáis destinados a perecer a manos de la reacción» (Chernyshevski, *Literaturnoe nasledie* [La herencia literaria], T. VI, pp. 369-370, citado en Venturi, 1975, p. 316). La historia, trágicamente, le daría la razón.

---

Por lo expuesto en este trabajo, debería ser claro que la defensa de Löwy de un «romanticismo anticapitalista» en Mariátegui, sustentado en una «nostalgia de las comunidades pre-capitalistas del pasado», debiera ser matizado. A nuestro juicio, aceptar sin corolarios una afirmación como la de Löwy tendería a neutralizar el potencial revolucionario de una propuesta que se torna incomprensible sin el reconocimiento —explícito en varios pasajes de la obra mariáteguiana— de las conquistas liberales y, en definitiva, corre el riesgo de reducir al propio Mariátegui a un utopista. Esta idea aparece de forma aún más evidente en otro trabajo de Löwy de la siguiente forma: «José Carlos Mariátegui belongs to this current, albeit in an original way and in a Latin American context quite different from those of England and Central Europe. His Romantic-revolutionary view of the world, exemplified by his famous 1925 essay "Two Conceptions of Life" (in fact the matrix of all his subsequent work), rejects "evolutionist, historicist, and rationalist philosophy" and its "superstitious respect for the idea of Progress" and calls for a return to the heroic myths, Romanticism, and what Miguel de Unamuno called "quixotism". Two Romantic currents that are equally opposed to the flat and comfortable ideology of inevitable progress face each other in a deadly struggle: right-wing fascist Romanticism seeks a return to the Middle Ages, while left wing Bolshevik Romanticism yearns for a utopia» (Löwy, 2008, p. 72).

Si las notas presentadas en este apartado han llegado a buen puerto, esto es, si hemos contribuido —siguiendo la línea abierta por Venturi, Aricó, Shanin, Wada, entre otros— a desterrar el estigma que había sido colocado sobre los populistas rusos, entonces se habrán hecho evidentes las conexiones entre los planteamientos de los grandes artífices intelectuales del movimiento *narodniki* y las bosquejadas por Marx en sus cuatro tentativas de respuesta a la carta de Vera Zasúlich. Según hemos visto, todos ellos coincidían en los tres grandes tópicos que estructuran nuestra exposición: la negación de la unilinealidad del desarrollo histórico, la consideración del atraso económico como oportunidad política y la defensa de la revolución como tarea inexorable para la construcción de una sociedad socialista capaz de aprovechar el tejido comunitario existente. Tenemos el convencimiento de que — como bien defiende Venturi— el pensamiento y el movimiento socialistas «son demasiado variados y ricos para poder ser monopolizados por una única corriente, aunque ésta sea el marxismo» (Ibid., p. 75) y que, por tanto, revalorizar el socialismo —especialmente en América Latina— pasa también por saber encontrar los puntos en los que el marxismo y el populismo tendieron a encontrarse.

Teniendo esto presente, estamos en condiciones de poder reevaluar el «populismo de Mariátegui»: Miroshevski tenía razón, Mariátegui fue un populista. Pero Marx también lo fue, o al menos no lo fue menos que Chernyshevski cuando imaginó los caminos revolucionarios para la atrasada Rusia del siglo XIX. Las soluciones defendidas por Mariátegui para el bifronte problema del indio y la tierra, fueron análogas a las defendidas por los *narodniki*, de los cuales, por otra parte, el Amauta no pudo tener conocimiento más allá de algunos textos polémicos de Lenin. El potencial socialista que el pensador peruano vio en el *ayllu* andino es idéntico al que reconocieran en su tiempo Herzen, Chernyshevski, Zasúlich y Marx en la *obshina* rusa y no titubeó a la hora de colocar en primer lugar la cuestión indígena como tarea a resolver por un socialismo que se pretendiera peruano.

Ahora bien, la pregunta que prosigue su curso —aun en nuestros días en los que el «populismo» lejos está de poder ser identificado con el movimiento *narodniki*— es la siguiente: ¿qué hacemos con el término «populista»? Y aquí no podemos más que coincidir con Marco D'Éramo cuando defiende que «si nadie se autoproclama populista, entonces el término dice mucho más del que lo profiere que de quien es simplemente denigrado por él» y que, en consecuencia, «la noción de populismo es un instrumento hermenéutico útil sobre todo para identificar y caracterizar a aquellas facciones políticas que tachan a sus adversarios de populismo» (D'Éramo, 2013, pp. 11-12). Los enemigos del «populismo» son siempre las *nuevas oligarquías* y lo cierto es que en la URSS estas también existieron y supieron irradiar sus efectos entre algunos «revolucionarios» latinoamericanos que no se atrevieron a alcanzar la mayoría de edad. Una de las consecuencias intelectuales más nocivas de esta oligarquización debe cifrarse en el doble movimiento consistente en una *naturalización de la historia* y una *estandarización de la estrategia revolucionaria*. Este doble movimiento es el responsable de la corriente acusación que

ha recaído sobre el marxismo —incluso en nuestros días—, a saber, aquella que lo presenta ya no como un programa flexible para el análisis de las situaciones concretas y una teoría abierta de la revolución, sino como una teodicea materialista y un burdo manual de instrucciones overolista.

### 10.3. Lo nacional-comunitario: una tentativa de balance

*Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo. Por esto, en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitario, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La “comunidad” corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la “comunidad”, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla.*

***Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, José Carlos Mariátegui***

La breve e intensa trayectoria vital e intelectual de José Carlos Mariátegui ha legado a quienes pretenden pensar las naciones latinoamericanas desde presupuestos materialistas, algunos senderos que merecería la pena seguir y reactualizar en nuestras construcciones presentes. En este sentido, no podemos más que hacer nuestras las palabras de Flores Galindo cuando defendía que el «doble eje conformado por el marxismo y la nación hace que la vida de Mariátegui sea a la vez una página en la historia peruana y una página en la historia del socialismo» (1980, p. 12). En pasajes anteriores, hemos podido apreciar la interpretación amplia, dinámica y heterodoxa del marxismo mariáteguiano; además, hemos apuntado algunos de los rasgos de ese nacionalismo criollo peruano denunciado por la pluma del Amauta; restaría ahora proponer algunas vías, estrategias abiertas de lectura, que nos permitan evaluar el marxismo de Mariátegui desde su tiempo, pero también mostrando su potencia de trascender el escenario en el que emergió. Con este objetivo en vista, nos proponemos presentar aquí, tomando como base algunos *tropos* —la catacresis, la sinécdoque y la metáfora—, las premisas del socialismo indoamericano de Mariátegui que, en nuestra apuesta de lectura, se identifica con el proyecto que denominamos *nacional-comunitario*.

## *Catacresis. Perú, un concepto por crear*

En su clásico *Traité des Tropes* [1730], Du Marsais definía la *catacresis* en los siguientes términos:

Como las lenguas, aun las más copiosas, no tienen todo aquel número de palabras que se necesitan para expresar cada idea particular por medio de un término que sea el signo propio de dicha idea, nos vemos a cada paso en la precisión de tomar, como quien dice, prestada la voz propia de alguna otra idea que más relación dice con la que queremos expresar (Du Marsais, 1800, pp. 78-79)

Con toda seguridad, Mariátegui no pensaba en esta clásica definición de Du Marsais e igualmente seguro es que no pretendía enfocar los problemas del Perú por la vía de una tropología. Nosotros tampoco pretendemos llevar a término un proyecto semejante. Sin embargo, creemos hallar algo así como una demanda de catacresis en la siguiente sentencia del Amauta: «se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norteamérica: que *es todavía un concepto por crear*» [el destacado es nuestro] (Mariátegui, 2010, V, p. 343). En la consigna inaugurada por esta sentencia, esto es, en la demanda catacrética de forjar el concepto Perú, no sólo se reclama el carácter performativo de la lengua, sino que se afirma la politicidad de toda práctica retórica, de toda acuñación —si se me permite el tropo nietzscheano— conceptual. En este sentido puede decirse que, para Mariátegui, el hecho de que Perú fuera un *concepto por crear* implica también, y fundamentalmente, una *tarea por hacer*.

En el artículo del que hemos extraído la célebre sentencia —*La tradición nacional* [1927]—, Mariátegui argüía que «para nuestros tradicionalistas, la tradición del Perú es fundamentalmente colonial y limeña» y que «mientras ha dominado en el país la mentalidad colonialista, hemos sido un pueblo que se reconocía surgido de la conquista» (id.). Lo español y no lo autóctono, las huestes pizarristas y no el Tawantinsuyu, la falta de *consanguinidad espiritual e ideológica* entre la revolución indígena de Tupac Amaru y la revolución criolla de Independencia (Ibid., p. 336), marcan el *préstamo* —por servinos de la expresión de Du Marsais— que la tradición criolla había contraído para dar vida a la estrecha comunidad imaginada bajo el nombre *Perú*.<sup>270</sup> Una simple constatación demográfica, que

---

<sup>270</sup> Esta caracterización dualista tal vez resulte demasiado esquemática y poco apegada a las derivas históricas del discurso nacionalista criollo peruano. Cecilia Méndez ha relativizado este binarismo, remarcando cómo en el período de formación de una determinada retórica nacionalista peruana, que coincidiría en el tiempo con la amenaza que supuso el proyecto santacruzista de Confederación Peruano-Boliviana (1836-1839), la defensa del legado incaico no fue óbice para un rechazo tajante del elemento indígena presente: «Podemos entonces ahora observar otro rasgo que tipifica el discurso nacionalista criollo: la exaltación del pasado inca. [...] Se trató de un recurso retórico ampliamente utilizado por los propios caudillos y políticos antisantacruzistas para legitimar su discurso nacionalista. Al igual que el desprecio del indio, la exaltación del pasado inca tenía ya una historia cuyos vaivenes estuvieron, asimismo, profundamente signados por la rebelión tupacamarista. [...] Esta recurrencia al simbolismo inca y la apelación a una retórica de exaltación del pasado imperial por parte de los criollos se hizo aún más evidente en la época de la Independencia. [...] Pero esta retórica de glorificación del pasado inca apropiada por los criollos convivía con una valoración despreciativa del indio (o lo que por tal se tuviera) en el presente. Esta situación aparentemente contradictoria tenía, sin embargo, una lógica. Apropiándose y oficializando un discurso que originalmente perteneció a la aristocracia indígena, los criollos neutralizaban el sentido político que pudieran tener las expresiones propias de los indios. Y además, porque apelar a las reales o imaginadas glorias incas para defender al Perú de una invasión, en una

partiera de la consideración del *quantum* indígena, pero que reconociera también el limitado alcance territorial de esa peruanidad criolla, nos permitiría inferir el carácter fallido de este angosto horizonte nacional y, consecuentemente, su endeblez como proyecto de futuro: «este tradicionalismo —defendía Mariátegui— empequeñecía a la nación, reduciéndola a la población criolla o mestiza. Pero, impotente para remediar la anterioridad numérica de esta, no podía durar mucho» (Ibid., p. 343).

Si bien es cierto que la función específica que define a la catacresis es la de llenar un vacío idiomático, esto no nos debería llevar a una identificación de este tropo con el de una *creatio ex nihilo*, sino que, antes bien —como bien recuerda Le Guern — debería tenerse en cuenta que «la mayor parte de las catacresis recurren al mecanismo metonímico» (1990, p. 92). Asumiendo esto, aceptamos que la catacresis *Perú* supone la disputa entre dos fragmentos de realidad contrapuestos: de un lado, la selección de una *parte* colonial que deviene el *todo* de una peruanidad criolla; del otro, la *parte* indígena reivindicada como apuesta por una *totalidad* otra. Derrotar el espíritu colonialista constituye para Mariátegui un *sine qua non* en la forja de un nuevo concepto del Perú y, desde este horizonte, la reivindicación del pasado incaico funciona como un verdadero caballo de Troya que termina por derrumbar las estrechas murallas del confín criollo: «el pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social —feudalidad, gamonalismo—, pero batido para siempre como espíritu» (Ibid., pp. 343-344). La propuesta mariateguiana consiste —como se ha insistido en este trabajo— no ya en una refundación peruana sobre bases incaicas, sino de asumir que —como explícitamente lo reconoce Mariátegui— no puede haber Perú si no se asimila el pasado precolonial: su «concepto no se creará sin el indio» (Ibid., p. 343). Indigenizar la nación-nacionalizar lo indígena: esta es la apuesta. Pero para ello era necesario ensanchar la *nación* y desubalternizar al *indio* creando también un nuevo concepto para él,<sup>271</sup> tarea que debía apoyarse en una reivindicación renovada del nacionalismo de los países coloniales, tal y como argumentaba Mariátegui en su *Réplica a Luis Alberto Sánchez*:

El nacionalismo de las naciones europeas —donde nacionalismo y conservantismo se identifican y consustancian— se propone fines imperialistas. Es reaccionario y antisocialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales —sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política— tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es

---

manera de establecer el carácter "ya dado" de la nacionalidad, y de negar la posibilidad de que ésta se fuera forjando desde, y a partir de, los propios sectores indígenas, los mestizos, la plebe y las castas. Y de ello no se librarían, en lo sucesivo, los mejor intencionados indigenismos» (Méndez, 2000, pp. 31-32)

<sup>271</sup> En este sentido, conviene recordar el texto de *Presentación de Amauta*, de 1926, donde a propósito de la elección del título de la revista Mariátegui afirmaba: «El título no traduce sino nuestra adhesión a la raza, no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo. Pero específicamente la palabra "Amauta" adquiere con esta revista una nueva acepción. *La vamos a crear otra vez* [el destacado es nuestro]» (Mariátegui, 2010, V, p. 263)

revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica (Ibid., p. 247).

Tal vez sea prudente detenernos un momento a analizar este aspecto del rol de la reivindicación indígena en la estrategia mariáteguiana. Aún a riesgo de ser reiterativos, la polémica en torno a este punto, tanto al interior como al exterior del marxismo, así como en el caso de los intelectuales peruanos de diferentes filiaciones ideológicas, nos obligan a revisar la supuesta sobrestimación del potencial revolucionario indígena (Leibner, 1999, pp. 38-39), e incluso el presunto indigenismo radical de Mariátegui.<sup>272</sup> A nuestro entender, no son pocos los pasajes en el conjunto de la obra del Amauta en los que estos malentendidos podrían hallar las claves para su disolución, sin embargo, pocos hay donde se refute de forma tan explícita este tópico como en el siguiente pasaje de *El problema de las razas en América Latina*:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: el que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano (Mariátegui, 2010, V, p. 69).

En paralelo con la repetida acusación de una sobrestimación del indio, se desplegaba la antagónica calificación —de raíz aprista— del pensamiento de Mariátegui como «europeizante» («no faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y las cuestiones de mi país», dirá Mariátegui en la *Advertencia* que abre los *Siete ensayos...*). Es probable que el espacio en el que habita

---

<sup>272</sup> Es interesante leer el siguiente pasaje de la crítica de Belaúnde a un supuesto «indigenismo radical» de Mariátegui que coincidiría con un «nacionalismo racial», puesto que, como creemos haber mostrado, no sólo es falso sino difícilmente justificable ateniéndose a las premisas defendidas por Mariátegui. No obstante, creemos que el espíritu de esta crítica permanece aún vigente en algunos de los detractores del Amauta y, por tanto, merece la pena reproducirla extensamente: «El indio no es una parte esencial de la nacionalidad, sino la nacionalidad misma. Lejos de todo proceso de “occidentalización”, se trata de revivir la civilización incaica, haciendo de ella una pintura idealizada. La tesis indigenista en su origen fue una simple manifestación romántica —primitivismo, amor del color local—, y tuvo hasta ahora principalmente expresiones estéticas más que políticas. Nadie soñaba reconstruir la nacionalidad sobre bases y direcciones exclusivamente indigenistas; pero he aquí que las necesidades de la estrategia de la revolución mundial ponen a la orden del día el problema de la liberación de las razas de color, y el indigenismo radical adquiere así un nuevo aspecto que podríamos llamar pragmático. En la lucha contra el capitalismo asume una importancia de primer plano la rebelión de las razas sometidas. El socialismo abandona su criterio humanitario y adopta con inconsecuencia palmaria lo que podríamos llamar el nacionalismo racial. [...] En la América Andina, en que la raza española ha convivido y se ha mezclado con la raza aborígen durante tres siglos, creando el tipo del mestizo, que constituye la mayoría de la población, y del criollo, que por influencia del ambiente es mestizo por ósmosis, la aplicación del racismo no es la afirmación de la nacionalidad, sino la desintegración o ruptura de la nacionalidad. La conquista no fue un hecho político, como cree Mariátegui; la conquista fue sobre todo un hecho biológico. No cabe ya moralizar sobre él, sino partir de él. El Perú de hoy, el Perú real, no puede ser comparado ni con la China ni con la India como hace Mariátegui. De la civilización primitiva se pueden respetar el *esthetos* y cierto *tecnos*, pero sería monstruoso e imposible de intentar revivir el *logos* y el *ethos* y sacrificar a ese sueño parte de la población que, por herencia biológica y espiritual, pertenece a la civilización cristiana. El nacionalismo racial lleva a la barbarie. Sus gestos simbólicos en América serían sacar la piedra sacrificial del museo de México y ponerla de nuevo anhelosa de víctimas en lo alto del Teocali; o tomar los huacos de los museos peruanos y, repartiéndolos en el territorio, revivir los adoratorios fetichistas: renegar de la liturgia, que es ascensión por la materia al espíritu, para volver a la magia, que es inmersión del espíritu en la materia» (Belaúnde, 1980, p. 289).

el pensamiento de una figura descolante intelectualmente sea aquel que se abre en el intersticio donde se separan los detractores, de un lado y del otro del espectro ideológico. En el caso de Mariátegui, ni un indigenista radical que pretendiera desterrar de raíz el pasado colonial —no en vano coloca a Garcilaso como el «primer peruano»<sup>273</sup>— y retomar la historia allí donde Cajamarca la dejó; ni un europeizante que buscara implantar flores de otras tierras en las nevadas cumbres andinas, ni concibiera el marxismo como «mercancía europea de exportación» (Kossok, 1980, p. 196). Quizás, en la comparación que establece el propio Mariátegui entre su trayectoria y la del controvertido Domingo Faustino Sarmiento, pudiera hallarse la clave para comprender el *intersticio* vital e intelectual en el que hay que situar su figura: «he hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino» (Mariátegui, 2010, II, p. 34).

En resumidas cuentas, crear el concepto del Perú requería —en el planteamiento de Mariátegui— de un doble movimiento: por un lado, combatir el gesto metonímico de los herederos de la Colonia que se situaron como los guardianes del recto sentido de la peruanidad; por el otro, resignificar lo indígena de modo que pudiera incorporarse a una modernidad global irrenunciable,<sup>274</sup> incapaz de tolerar el subterfugio de un regreso incontaminado de lo *local* aislado del devenir *mundial*.<sup>275</sup> Nunca se regresa a Ítaca.

---

<sup>273</sup> «Garcilaso, sobre todo, es una figura solitaria en la literatura de la Colonia. En Garcilaso se dan la mano dos edades, dos culturas. Pero Garcilaso es más inka que conquistador, más quechua que español. Es, también, un caso de excepción. Y en esto residen precisamente su individualidad y su grandeza. Garcilaso nació del primer abrazo, del primer amplexo fecundo de las dos razas, la conquistadora y la indígena. Es, históricamente, el primer “peruano”, si entendemos la “peruanidad” como una formación social, determinada por la conquista y la colonización españolas. Garcilaso llena con su nombre y su obra una etapa entera de la literatura peruana. Es el primer peruano, sin dejar de ser español. Su obra, bajo su aspecto histórico- estético, pertenece a la épica española. Es inseparable de la máxima epopeya de España: el descubrimiento y conquista de América» (Mariátegui, 2010, II, p. 244).

<sup>274</sup> Mabel Moraña ha apuntado en esta misma dirección a través de la afortunada expresión «paradojas de una modernidad irrenunciable»: «La consideración de los rasgos que singularizan a la región andina (relaciones neofeudales de producción, centralidad de la cuestión racial como elemento que interviene la lucha de clases, presencia de elementos de socialización natural en las culturas autóctonas que preceden a todo proyecto de socialización programática, etc.) se combinan, en Mariátegui, con la reflexión sobre la modernidad y sobre el modo de inserción de la especificidad latinoamericana en el espacio civilizatorio transnacional. En el pensamiento de Mariátegui, modernidad y colonialidad son considerados aspectos intrínsecos a la lógica universal del capital y fenómenos históricos inescapablemente articulados a la identidad continental» (Moraña, 2009, p. 49).

<sup>275</sup> Con la reciente publicación de una nueva *Antología* de la obra de José Carlos Mariátegui, a cargo de Martín Bergel, se ha desencadenado un interesante debate entre aquellos que enfatizan el *socialismo cosmopolita* frente a aquellas otras lecturas que se centran en la dimensión *nacional-popular* del pensador peruano. Si bien coincidimos con Bergel en su reivindicación de la «constante inclinación cosmopolita» (Mariátegui, 2020, p. 13) de Mariátegui; no vemos por qué esta mirada internacionalista del Amauta se encontraría reñida con la inclusión del peruano en el canon de los pensadores nacional-populares. ¿Acaso no fue el mismo Antonio Gramsci, el pensador nacional-popular por excelencia, quien defendió la necesidad de postular un «*cosmopolitismo di tipo nuovo*» (Izzo, 2017) sin por ello renunciar al examen de las cuestiones nacionales? El debate no ha hecho más que comenzar y en las páginas de *Jacobin América Latina*, el lector interesado puede seguir algunas de las respuestas que ha suscitado la estimulante propuesta de Bergel, tales como las de Omar Acha (2021) y Martín Cortés (2021).

### *Sinécdoque. Socializar el Perú, indoamericanizar el Socialismo*

Las *Instituciones Oratorias* [95 d.C.] de Quintiliano, transcurridos veinte siglos de su publicación, conservan todavía el aura de obra magna del arte retórico. Poco importa, a los fines de este trabajo, que muchas de las enseñanzas allí contenidas hayan sido superadas por los desarrollos recientes de la lingüística, pues aquí simplemente nos serviremos instrumentalmente de la breve definición de *sinécdoque* que Quintiliano nos ofrece, y lo haremos con la intención de tomarla como punto de partida de un análisis que poco o nada tendrá que ver con las virtudes de la práctica oratoria. Realizadas estas salvedades, citemos sin más dilación las consideraciones sobre la sinécdoque que pueden leerse en el Libro VIII del mencionado tratado: «Esta [la sinécdoque] puede variar la oración de suerte, que de una sola cosa entendamos muchas: la parte por el todo, la especie por el género, los antecedentes por los consiguientes, o al contrario» (Quintiliano, 1887, L. VIII, p. 83).

Hemos visto en el punto anterior que la tarea de crear el concepto del Perú debía ser vinculada con otra de las consignas lanzadas por Mariátegui, a saber, la de «peruanizar el Perú».<sup>276</sup> Sin embargo, poco hemos detallado acerca del contenido de tan sugestiva proclama. Antes de pasar a desglosar dicho contenido, asumamos la premisa que vertebra nuestra interpretación: peruanizar el Perú significa en el caso de Mariátegui —como bien ha destacado Aricó— «realizar al Perú como nación socialista» (2008, p. 316). En este sentido, puede afirmarse que el Perú, en su ida hacia el socialismo, hallaría los elementos fundamentales para la creación de su propio concepto. La sinécdoque —en este caso de la parte al todo— parece trazar el movimiento de una nación que para ser tal, esto es, para trascender la ficción del aislamiento, debía asumir que en la era del mercado mundial —o la del imperialismo como fase superior del capitalismo— ya nada era tan puramente nacional ni tan puramente exótico. En el nuevo escenario, lo mundial y lo nacional se encuentran íntimamente interconectados, como señala Mariátegui en su texto *Lo nacional y lo exótico*:

---

<sup>276</sup> Robert Paris ha hecho notar que la consigna «Peruanicemos al Perú» fue proclamada por primera vez por el periodista peruano Gastón Roger (Ezequiel Balarezo Pinillos), quien comenzaría a publicar en el semanario *Mundial* una serie de artículos que intentaban responder a esta demanda. Más allá de este origen, Paris ha destacado el carácter transversal que fue adquiriendo la fórmula, transversalidad que permitió aglutinar a intelectuales de diversas ramas y corrientes en torno a esta: «Semejante investigación, liberada de las estrecheces y afectaciones de la crónica de la cual toma el nombre, encuentra en la época con toda naturalidad su lugar en el conjunto de búsquedas que los contemporáneos de Mariátegui consagran, en buena parte bajo el impulso del APRA, a la realidad peruana. Baste recordar aquí los trabajos de César Ugarte sobre la economía, de Abelardo Solís sobre el problema agrario, de Castro Pozo sobre las comunidades indígenas y de Jorge Basadre sobre la historia del Perú, para no hablar de un programa del APRA, obra de Luis Heysen, titulado *El abecé de la peruanización del Perú*. De hecho, el propósito se convierte en algo verdaderamente original, y es solamente entonces que son publicados en los años 1927-1928, después de la lectura de *Risorgimento senza eroi* y de los dos volúmenes de la *Opera critica* de Gobetti, los grandes textos sobre el problema del indio y de la tierra» (Paris, 1980c, p. 310).

Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana? (Mariátegui, 2010, V, p. 336)

Por tanto, la invitación de Mariátegui a peruanizar el Perú, lejos está de responder a un reflejo chovinista; consiste, más bien, en una apuesta por mundializar el Perú. La sinécdoque asume su bidireccionalidad: va del Perú al mundo, reclamando el fin del ensimismamiento de un nacionalismo autoctonista; pero también en sentido inverso, del mundo al Perú, invitando a superar las mundializaciones propugnadas por los insignes globalistas, amantes de lo extranjero y odiadores de lo propio. En definitiva, de lo que se trataba era de reivindicar la capacidad autoafirmativa de lo nacional, esto es, la autodeterminación madura y capaz de asimilar las conquistas foráneas e integrarlas en el espacio de necesidades y apuestas que vertebran un proyecto de país soberano. «Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional —dirá Mariátegui—, pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial» (Ibid., p. 337). Cuando aquí hablamos de sinécdoque, para tratar de dar cuenta de estos tópicos por medio de figuras de la retórica, no estamos pretendiendo dar a entender que la *parte* se desvanece en un *todo* como si entrase a componer una solución homogénea (la *globalización* como universalismo vacío de contenido), sino que, por el contrario, aspiramos a retener el carácter móvil del todo y la parte. En otros términos, defendemos un juego tenso de pertenencia-no pertenencia de lo particular en lo universal, tensión que se refleja claramente en la afirmación mariateguiana de que «el Perú es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria» (id.).

Lo mismo que fue dicho del Perú, debe ser dicho aun con más razón de América Latina (o *Indoamérica*, como prefiere denominarla Mariátegui). Abrazar el proyecto socialista es la única vía para independizar efectivamente a las naciones latinoamericanas, pero ahora, habrá que hacerlo con el pueblo dentro. En un editorial de la revista *Amauta* de septiembre de 1928, titulado *Aniversario y Balance*, podemos hallar la expresión más paradigmática del doble movimiento propuesto por Mariátegui, el que impulsa al encuentro de lo indoamericano con el socialismo y el del socialismo con lo indoamericano, para dar lugar, precisamente, al mentado *socialismo indoamericano*. Leamos directamente a Mariátegui:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización

occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica, en este orden mundial puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni unos sino particulares (Ibid., p. 271).

Tal vez en el modo de articularse el todo con la parte y la parte con el todo se juegue el arte de la política. Este juego es aún más acuciante en los países subdesarrollados y dependientes como los latinoamericanos. El pragmatismo político de Mariátegui —pragmatismo que debe ser reivindicado frente a las peyorativas acusaciones de idealismo— no consistió en hacer *tabula rasa* de lo social dando lugar al más vulgar de los empirismos, ni tampoco en rechazar los aspectos doctrinales en nombre de una pretendida liberación de las ataduras dogmáticas, sino más bien en encontrar las isomorfías entre los distintos planos de realidad que debían combinarse en el trazado de los lineamientos de un proyecto emancipatorio latinoamericano.

El socialismo, traído en la maleta europea de Mariátegui, no se hallaba solamente allí donde los textos marxianos —o sorelianos, para el caso del Amauta— confrontaban con unas realidades europeas particulares, sino que podía ser encontrado también en la propia tradición americana: «la más avanzada organización comunista, primitiva que registra la historia, es la incaica» (Ibid., p. 271). Y es precisamente en esta articulación compleja entre lo propio —lo nacional y lo continental— y el marxismo —articulación que, por otra parte, es también la de los dos Mariátegui, el americano y el europeo— lo que le permite al pensador peruano, como bien lo ha visto Flores Galindo, elaborar «una manera específica —peruana, indoamericana, andina— de pensar a Marx y, como siempre, precisamente por ser más peruano se convirtió en universal» (1980, p. 12). Este Marx-otro que emerge de las necesidades específicas de un país abigarrado como el Perú, es concomitante con ese proyecto de socialismo-otro —de socialismo indoamericano— cuya fórmula inaugural podría ser perfectamente esta: «*No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva*» (Ibid., pp. 271-272).

La reflexión en torno al proyectado horizonte del socialismo indoamericano obligaba, al mismo tiempo, a reconstruir un pensamiento de la revolución a la altura de las realidades de nuestro continente. Korionov (1980, p. 229) ha incidido en la tajante ruptura que supusieron los postulados defendidos por el pensador oriundo de Moquegua frente a aquellos que eran defendidos por los guardianes de la reduccionista teoría de las tres revoluciones consecutivas (antiimperialista, agraria y, finalmente, socialista). El estudioso soviético remarcaba el esquematismo extremo de esta estrategia de las tres revoluciones y hacía notar su falta de atención al contenido específico de unas naciones que acumulaban una historia de más de un siglo de independencia. Pensar y reivindicar la revolución era, para Mariátegui, sinónimo de la defensa del socialismo como un todo lo suficientemente complejo y

abierto como para poder incorporar en su seno todas las luchas particulares que conmovían a las masas en el continente americano:

La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituírle su sentido estricto y cabal. La revolución latinoamericana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: “antiimperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionaria”. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos (Ibid., p. 270)

Reivindicar la revolución desde las *extremidades del cuerpo burgués* —el símil es de Marx en *Las luchas de clases en Francia*—: golpear al orden capitalista allí donde sus trincheras son más superficiales, pero también allí donde el enemigo se dice de muchas maneras. Y esto pasa, en nuestro continente, por indoamericanizar el socialismo.

#### *Metáfora. Comuna, cooperativa, comunidad... Comunismo*

En su fundamental estudio sobre la metáfora, titulado *La metáfora viva*, Paul Ricoeur se servía de una de las aportaciones más sugerentes del lingüista Roman Jakobson relativa a la relación entre la función poética y la función referencial del lenguaje. En *Lingüística y poética*, Jakobson señalaba lo siguiente: «la primacía de la función poética sobre la función referencial no elimina la referencia, pero la hace ambigua» (1984, pp. 382-383). Esta ambigüedad de la referencia no representa un fenómeno aislado, sino que tiende a corresponderse con un mensaje que adquiere un sentido doble, cuyo emisor y destinatario también se hallan divididos, del mismo modo en que lo está la referencia. Jakobson intentaba ejemplificar este carácter ambiguo de la referencia poética sirviéndose de un exordio que solía acompañar las narraciones tradicionales mallorquinas: «*Això era i no era*» (Ibid., p. 383). Paul Ricoeur, por su parte, se valía de este descubrimiento para fundamentar su revalorización de la metáfora —para la que desarrolló el concepto de *metáfora viva*— a partir del esquema de la «referencia desdoblada» que, según el filósofo francés, «consiste en hacer corresponder una metaforización de la referencia a la metaforización del sentido» (Ricoeur, 2001, p. 311). He ahí la tensión constitutiva de la metáfora: la literalidad imposible de su sentido sostenida por la condición irresoluble que marca su desdoblamiento referencial. De alguna manera, la metáfora señala la incertidumbre constitutiva que separa lo lingüístico de su correspondencia con el ámbito extralingüístico, correspondencia que es la encargada de fijar el valor de verdad de un aserto. Y, sin embargo, la incertidumbre última sobre el valor de verdad no exonera a los usuarios de un lenguaje de la búsqueda consistente en confrontar una

sentencia con su referencia extralingüística: la metáfora simplemente resignifica esa persecución de la verdad en los términos de una *apuesta*.

¿De qué estamos hablando cuando utilizamos la expresión *comunismo*? ¿Cuál es la *apuesta* que se pone en juego cuando buscamos la verdad que se esconde detrás de las acaloradas declamaciones? Naturalmente, un problema de tal envergadura para la teoría marxista, y tan manipulado por sus detractores, no podría ser resuelto en las pocas páginas que dedicaremos a dicha cuestión. No obstante, nos proponemos presentar aquí algunas huellas a seguir a la hora de pensar en ese *comunismo* que ha adquirido, a lo largo de la historia, innumerables referentes históricos. Defenderemos que tres de las nociones fundamentales que explican en términos concretos la idea de comunismo son la *comuna*, la *cooperativa* y la *comunidad*.

La primera pieza que nos gustaría colocar en esta exposición surge de una carta remitida por Engels a August Bebel en marzo de 1875, en la que, entre las varias críticas vertidas contra el proyecto del Programa de Gotha, el autor de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* se expresaba, a propósito del Estado, en los siguientes términos:

Siendo el Estado una institución meramente transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es puro absurdo hablar de Estado popular libre: mientras el proletariado necesite todavía del Estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir. Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra "comunidad" [*Gemeinwesen*], una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa *commune* (Engels, 2004, pp. 51-52).

Este significativo pasaje epistolar engelsiano, sería recuperado por Lenin en *El Estado y la revolución* de 1917 añadiendo la siguiente precisión: «en alemán hay dos palabras que significan "comunidad", de las cuales Engels emplea la que no designa una comunidad aislada, sino la totalidad de ellas, un sistema de comunidades» (Lenin, 1917/1974-78, XXVII, p. 75). Si nos remitimos a nuestro juego trópico como instrumento exegético, tendríamos aquí una nueva catacresis que apela al mecanismo metonímico para suplir una ausencia lingüística. A la falta de una noción acabada del dispositivo que vendría a superar a la institución transitoria del Estado y que, por su inexistencia como tal en el pasado, correspondería crearla en su concepto, Engels propone denominarla *comunidad* (*Gemeinwesen*).

A nuestro juicio, las precisiones sobre este *Gemeinwesen* que vendría a reemplazar al Estado deben ser buscadas en el texto marxiano sobre la experiencia de la Comuna de París, esto es, en *La Guerra Civil en Francia*. Allí puede leerse, por ejemplo, que «una vez establecido en París y en los centros secundarios el régimen de la Comuna, el antiguo Gobierno centralizado tendría que dejar paso [...] al *gobierno de los productores por los productores* [el destacado es nuestro]» (Marx, 1871/2003b, p. 65).

Marx se enfrentaba a aquellos que declaraban que la extensión del régimen de la Comuna a todos los niveles acabaría por derribar no sólo al Gobierno, sino también a las funciones legítimas que dicho gobierno desempeñaba. Frente a estos, Marx aducía que no sólo no se suprimirían dichas funciones necesarias, sino que recaerían sobre «agentes comunales» estrictamente responsables. Y concluía categóricamente: «no se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria» (Ibid., p. 66). El régimen de la Comuna, que —a nuestro entender— coincide plenamente con esa noción de «sistema de comunas» anunciada por Lenin, se presenta como el único régimen político capaz de devolver al organismo social «todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento» (Ibid., p. 67).

El espíritu que alienta las precedentes sentencias parece condecir plenamente con las valoraciones marxianas acerca de la génesis de la forma asiática, donde el propio Marx se refería a aquella «unidad omnicomprendida» —el Estado— que se situaba por encima de las comunidades particulares y efectivas, desapropiándolas de las condiciones naturales del trabajo y de la reproducción que tradicionalmente les pertenecían (1857-58/2015c, p. 58). El cotejamiento simultáneo de ambos textos, el de *La Guerra Civil en Francia* y el de *las Formas*, parecería abonar la hipótesis de Godelier de que la forma asiática vendría a dar cuenta del paso de la sociedad sin clases a la sociedad clasista (1972, p. 47). En este sentido, podría decirse que el régimen de la Comuna, al acabar con ese Estado sobrepuesto a los verdaderos productores, sirve de palanca para «extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase» (Marx, 2007, I, pp. 68-69). La conclusión de Marx es lo suficientemente contundente como para, religando sobre nuevos pilares el vínculo entre lo económico y lo político, sembrar el campo de lo que podría llegar a ser un horizonte comunista: «*Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase* [el destacado es nuestro]» (Ibid., p. 69).

Antonio Melis (1980, p. 217) destacó con buen criterio la renovada actualidad que el pensamiento de Mariátegui había cobrado a la luz del resurgimiento del debate sobre el modo de producción asiático en la década de los 60'. Lo que otrora fuera motivo de impugnación del pensamiento del Amauta, esto es, la defensa del «comunismo incaico», ahora parecía recobrar todo su sentido, constituyéndose en una pieza clave en las reflexiones sobre las denominadas sociedades subdesarrolladas. El retorno de este debate en torno al modo de producción asiático, más allá de toda disquisición escolástica, reabría los surcos de la historia e invitaba a confrontar el presente no sólo con el avance de la técnica productivo-organizativa del capital y la aceleración de los flujos del mercado

mundial, sino también teniendo en cuenta las raíces no capitalistas subsumidas por el despliegue histórico de la acumulación capitalista.

En este espíritu, merece la pena rescatar una advertencia de Sencer Divitçioglu —uno de los activos participantes en este debate epocal—, cuando señalaba que «si, como dijo Marx, las sociedades llevan las señales económicas, morales y mentales de la sociedad antigua de donde surgieron, las economías subdesarrolladas actualmente deben llevar las huellas de lo que formaba la característica del modo de producción asiático» (1969, p. 149). En el capítulo 3.3., que hemos dedicado al estudio de la polémica en torno al modo de producción asiático, hemos hecho hincapié en la necesidad de *desasiatizar* el concepto y pensarlo más allá de toda restricción geográfica. Teniendo esto presente, la consigna lanzada por Divitçioglu nos invita a enlazar el estudio de las raíces profundas del subdesarrollo con el estudio de dicho modo de producción o, más bien, con dicha forma transicional. Esta misma orientación —o al menos esta es nuestra hipótesis— es la que guía las investigaciones de Mariátegui sobre las condiciones presentes del ayllu y la pervivencia del espíritu cooperativo a pesar de la recurrencia de las políticas disolventes coloniales y republicanas.<sup>277</sup> El Amauta se negaba a aceptar la nueva panacea, ahora derivada del plan estratégico del Komintern, que volvía a apostar por un progreso asociado con la destrucción de las comunidades:

El VI Congreso de la IC ha señalado una vez más la posibilidad, para pueblos de economía rudimentaria, de iniciar directamente una organización económica colectiva, sin sufrir la larga evolución por la que han pasado otros pueblos. Nosotros creemos que entre las poblaciones “atrasadas”, ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu

---

<sup>277</sup> Merece la pena recordar aquí la exposición de Mariátegui sobre la actualidad de las comunidades en el presente en el que escribía los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En estas páginas del ensayo titulado *El problema de la tierra*, Mariátegui —siguiendo los estudios de Castro Pozo— defendía lo siguiente: «¿Qué son y cómo funcionan las “comunidades” actualmente? Castro Pozo cree que se les puede distinguir conforme a la siguiente clasificación: “Primero: Comunidades agrícolas; Segundo: Comunidades agrícolas ganaderas; Tercero: Comunidades de pastos y aguas; y Cuarto: Comunidades de usufructuación. Debiendo tenerse en cuenta que en un país como el nuestro, donde una misma institución adquiere diversos caracteres, según el medio en que se ha desarrollado, ningún tipo de los que en esta clasificación se presume se encuentra en la realidad, tan preciso y distinto de los otros que, por sí solo, pudiera objetivarse en un modelo. Todo lo contrario, en el primer tipo de las comunidades agrícolas se encuentran caracteres correspondientes a los otros y en éstos, algunos concernientes a aquél; pero como el conjunto de factores externos ha impuesto a cada uno de estos grupos un determinado género de vida en sus costumbres, usos y sistemas de trabajo, en sus propiedades e industrias, priman los caracteres agrícolas, ganaderos, ganaderos en pastos y aguas comunales o sólo los dos últimos y los de falta absoluta o relativa de propiedad de las tierras y la usufructuación de éstas por el ayllu que, indudablemente, fue su único propietario”. Estas diferencias se han venido elaborando no por evolución o degeneración natural de la antigua “comunidad”, sino al influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad y, sobre todo, por efecto de la expropiación de las tierras comunales en favor del latifundismo. Demuestran, por ende, la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación. El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo» (Mariátegui, 2010, II, pp. 103-104)

colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista (Mariátegui, 2010, V, p. 101).

Servirse del elemento colectivista, de aquel *habitus* cooperativo emanado del antiguo ayllu que —hay que recordarlo— es anterior al Tawantinsuyu y, en el decir de Mariátegui, funcionó durante el período de dominio incaico como *célula* del imperio. Transformar ese espíritu aislado y defensivo en nexos articuladores de una sociedad de productores libres era, sin lugar a dudas, una de las claves para pensar en ese *Gemeinwesen* del que hablara Engels. A diferencia de su homólogo europeo, el socialismo indoamericano hubo de partir de las *extremidades* del cuerpo burgués, esto es, del mundo de los productores agrarios hacia el mundo de los productores urbanos, portando consigo ese espíritu comunitario, sabia sempiterna del comunismo andino. Del proyectado encuentro entre las comunidades rurales y los sindicatos urbanos brotarían, pues, los elementos de un «cooperativismo integral»,<sup>278</sup> tal y como señalaba el propio Mariátegui en su artículo *El porvenir de las cooperativas*:

En el Perú, el desarrollo de las cooperativas no puede dejar de estar subordinado, conforme a las enseñanzas de la teoría y la práctica económicas, ni al desenvolvimiento de la acción sindical, ni a los factores generales de nuestro proceso económico. Pero, con todo, es el Perú uno de los países de la América Latina donde la cooperación encuentra elementos más espontáneos y peculiares de arraigo. Las comunidades indígenas reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y de consumo. [...] Mientras en ciudades, lo mismo que en los centros agrícolas del país, falta aún la base sindical o *trade-unionista* sobre la cual puedan reposar las cooperativas de consumo, en los centros indígenas campesinos, las tradiciones comunitarias ofrecen los elementos de un cooperativismo integral (2010, V, pp. 223-224)

Esto es, en apretada síntesis, lo que intentamos pensar bajo el rótulo de «proyecto nacional-comunitario» en Mariátegui. El objetivo del Amauta, lejos de emparentarse con las consignas subalternistas tan en boga en nuestros días, consistía en recuperar las pulsiones, los hábitos, las fuerzas

---

<sup>278</sup> Semionov y Shulgovski, en su artículo titulado *El papel de Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú* [1957], destacaron el papel central que tendrían las vías ferroviarias en la transición de las comunidades agrarias al sistema cooperativo integral: «Mariátegui enfocaba la comuna en conexión indisoluble con el proceso de desarrollo económico del Perú. Partía del supuesto de que cuando la comuna, tendido el ferrocarril, comunicara con las principales arterias de tráfico, y, en consecuencia, se incorporase al sistema de relaciones mercantil-monetarias, se transformaría en cooperativa» (Semionov y Shulgovski, 1980, p. 178). En esta misma dirección apuntaba Marx en su artículo de 1853, *Futuros resultados de la dominación británica en la India*, en un pasaje que merece ser citado en extenso: «Sabido es que la organización municipal y la base económica de las comunidades rurales fueron destruidas, pero el peor de sus rasgos, la disgregación de la sociedad en átomos estereotipados e inconexos, les sobrevivió. El aislamiento de las comunidades rurales motivó la ausencia de caminos en la India, y la ausencia de caminos perpetuó el aislamiento de las comunidades. En estas condiciones, la comunidad permanecía estabilizada en un bajo nivel de vida, apartada casi por completo de las otras comunidades, sin mostrar el menor afán de progreso social y sin realizar ningún esfuerzo por conseguirlo. Mas ahora, cuando los británicos han roto esa inercia que se bastaba a sí misma de las comunidades rurales, los ferrocarriles ayudarán a satisfacer las nuevas necesidades de comunicación e intercambio [...] Si introducis las máquinas en el sistema de locomoción de un país que posee hierro y carbón, ya no podréis impedir que ese país fabrique dichas máquinas. No podréis mantener una red de vías férreas en un país enorme, sin organizar en él todos los procesos industriales necesarios para satisfacer las exigencias inmediatas y corrientes del ferrocarril, lo cual implicará la introducción de la maquinaria en otras ramas de la industria que no estén directamente relacionadas con el transporte ferroviario. El sistema ferroviario se convertirá por tanto en la India en un verdadero precursor de la industria moderna» (Marx, 1972, pp. 104-105)

que habían forjado el tejido de una resistencia que se concentró, en lo fundamental, en desarrollar un autogobierno lo más independiente posible de los tentáculos del Estado oligárquico, y hacer de estos mecanismos defensivos una fuerza de contraataque. Se trataba, pues, de pasar del subalternismo a la hegemonía y así volver a crear el concepto del Perú por la vía del socialismo indoamericano.

*Comunidad, cooperativismo y comunismo* fueron las piedras fundacionales sobre las que podía de levantarse un nuevo escenario descolonizado para América Latina. Alejado de todo autoctonismo romántico, al espíritu que orienta las posiciones de Mariátegui cabría emparentarlo con la moraleja de aquella la anécdota referida por Franco Venturi acerca del placer que le daba a Chernyshevski recordar una historia asociada con los hermanos Grimm, de quienes se contaba que, habiendo partido en sus investigaciones sobre las fábulas de un sentimiento de reacción nacional contra los franceses, habían tenido que reconocer, al final de sus estudios, que las tradiciones que daban origen a dichas narraciones tenían una raíz compartida con las alemanas y con las de los otros pueblos europeos (Venturi, 1975, p. 292). La enseñanza que deja esta anécdota nos invita, ya no a rechazar las tradiciones y abrazar un universalismo vacío y siempre flexible a los intereses de las naciones poderosas, sino a pensar lo político en la cornisa en la que se desarrolla la batalla entre lo particular y lo universal.

Para quienes aun después de haber trazado estas afinidades entre el pensamiento de Marx y los postulados defendidos por Mariátegui, continuaran viendo en estos las huellas espurias de un *populismo* obsoleto, a quienes no vieran en ese nexos comuna-cooperativa-comunidad-comunismo más que ensoñaciones de un idealista tercermundista, sólo nos resta responderles con un extenso fragmento del propio Marx, quien se defendía de sus detractores en los siguientes términos:

¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el “irrealizable” comunismo! Sin embargo, los individuos de las clases dominantes que son lo bastante inteligentes para darse cuenta de la imposibilidad de que el actual sistema continúe —y no son pocos— se han erigido en los apóstoles molestos y chillones de la producción cooperativa. Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de sustituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comunismo “realizable”? (Marx, 2007, I, p. 69)

*Comunismo realizable y lo nacional-comunitario*: dos sentidos para un mismo referente. Abrazar la tensión referencial de la metáfora *comunismo*, es admitir en el seno de la teoría, pero sobre todo en el de la práctica, el desdoblamiento del emisor y la dualidad de los receptores del mensaje. El tiempo

de Mariátegui —y el de Marx— ha quedado atrás. Su mundo ya no es el nuestro. Y, sin embargo, aun hoy nos seguimos cuestionando por la actualidad de un legado que pueda responder a las tensiones agravadas del presente.

El indio ha migrado masivamente a las ciudades en busca de un futuro promisorio para los suyos y en esta traslación también se ha mestizado, no sólo en el estricto sentido racial, sino fundamentalmente en un sentido cultural. Lo occidental y lo andino se encuentran, se entremezclan, se hibridan; las necesidades del ayer, del tiempo de la vida agraria, no son las mismas que las del migrante urbano. Como acertadamente señalara uno de los mayores estudiosos de la «racionalidad andina», Jürgen Golte (1992, p. 452), el aumento de la población ha mostrado los límites de los mecanismos andinos de dominio de la naturaleza para dar cuenta de estas nuevas necesidades y, al mismo tiempo, la comunicación entre el campo y la ciudad, como consecuencia del flujo de los migrantes indígenas, ha despertado una exigencia de mejores niveles de vida (atención médica, luz, transporte vestimenta, vivienda, información, herramientas, etc.). Estas genuinas demandas actualizan el horizonte social con el que ha de medirse todo proyecto político y, más aún, aquel que aspire a encarnarse en el sentir popular. La hibridación campo-ciudad/indio-mestizo, ha plebeyizado la política y esto, lejos de mancillar una esfera sacra, ha abierto la vía para una apuesta capaz de trascender la defensiva subalternidad y postularse como proyecto hegemónico plebeyo.

La vigencia de las premisas de Mariátegui no podrá dictaminarse desde estas pocas páginas que, de pretender hacerlo, empujarían a quien las escribe a caer en la *hybris* intelectual tan criticada anteriormente. Sólo las luchas populares, las comunidades en acto y todo el amplio espectro de esa nueva política plebeya podrá determinar —en su renovada afirmación o en su rechazo— si opta por enarbolar la bandera hilada por Mariátegui en los años 20'. Creemos que esta bandera mariateguiana porta aún hoy una promesa siempre por renovar: la de una América Latina plenamente descolonizada, soberana y popular.



## Cuarta Parte

# LO NACIONAL-POPULAR

René Zavaleta Mercado y la refundación popular de la nación  
boliviana

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

***Lo nacional-popular en Bolivia***

**RENÉ ZAVALA MERCADO**

## 11. EL MARXISMO DE ZAVALETA MERCADO

### CONSIDERACIONES EN TORNO AL AUTOCONOCIMIENTO Y LA PRAXIS

*Lo importante es que, tarde o temprano, cada sociedad aprende que conocerse es ya casi vencer.*

**René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia***

#### 11.1. Un horizonte de visibilidad para el conocimiento de una sociedad atrasada

Para la teoría marxista, el problema del conocimiento nunca fue un asunto que admitiera ser reducido a una esfera meramente gnoseológica, sino que ha sido siempre enfrentado como un problema concomitante con la práctica de los hombres y mujeres reales. La teoría de la verdad y el «conócete a ti mismo» de la teoría marxista fueron las dos caras de un mismo conflicto que podría sintetizarse así: es imposible conocer *lo que es* sin acceder a los fundamentos del sujeto cognoscente y es, al mismo tiempo, estéril conocer como una simple ratificación de la inmutabilidad de un ser tal cual es en el momento mismo de la aprehensión intelectual, pues siempre habita en la pulsión de conocimiento una volición práctica de transformación de lo conocido. Y no se trata aquí de una paradoja, sino de la espiral que describe el sendero tortuoso del saber y el obrar humanos en su inextricable terrenalidad. «Conocimiento» y «acción» se nos presentan, pues, como dos instancias que únicamente pueden ser descompuestas por vía del análisis y que operan en la realidad como dos momentos cuyas trayectorias se cruzan bidireccionalmente en la experiencia cotidiana de estar en el mundo.

La validez de las afirmaciones precedentes puede rastrearse confrontándolas con uno de los textos esenciales del corpus marxiano a la hora de presentar los elementos fundamentales para una teoría del conocimiento materialista: las *Tesis sobre Feuerbach*. Este breve escrito, redactado por Marx en la primavera de 1845 y que vería la luz por primera vez recién en el año 1888 cuando Engels decidió colocarlo como apéndice de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, se ha erigido como uno de los pilares sobre los que se ha asentado la más alta producción teórica del marxismo antieconomicista. Nuestra hipótesis de lectura de este texto será que la segunda de las tesis sobre Feuerbach es la responsable de articular la totalidad de las proposiciones y, por tanto, partiremos de

ella en nuestro afán por captar cabalmente el espíritu de la nueva *filosofía de la praxis*.<sup>279</sup> La segunda tesis reza de la siguiente forma: «el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. *Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento*» [el destacado es nuestro] (Marx, 2006, p. 57).

Si antes hemos dicho que no es a la «teoría» a lo que habría que contraponer este énfasis de Marx en la «práctica»; ahora corresponde dilucidar frente a qué pre-comprensión intelectual se presenta esta filosofía como una novedad absoluta. Es ahí donde entra en juego el horizonte abierto por la crítica contenida en la primera tesis sobre Feuerbach: «el defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo» (id.). La acción de conocer no puede ser entendida como «contemplación» puesto que lo que se pretende aprehender no es un «objeto» detenido en la artificialidad impuesta por las demandas de un *cogito*, sino que es siempre un *proceso* en desarrollo. En lugar de una metafísica de los entes inmutables, una física de los cuerpos corrompidos por el movimiento: he ahí la gran transformación epistémica que las *Tesis sobre Feuerbach* legarían a la teoría social.

A la luz del lugar privilegiado del movimiento en esta nueva filosofía es cómo hay que leer la crítica expuesta en la tercera tesis a una forma de materialismo determinista al que Marx acusa de ampararse en las «circunstancias» para minimizar el margen de operatividad de la acción humana: «la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que *el propio educador necesita ser educado*» (Ibid., pp. 57-58). Para comprender en toda su

---

<sup>279</sup> Como han destacado Dora Kanoussi y Javier Mena en su ya clásica investigación *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, Gramsci consideraba que había que situar en la obra hegeliana la fuente de la nueva filosofía, pero que eran las *Tesis sobre Feuerbach* marxianas donde habría que colocar el momento inaugural de una nueva forma de articulación entre conocimiento y acción, a la que el pensador sardo daría el nombre de *filosofía de la praxis*: «La filosofía de Hegel a caballo entre la Gran Revolución y la Restauración ha dialectizado los dos momentos de vida del pensamiento: materialismo y espiritualismo (Q 16, p. 1861), ha sido la culminación de la filosofía clásica alemana; esto es, de ese movimiento teórico-práctico que arrancando de la Reforma (Lutero, Calvino) y transitando por la Revolución del 89 habría dado lugar al mundo moderno. En este sentido habría constituido el fundamento de la nueva filosofía, la *filosofía de la praxis*, de la que conformó no tan sólo el antecedente sino la fuente originaria. La filosofía hegeliana fue el primer intento, según Gramsci, de superación del dualismo materialismo-idealismo. [...] Hegel, “a caballo entre la Revolución Francesa y la Restauración”, es la culminación teórica de un proceso cultural europeo, porque dialectiza el materialismo y el idealismo haciendo surgir al hombre, que no obstante, “camina de cabeza”. La identidad entre lo racional y lo real de Hegel es ya la superación del dualismo, aunque sea de modo especulativo. Ello constituye un descubrimiento de gran envergadura, una auténtica revolución en la forma de pensar y conocer, que viene a superar la vieja tradición judeo-cristiana que había escindido al hombre colocando entre naturaleza y hombre, entre cuerpo y espíritu la mediación trascendental de la divinidad. [...] Hegel es entonces la “fuente” más importante del origen mismo de la nueva filosofía: las *Tesis sobre Feuerbach* (Q p.1471)» (Kanoussi y Mena, 1985, pp. 24-26).

complejidad la idea contenida en la afirmación marxiana de que «el propio educador necesita ser educado», debemos desmarcarla claramente del espíritu *pedagoga* —identificado con la moralización de lo político— tan caro a los ilustrados: educar al educador es desacralizar el totemismo de la *circunstancia* y abordarla ya no como *objeto* sino como *proceso* en desarrollo perpetuo... no muy lejos de este espíritu se encuentra el aserto orteguiano que sostiene que «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» (Ortega y Gasset, 1914, p. 43).<sup>280</sup> Y si decimos que hay que diferenciar el espíritu de la afirmación marxiana de aquellos pedagogismos no es porque pueda eludirse el aspecto pedagógico del horizonte de transformación, sino porque no toda pedagogía porta en su seno la semilla del cambio —de ahí el lugar privilegiado de la ideología como práctica discursiva legitimadora del *status quo*— y, por tanto, no basta con educar al educador, sino que hay que hacerlo teniendo presente que —y esta es la conclusión de la tercera tesis— «la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria» (Marx, 2006, p. 58).

Las tres grandes preguntas kantianas —¿qué puedo saber? [*Was kann ich wissen?*], ¿qué debo hacer? [*Was soll ich tun?*], ¿qué puedo esperar? [*Was darf ich hoffen?*] (Kant, 2009, p. 820)— parecen darse cita nuevamente en las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx. Tal vez, esto se deba a que ninguna filosofía que se precie puede trascender el horizonte de su planteamiento. Las respuestas ofrecidas por el pensador renano nos invitan a una síntesis entre las esferas que son interpeladas por las dos primeras preguntas, las del *saber* y del *hacer*, mientras que en torno a la tercera cuestión —¿qué puedo esperar?— desaparecen de la respuesta marxiana todos los «como si» [*als ob*] kantianos,<sup>281</sup> pues la práctica

---

<sup>280</sup> No pretendemos defender que Ortega y Gasset fue un epígono de Marx, lo que constituiría un profundo contrasentido histórico teniendo presente el conocido espíritu liberal que orientó los posicionamientos políticos del filósofo español. Sin embargo, la superación de la dualidad entre materialismo-idealismo, por un lado, y la escisión entre conocimiento-acción, por otro —ambos constitutivos de la filosofía de la praxis—, son rasgos que el perspectivismo orteguiano comparte plenamente. Como muestra, sirva este conocido pasaje de las *Meditaciones del Quijote* donde, a nuestro juicio, se refleja esta afinidad: «Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlo bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada. Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega y Gasset, 1914, pp. 43-44).

<sup>281</sup> Aunque no sea el objeto de nuestra exposición, nos inclinamos por ver en la insatisfacción de Marx respecto a las soluciones feuerbachianas consistentes en reducir lo religioso a su base terrenal, no ya una defensa del *als ob* kantiano, sino la manifestación de una inquietud por comprender el fenómeno religioso sin apelar a una ingenua *reductio ad absurdum*. Al menos así entendemos que puede interpretarse la tesis cuarta: «Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. no advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. en efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. por consiguiente, después de descubrir, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla» (Marx, 2006, p. 58).

revolucionaria —síntesis de saber y hacer— es la apertura del espacio-tiempo de la libertad humana, no su clausura. *Conocer-transformando*, bien podría ser el lema de la célebre undécima tesis sobre Feuerbach—«los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 2006, p. 59)—, mas esta nos habla solamente del *cómo*, es —por decirlo kantianamente— un imperativo formal; sobre lo que pueda llegar a ser el pasaje de la «sociedad civil» a la «sociedad humana» o la «humanidad socializada» (*Tesis décima*), nada se nos dice en el texto marxiano. Y, si esto es así, podemos especular que su razón se halla en que la práctica revolucionaria no puede agotarse en sí misma, pues no constituye más que la *conditio sine qua non* para el advenimiento de esta nueva «humanidad socializada» que ya no podrá ampararse en ninguna idea regulativa de la razón como soporte/promesa de su accionar. La *filosofía de la praxis* es, pues, el nuevo marco teórico-práctico sobre el que ha de apoyarse la revolución en tanto instancia colectiva de apertura hacia un nuevo horizonte societal.

La orientación pragmática<sup>282</sup> de la nueva filosofía marxista no estaría acabada si no se destacara que la *práctica*, como lugar de veridicción del saber, tiene lugar siempre en un espacio y en un tiempo concreto: es *local e histórica*. Es correcto afirmar que en toda práctica —y en la verdad que porta en su seno— no sólo se conjugan los aspectos decisorios de un presente (la circunstancia no se presenta como un acertijo atemporal) sino que es el nudo del tiempo, en el que se conjugan pasado y futuro, el que se pone en juego en la toma de partido que implica la práctica del conocer. Conocer es, de alguna manera, decidir sobre el presente, pero también —y esto no es menor— sobre el pasado, en la medida en que, o bien se lo acepta reproduciendo inercialmente su trayectoria, o bien se lo rechaza bifurcando el futuro respecto a la línea dibujada por los acontecimientos pretéritos. Tal vez esto sea más claro si recurrimos a una bella analogía propuesta por Wallerstein: «normalmente se considera que el pasado está esculpido en piedra. Pero el pasado social, la manera en que entendemos este pasado real, está inscrito en arcilla blanda, en el mejor de los casos» (1991, p. 123).<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> Si bien el carácter pragmático de la nueva filosofía de la praxis no puede ser identificado directamente con este pragmatismo de raíz anglosajona que ha tendido a colocar el debate de nuestro tiempo en los márgenes de un paradigma deshistorizado, convendría recuperar aquella afirmación de Deleuze y Guattari de que «la pragmática es una política de la lengua» y, en consecuencia, rechazar cualquier conato de renuncia a la batalla por el verdadero sentido de lo pragmático. En este sentido, propugnamos por un sentido de lo pragmático que lo interpreta como un asunto histórico y político. O como defienden los autores de *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*: «Si se objeta que esas particularidades remiten precisamente a la política y no a la lingüística habría que señalar hasta qué punto la política trabaja la lengua desde dentro, haciendo variar no sólo el léxico, sino también la estructura y todos los elementos de la frase, al mismo tiempo que cambian las consignas. Un tipo de enunciado sólo puede ser evaluado en función de sus implicaciones pragmáticas, es decir, de su relación con presupuestos implícitos, con actos inmanentes o transformaciones incorporales que él expresa, y que van a introducir nuevas divisiones entre los cuerpos. La verdadera intuición no es el juicio de gramaticalidad, sino la evaluación de las variables internas de enunciación relacionadas con el conjunto de las circunstancias» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 88).

<sup>283</sup> Merece la pena reproducir el argumento completo de Wallerstein ya que muestra la pertinencia de pensar el pasado como elemento eminentemente político: «La idea de pasado es ante todo un fenómeno moral y por tanto político, y siempre un fenómeno contemporáneo. Esta es sin duda la razón de su inestabilidad. Dado que el mundo real está sometido a un cambio constante, lo que es pertinente para la política contemporánea está necesariamente sujeto a un cambio constante. Por lo

Sobre esa *arcilla blanda* del pasado, que en el caso del escenario histórico y político andino que nos ocupa está constituida por múltiples sedimentaciones parciales, mosaico de ayeres mal resueltos y peor cicatrizados, el pensador boliviano René Zavaleta Mercado procuró hacer de la teoría marxista un instrumento para el conocimiento de la realidad, que es también —y al mismo tiempo— autoconocimiento de aquel sujeto que está obligado a comprender *lo que es* sobre el trasfondo histórico de lo que fue. Para Zavaleta, este sujeto no es otro que el *proletariado*.

El problema del conocimiento de las clases subalternas bolivianas es —como veremos en este bloque— un problema recurrente a lo largo de toda la producción teórica zavaletiana. Por razones meramente didácticas, abordaremos esta cuestión a partir de un breve texto titulado *Clase y conocimiento*, publicado en el año 1975. Este texto se abre con una declaración de intenciones que podríamos cifrar —con cierto afán ilustrativo— como la reescritura de las *Tesis de Feuerbach*...

El problema que nos preocupa —afirma Zavaleta— es la cuestión del margen de conocimiento de una sociedad atrasada, es decir, la relación que existe entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y sus repercusiones (considerando las relaciones de producción como el movimiento de las fuerzas productivas y la superestructura política como el resultado final del movimiento del modo de producción), y la capacidad de autoconocimiento de una sociedad. Este problema asume cierta importancia no tanto en la teoría como ciencia autorreferida sino, sobre todo, en la práctica o, mejor dicho, en la conciencia de la práctica (Zavaleta, 1975/2009a, p. 67)

... desde una formación social abigarrada:

En este tipo de formaciones económico-sociales, la propia supervivencia de modos de producción diferentes, articulados entre sí bajo una hegemonía concreta o, de hecho, no articulados sino en su punto más formal, como lo que se llama Estado aparente, propone intentos de producción de superestructuras diferenciadas y, en todos los casos, tareas que o bien corresponden a fases distintas de la periodización europea o bien son tareas que, por ejemplo, comienzan siendo burguesas y se transforman en socialistas, o son tareas rezagadas cumplidas desde una superestructura que ya las ha rebasado. Todo esto es consecuencia de la aparición de una nueva fuerza productiva, que es la unificación del mundo por el capitalismo (id.).

La interpelación abierta por Zavaleta, en diálogo abierto con las proposiciones elementales de la filosofía marxista inaugurada en las *Tesis sobre Feuerbach*, nos impulsa a desplegar algunos cuestionamientos fundamentales: más allá de la práctica como espacio de demostración de la verdad humana, ¿existe, además, un des-ocultamiento concomitante con el despliegue social y económico del modo de producción capitalista?, ¿emerge un sujeto cognoscente con mayor clarividencia para descifrar la totalidad —y transformarla— a partir de la homogeneización operada por el desarrollo de las fuerzas

---

tanto, el contenido de la idea de pasado está sometido necesariamente a un cambio constante. Sin embargo, y puesto que la idea de pasado es por definición una afirmación del pasado inmutable, nadie puede admitir en ningún caso que un pasado concreto haya cambiado o hubiera podido cambiar. Normalmente se considera que el pasado está esculpido en piedra. Pero el pasado social, la manera en que entendemos este pasado real, está inscrito en arcilla blanda, en el mejor de los casos» (Wallerstein, 1991, p. 123)

productivas del capitalismo? Y si la respuesta es afirmativa: ¿cómo —y cuánto— puede conocer el subalterno de una sociedad atrasada en la que la subsunción real se presenta apenas como una promesa? Si la esencia humana no es más que el «conjunto de las relaciones sociales» —según la sexta tesis sobre Feuerbach—, ¿qué tipo de *humano* se conoce allí donde el conjunto de las relaciones sociales está marcado por la heterogeneidad y la discontinuidad característica de lo abigarrado? Nuevamente el dilema epistémico se presenta como un problema práctico y revolucionario de primer orden, sobre todo si lo leemos a la luz de una afirmación posterior del pensador boliviano, aparecida en su libro póstumo *Lo nacional-popular en Bolivia*: «lo importante es que, tarde o temprano, cada sociedad aprende que conocerse es ya casi vencer» (Zavaleta, 1985, p. 22).

Todas estas cuestiones son inseparables de la otra gran pregunta a la que intenta dar respuesta Zavaleta en *Clase y conocimiento*: ¿en qué medida el marxismo constituye un instrumento útil para conocer una sociedad atrasada? En este sentido, la respuesta del pensador de Oruro es esclarecedora a la hora de pensar las continuidades y rupturas que el marxismo andino ha tenido que recorrer para dialogar con el *original* europeo: «*el marxismo —afirma Zavaleta— no es sino la utilización científica del horizonte de visibilidad dado por el modo de producción capitalista*» [el destacado es nuestro] (1975/2009a, p. 69). Y agrega:

Horizonte de visibilidad éste, por otra parte, que no puede ser explotado por la burguesía, cuya conciencia está oscurecida por la compulsión ideológica de su propia dominación, sino por el sector de los trabajadores productivos de este modo de producción, es decir, por el proletariado industrial que es así no sólo el actor fundamental del proceso capitalista de trabajo, sino también el único capaz de tener un conocimiento capitalista del capitalismo, si así puede decirse, es decir, un conocimiento adaptado a su objetivo (id.).

Como veíamos cuando intentábamos dar cuenta de la traducción mariateguiana del socialismo a las condiciones del Perú, uno de los grandes problemas que encuentra la teoría marxista en los países andinos es el carácter germinal del proletariado industrial. Por tanto, si como defiende Zavaleta, el marxismo se presenta como la utilización científica del «horizonte de visibilidad» abierto a partir de la consolidación del cosmos capitalista, aunque ese *aleph* —por servirnos de la fértil imagen borgeana— se encuentre a disposición del proletariado industrial boliviano, tendrá la forma de manual con soluciones para problemas que aún no han brotado del seno de la propia clase.

Para ahondar en este punto, es interesante seguir el desarrollo de la exposición de Zavaleta, pues algunas líneas adelante encontramos una formulación curiosa y, a nuestro juicio, muy reveladora: ¿por qué fue Marx y no otro cualquiera el que escribió *El capital*? A lo que el boliviano respondía: «Marx no escribió *El capital* porque era Marx, porque si se tratase sólo de genialidad pudo haberlo escrito Aristóteles, sino porque estaba ya en condiciones de explotar un horizonte de visibilidad de la sociedad

que no había existido hasta entonces», y esto es así porque «se ha vuelto visible lo que antes era invisible o advertible por parcialidades» (Ibid., p. 71).<sup>284</sup> En un momento posterior de su producción teórica — *Cuatro conceptos de la democracia* — Zavaleta volvería sobre este punto defendiendo que «el propio marxismo, en lo que tiene de ciencia, no es sino la comprobación de una *Weltanschauung* a partir de la nuez cognoscitiva que es la plusvalía» (1981/2009b, p. 131). Sin embargo, el mérito que agiganta la figura de Marx no se agota en el hecho de haber explotado un horizonte de visibilidad, sino en haberlo hecho desde un lugar muy específico, a saber, «desde el punto de vista de la clase obrera» (1975/2009a, p. 71). El sentido en el que Zavaleta entiende este horizonte de visibilidad abierto por la homogeneización social operada por el modo de producción capitalista no es el de un constructo formado por perspectivas parciales que se complementan para conformar un todo, sino más bien el de una totalidad puesta ahí en su ser a merced del sujeto de conocimiento<sup>285</sup>:

No es que el mismo modo de producción proporcione un horizonte de visibilidad a una de sus clases y otro en todo distinto a la otra, sino que sólo una de sus clases constitutivas está en condiciones de explotar dicho horizonte de visibilidad, general a toda la sociedad. Es decir, que la diferencia se sitúa no en el horizonte sino en la capacidad distinta de su explotación. Los intereses de clase de la burguesía la inducen a no conocer, a oscurecer (id.)

Pero, entonces, si el «horizonte de visibilidad» se des-oculta en paralelo con el despliegue del modo de producción capitalista y se abre como disponibilidad aprehensible intelectualmente por la clase obrera, ¿qué ocurre allí donde la acumulación originaria no se ha consumado? Como reconoce

---

<sup>284</sup> Desconocemos si Zavaleta tuvo acceso a la lectura del texto del joven Gramsci —ya citado en otro lugar— *Il nostro Marx* del año 1918. Sin embargo, la afinidad de los citados pasajes del boliviano con algunos fragmentos del referido artículo del sardo son más que notables. En el texto de Gramsci podíamos leer: «Marx ha sido grande y su acción ha sido fecunda no porque haya inventado a partir de la nada, no por haber engendrado con su fantasía una original visión de la historia, sino porque *con él lo fragmentario, lo irrealizado, lo inmaduro, se ha hecho madurez, sistema, consciencia*. Su consciencia personal puede convertirse en la de todos, y es ya la de muchos; por eso Marx no es solo un científico, sino también un hombre de acción; es grande y fecundo en la acción igual que en el pensamiento, y sus libros han transformado el mundo así como han transformado el pensamiento. Marx significa la entrada de la inteligencia en la historia de la humanidad, significa el reino de la consciencia» (Gramsci, 2013, pp. 42-43) Y, más adelante, concluye: «Karl Marx no es para nosotros ni el infante que gime en la cuna ni el barbudo terror de los sacristanes. No es ninguno de los episodios anecdóticos de su biografía, ningún gesto brillante o grosero de su exterior animalidad humana. Es un vasto y sereno cerebro que piensa, un momento singular de la laboriosa, secular, búsqueda que realiza la humanidad por conseguir consciencia de su ser y su cambio, para captar el ritmo misterioso de la historia y disipar su misterio, para ser más fuerte en el pensar y en el hacer. Es una parte necesaria e integrante de nuestro espíritu, que no sería lo que es si Marx no hubiera vivido, pensado, arrancado chispas de luz con el choque de sus pasiones y de sus ideas, de sus miserias y de sus ideales» (Ibid., p. 45).

<sup>285</sup> Quizás puede explorarse si hay algo de aquella verdad como ἀλήθεια, que tan profundamente fuera abordada por Martin Heidegger, en la idea que tiene Zavaleta de la forma en que la clase obrera tiene acceso al conocimiento de la totalidad a partir de la apertura capitalista del «horizonte de visibilidad». Tal vez ahora —y aunque pudo haber pasado por arbitrio de quien escribe— se esclarezca el uso anterior del término «des-ocultamiento», de claro eco heideggeriano. Naturalmente, esta conexión habría que desarrollarla, aunque aquí sólo podamos sugerirla. Cotéjese este fragmento de *Ser y tiempo* con los pasajes zavaletianos citados: «Y, una vez más, porque el λόγος es un hacer ver, por eso puede ser verdadero o falso. Asimismo, es de fundamental importancia liberarse de un concepto constructivo de la verdad que la entiende como “concordancia”. Esta idea no es en absoluto primaria en el concepto de la ἀλήθεια. El “ser verdadero” del λόγος, es decir, el ἀληθεύειν, significa: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, descubrirlo. Asimismo, “ser falso”, ψεύδεσθαι, significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella no es» (Heidegger, 2006, p. 56)

Zavaleta, «el obrero ha tenido que romper con su tradición para llegar a ser obrero» (id.) y en consecuencia se ha visto históricamente desgarrado —como hemos visto en capítulos anteriores— de la unidad (re)productiva comunitaria a la que pertenecía deviniendo (trágicamente) *individuo* libre. ¿Pero qué acontece allí donde la *lógica de la fábrica* —en tanto instancia de constitución de un sujeto que ya no es simplemente el individuo aislado, sino que es parte de un sujeto *colectivo* emergente a partir del reconocimiento de la igualdad que aparece como el revés de la explotación que tiene lugar en la producción— no se ha convertido en el paradigma productivo de una sociedad? ¿Qué horizonte de visibilidad se ha abierto allí donde el capitalismo es apenas un enclave? ¿Qué puede allí el marxismo, como *Weltanschauung* de la era del valor, donde el excedente se dice de muchas maneras?<sup>286</sup> O como se cuestiona el mismo Zavaleta: ¿es el marxismo «inmediatamente utilizable por nuestros movimientos obreros como un todo y desde el principio» (Ibid., p. 73)? Zavaleta es meridianamente claro: «la respuesta es sin duda inmediatamente negativa porque, de otra manera, las frustraciones que sufren nuestros movimientos no se deberían sino a falta de lecturas» (id.).

Dos son los grandes obstáculos a los que se enfrenta toda clase obrera a la hora de asimilar la teoría marxista como instrumento de intelección de la realidad y, fundamentalmente, como teoría revolucionaria:

En primer lugar, como es natural, la propia incorporación del instrumento científico por parte de los transmisores puede ser una incorporación desviada. En segundo lugar, en lo que es mucho más importante, cada clase obrera referida a su propio escenario nacional o área política recorre prácticamente las mismas etapas iniciales que las demás. Desde el momento en que no es sino un agregado recargado por los resabios o una minoría tan rodeada por un ejército industrial de reserva demasiado entremezclado con el lumpenproletariado, momento en el que sus capacidades de conciencia no son distintas de las del campesinado o de la pequeña burguesía, hasta la elaboración de su conciencia verdadera, hay un gran trecho. Pero si ya se ha conformado como clase objetiva, es decir, como clase en sí, con resabios, aún así es preciso que viva sus propias frustraciones empíricas, es decir, una práctica debida a un conocimiento intentado desde un método no correspondiente. Es decir, que debe surgir en la historia real, en la materialidad de la clase, el apetito por la fusión y, desde luego, debe haber quien le proporcione los elementos de la fusión (Ibid., p. 74).

---

<sup>286</sup> Sobre este punto, volverá Zavaleta en *Lo nacional-popular en Bolivia*, pero ahora cifrando en la hegemonía la condición *sine qua non* de la totalización: «La construcción del concreto de pensamiento que es lo total o al menos lo total-social es sólo la prosecución de este punto de arranque sin duda formidable que es el estado de separación o digamos la soledad conmutable del hombre capitalista. Se requiere, en efecto, de esta soledad, que implica la pérdida de la vieja identidad o yo sumergido en la pequeña comunidad, para que se construya la nueva intersubjetividad, que es lo que contiene la totalización propia de esta edad productiva. La producción de esta materia social es sin duda lo que permite reducir el movimiento social, tras algunos cortes que pueden ser considerados epistemológicos, a su momento sustantivo, que es el valor; pero esto no podría existir como una sustancia en efecto social y viviente, sin su inconsciente, resultado previsible de una totalización tan esencial, que es la producción del discurso o ideología orgánica. Totalización, eso es algo que no puede pensarse sin la constitución de una hegemonía. Es la lógica poderosa de este paradigma lo que podemos llamar la actualidad de Marx» (Zavaleta, 1986, p. 100).

La clase obrera no puede conocer —y menos aún en condiciones de abigarramiento— si no conoce la totalidad de la formación social sobre la que pretende operar. O dicho en otros términos, no es posible que se despliegue el «conócete a ti mismo» sin que se desarrolle, al mismo tiempo, el conocimiento de las capas heterogéneas de la sociedad con las que el proletariado —y más aún si es minoritario— aspira a fusionarse. Este es el sentido de otra de las metáforas zavaletianas, la idea de «irradiación» que —como veremos más adelante— será fundamental para entender la concepción de lo nacional-popular defendida por el pensador boliviano. Zavaleta arguye que la clase obrera

[...] no puede conocerse sin conocer la sociedad en su conjunto y, por consiguiente, invadiendo a las clases supérstites, a los grupos no clasistas en rigor, es decir, practicando su propia irradiación. Lo de la irradiación es ya un rebasamiento ideológico que distorsiona la distribución de la hegemonía ideológica que llamamos *normal* (la de la clase dominante) y, como es obvio, se localiza sobre todo en el momento de la crisis revolucionaria (Ibid., p. 74-75).

Concédasenos un breve excurso. Defendía Mariátegui que el socialismo en América no podía ser pensado como «calco y copia», sino como «creación heroica» (2010, OC V, pp. 271-272); sin la misma carga épica, Zavaleta viene a proponer una consigna semejante: el proletariado en condiciones abigarradas debe asimilar el marxismo no como la figura que pálidamente devuelve un espejo que refleja otros mundos —tampoco negar tajantemente la especularidad de la experiencia de otras luchas en nombre de una peculiaridad más digna de los tártaros calmuco narrados por De Quincey que de una clase con aspiraciones revolucionarias—; la tesis mariateguiana de que el marxismo *no puede ser calco y copia* se convierte en Zavaleta en la necesidad de pensar la desviación, la «correspondencia diferida» —y si se nos concede la forja de una metáfora instrumental—, la *refracción*.<sup>287</sup>

La noción de *refracción* quiere resaltar, por un lado, la imposibilidad de subsumir lo político en lo económico a través de imágenes especulares y, por otro lado, quiere incidir en la importancia del *medio* como factor determinante de las materializaciones políticas. No se trataría, entonces, de que lo refractado se asuma como un malentendido que haría aparecer un hiato insalvable entre las intenciones del emisor y las asimilaciones desviadas o erróneas del receptor; antes bien, lo que queremos pensar con la noción de refracción es el carácter de fundamento de dicha desviación, en tanto asumimos que

---

<sup>287</sup> El siguiente pasaje de *El proletariado minero en Bolivia* (1978) prosigue la línea de las indagaciones de *Clase y conocimiento*, pero reconociendo la necesidad para las sociedades atrasadas de sublevarse intelectualmente «contra el vasallaje consagrado de las ideas europeas»: «El obstáculo sistemático de una sociedad atrasada radica en un momento esencial: su propio conjunto de determinaciones la hace incapaz de volver sobre sí misma, las propias evasiones y fragmentaciones cognoscitivas aquí son como una prolongación del desconocimiento de esas determinaciones, las compensaciones son el principio y el fin de todos sus modos de conciencia y, en general, se puede decir que es una sociedad que carece de capacidad de autoconocimiento, que no tiene los datos más pobres de base como para describirse. Con relación a su propio ojo teórico, esta sociedad se vuelve un nómeno. [...] No en balde, en la historia de las ideas sociales latinoamericanas, sus momentos más lúcidos son aquellos en los que su inteligencia se subleva contra el vasallaje consagrado de las ideas europeas, en un arranque autónomo que sería bárbaro si no conllevara el supuesto de que la importancia de tales supuestos que se proclamaban universales, como toda idea ocasional en el decurso del país central, acumulaban las imposibilidades de autoconocimiento y retorcían aún más los márgenes del propio razonamiento local» (Zavaleta, 1978/2009e, pp. 149-150).

no hay posibilidad real de asimilación sin la consiguiente desviación que tiene lugar al pasar por el *medio* y que, además, dicho medio es el compuesto de esas «propias frustraciones empíricas» —de las que hablaba Zavaleta— del sujeto (colectivo) receptor.

Y es allí, en el encuentro entre la teoría y la práctica, cuyo medio no es otro que la historia de las luchas, la acumulación significativa de derrotas —y algunas esporádicas victorias—, donde el marxismo se hace carne en un pueblo concreto. En definitiva, si la noción de *refracción* viene a ser de alguna utilidad es porque —a nuestro ver— reivindica el papel de las luchas concretas, el peso de las *acumulaciones* en el seno de las clases y, consecuentemente, resalta la indeterminabilidad *a priori* de las cristalizaciones políticas. La clase obrera, pues, sólo puede ser agente de transformación si se desborda a sí misma, si irradia su *Weltanschauung* a los sectores no proletarizados. Sólo allí, en su descentramiento, en su salir al encuentro de los otros grupos sociales subalternizados por vías no estrictamente capitalistas, puede la clase obrera devenir clase nacional. Es desde esta idea de *irradiación* que debe leerse otra de las nociones fundamentales acuñadas por Zavaleta: la de «acumulación en el seno de la clase»<sup>288</sup>:

Las preguntas que deba hacerse el sector oprimido, que cuando es orgánico es el único de la misma dimensión que la sociedad actual, son preguntas que se relacionan con su propia acumulación. La acumulación en el seno de la clase, por tanto, es algo que concierne tanto a los contenidos objetivos del desarrollo de esa sociedad como a su sucesión táctica. Al margen de la acumulación en el seno de la clase obrera es imposible la adquisición del instrumento científico (el marxismo) y, por eso, también el desarrollo de esta clase hacia dentro es la clave para el conocimiento de una formación abigarrada (Ibid., p. 75)

Concluiremos este punto recuperando la hipótesis de lectura que hemos propuesto al comienzo, la de que el texto de Zavaleta *Clase y conocimiento* puede ser entendido como una reescritura de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx desde el *locus* de una formación social abigarrada. En este sentido, recuperar la célebre consigna de la undécima tesis marxiana («los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo») como clave de bóveda que sostiene todo abordaje epistemológico, es crucial para comprender el objetivo que persigue el mencionado texto de Zavaleta, que no es otro que el de responder a la cuestión de qué

---

<sup>288</sup> Quizás sea incluso más explícita esta relación entre *irradiación* y *acumulación en el seno de la clase* en el siguiente pasaje que encontramos en *El proletariado minero en Bolivia*: «Desde el momento de la transposición escolástica y elemental de las ideas marxistas hasta hoy, la experiencia teórica del proletariado boliviano ha recorrido mucho trecho. Sin embargo, si la asimilación se produjera sólo por la vía del estudio del marxismo, los grados de inmadurez que el proletariado detecta en cada una de sus derrotas serían sólo consecuencia de la falta de lecturas de los intelectuales de la clase obrera. Es algo que poco tiene que ver con el promedio general del nivel cultural de un país. Sea bajo o alto dicho promedio cultural abstracto, una clase se plantea los problemas que le ocurren. Por eso, el socialismo científico le sirve de fuente indispensable, pero la adecuación de la tesis general y universal a la táctica inmediata es algo que no se puede aprehender sino en las discusiones internas de la clase, en su crítica a las posiciones emitidas desde las otras clases y en su invasión práctica a las clases que debe someter» (Zavaleta, 1978/2009e, pp. 202-203).

tareas han de predominar en las sociedades atrasadas (o abigarradas), ¿las llamadas «tareas burguesas» o las «tareas socialistas»?:

En principio, podría decirse que, puesto que las tareas para el socialismo son conscientes, no podría proponerse tal tipo de empresas sino a aquellas sociedades con capacidad plena de autoconocimiento, o sea, sociedades plenamente capitalistas, no sólo con referencia a su modo de producción sino también en su superestructura clásica, la democracia burguesa, a través de la cual (en explotación de la cual), la clase obrera crearía su modo hegemónico, cuya principal consecuencia es el fin de la eficacia ideológica de sus enemigos. Pero es la propia práctica histórica la que ha mostrado que las cosas no son así; lo que vale decir que se da cierta irradiación del índice de cognoscibilidad desde el modo de producción dominante hacia los modos de producción subarticulados (Ibid., p. 68).

En *El poder dual en América Latina* (1975) —seguramente la obra más destacada de este período de la producción teórica de Zavaleta, que algunos autores como Luis Tapia (2002a, p. 121) han identificado como período de «marxismo ortodoxo»<sup>289</sup>— la idea de que sólo se conoce transformando la realidad es aún más enfáticamente enunciada por Zavaleta: «el estudio de las condiciones objetivas del momento presente es, por cierto, algo que caracteriza a una correcta política marxista. Es verdad, sin embargo, que no se sirve de un modo adecuado a la realidad sino cuando se la transforma. No hay otro modo de conocerla» (Zavaleta, 1974, p. 7). El marxismo es andinizado —de idéntico modo a como en el mundo andino en tiempos coloniales la rueda fue asimilada no como instrumento para el transporte, sino como pieza del molino de agua o del torno de agua para hilar (Van Kessel, 2003, p. 9)— por los intelectuales y por las clases trabajadoras en una desviación que no ha hecho más que enriquecer la propia teoría y revivificar las anquilosadas prácticas. A la fertilidad del marxismo como instrumento para conocer-transformar la realidad abigarrada, se dedican las siguientes páginas.

## 11.2. Correspondencia diferida y óptimo social: el lugar de la política

«Si la determinación de la base económica sobre la superestructura jurídico-política fuera tan fatal, permanente, ineluctable, habría bastado con esperar a que ella se desarrollara y manifestara por

---

<sup>289</sup> Grebe Horst, en su Prólogo a la tercera edición de *El poder dual en América Latina*, dejaría sentada una interpretación que ha hecho escuela entre los intérpretes de Zavaleta, según la cual este habría efectuado «una recreación ortodoxa [del marxismo] (vale decir, todo lo contrario de dogmática), que es el privilegio de los verdaderos pensadores originales» (Horst, 1987, p. 9). Elvira Concheiro, por ejemplo, se ha servido de esta distinción entre ortodoxia y dogmatismo, para reivindicar el carácter antidogmático del marxismo de Zavaleta: «Zavaleta fue un marxista esencialmente antidogmático, tanto por su actitud atenta y abierta con la que analiza la realidad social de su tiempo y lugar, como por su conocimiento riguroso de la obra de Marx y de los principales marxistas. Esto lo lleva a una creación propia y original a partir de lo que él mismo consideraba como eje central del análisis crítico: la perspectiva de lo concreto y específico que, como decía, es la manera de ocurrir que tienen los hechos sociales. Frente a un marxismo acartonado y aún con gran querencia por las verdades absolutas y cerradas, el de René es una insistente y reiterada llamada de atención sobre lo específico y diverso de los procesos sociales» (Concheiro, 2006, p. 185).

sí misma en la superestructura. Los sujetos históricos no serían sino guiñoles de los hechos económicos» (Zavaleta, 1974, p. 142)

Con estas palabras Zavaleta presentaba su enérgica oposición frente a una «exégesis vulgar» que había dominado la hermenéutica de aquel Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, escrito por Marx en 1859. Allí —recordemos— podía leerse que «tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas» no pueden «comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida» y que, mientras Hegel se habría limitado a agrupar dicha totalidad bajo el nombre de *sociedad civil*, lo que se requería realmente era «buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política» (Marx, 2008, p. 4). Algunas líneas más adelante, Marx concluía su argumentación de la siguiente forma: «el modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general» (Ibid., pp. 4-5). En contra de las lecturas economicistas a las que estos pasajes dieron lugar, Zavaleta apostaría por recuperar la verdad que habita en los sujetos históricos, sujetos que no pueden ser en ningún caso reducidos a «guiñoles de los hechos económicos». A nuestro entender, lo que realmente estaba en juego en esta recuperación zavaletiana de dichos sujetos históricos es la erección de un lugar específico de lo político: «¿Por qué luchamos por la dictadura política del proletariado si el poder político es económicamente impotente? —se cuestionaba Engels en su carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890, citada por Zavaleta— «¡La fuerza (esto es, el poder estatal) es también un poder económico!» (citado en Zavaleta, 1974, p. 143).

Recuperar lo político para Zavaleta no era idéntico a postular una esfera a-económica o contra-económica en la que los hombres y mujeres de carne y hueso deliberaran, sobre el fondo de una tabula rasa, acerca del reparto de las posiciones y bienes apetecidos por los miembros de la sociedad; tampoco era la simple asimilación de la política con una escenografía en la que se representara el simulacro parlamentario de los plebeyos, como si del retablo de Maese Pedro se tratase. Recuperar lo político significaba, desde la ciencia social propugnada por Zavaleta, en primer lugar, identificar la forma en que interactúan los elementos de lo que Althusser había caracterizado como la «tópica marxista» o «metáfora espacial» (2003, p. 17), es decir, la base económica y la superestructura jurídico-política y, en segundo lugar, hallar el principio específico capaz de delimitar su esfera autónoma respecto de la economía.

Comencemos por intentar desentrañar la primera de las cuestiones: la relación entre la base económica y la superestructura jurídico-política. En un texto publicado en 1978 bajo el título *Las formaciones aparentes en Marx*, Zavaleta se cuestionaba: «¿cuál es, en efecto, el grado en que el sector superestructural al que llamamos Estado es parte del modelo de regularidad del modo de producción

capitalista, o sea, de aquella parte de la sociedad sujeta a leyes (casi en el mismo sentido que las ciencias naturales) y a la que se puede, con fines de conocimiento, aplicar el principio de la reiterabilidad?» (Zavaleta, 1978/2009h, p. 81).<sup>290</sup> Si se nos consiente recurrir nuevamente a la metáfora, podemos decir que aquí comparece otra vez el dilema de la apuesta por el *reflejo* o la *refracción*: si el Estado participa plenamente en el «modelo de regularidad» del modo de producción capitalista, entonces no hará más que *reflejar* —o «reiterar», para usar la imagen zavaletiana— en la lengua de lo instituido las tramas epocales de la producción; si, en cambio, se admite la existencia de una grieta que separa la base de la superestructura, entonces habría que indicar en qué grado se refracta la superestructura jurídico-política de la modalidad económica de su tiempo.

Esta metáfora de la refracción, de la que nos servimos ahora para pensar el vínculo entre lo económico y lo político, se corresponde plenamente con lo que René Zavaleta ha pensado como «modo diferido» de correspondencia entre la base económica y la superestructura jurídico-política<sup>291</sup>:

¿Cómo se expresa esta convivencia dificultosa no sólo de modos de producción y hasta de fases históricas como también de las clases que los contienen, en la vida del Estado? La explicación es sabida: porque, no hay una correspondencia lineal entre la base económica y la superestructura jurídico-política. La desarticulación aparente entre una zona y la otra, el hecho de que el Estado esté casi siempre por delante o por detrás de la base económica, no demuestra su separación sino el modo diferido de su correspondencia (Zavaleta, 1974, pp. 69-70).

Por tanto, para poder dar cuenta de la relación base-superestructura, Zavaleta postula dos niveles que podríamos pensar como: 1) la *continuidad* de lo económico en lo político; y 2) la *ruptura* de lo político respecto a lo económico. Con respecto a la continuidad de lo económico en lo político, Zavaleta afirma:

---

<sup>290</sup> Este tratamiento del modelo de regularidad del modo de producción capitalista en su relación con las superestructuras, en tanto expresión de la «diversidad de la historia del mundo» (Zavaleta, 1982/2009l, p. 302), volvería a aparecer como uno de los marcos explicativos del fenómeno fascista en un texto de 1979 titulado *Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución*, en el que podemos leer: «La distinción, que es ahora clásica, entre tipo de Estado y formas de Estado o formas de gobierno se dirigía, a nuestro modo de ver, a diferenciar entre los aspectos de necesidad que determinan la superestructura con relación al modelo de regularidad del modo de producción capitalista y sus aspectos de ocasionalidad, o sea de autonomía de la superestructura, los momentos en los que la agregación superestructural se autodetermina con independencia. Es en este sentido que se puede decir que la superestructura expresa el movimiento de la historia y su diversidad, en tanto que la base económica, ahora reducida a su núcleo de repetición, se refiere a las constantes y a la unidad del capitalismo como tal. Puede afirmarse, por tanto, que el fascismo es una forma anómala que se produce dentro del tipo de Estado capitalista» (Zavaleta, 1979/2009j, p. 373).

<sup>291</sup> Tal vez tenga razón Aguayo Bórquez cuando sugiere que hay una conexión directa entre el diferimiento de la realidad y la expresión metafórica en el texto zavaletiano: «Este diferimiento o diferencia entre lo real y su reflejo, señala sin embargo una paradoja trágica que habita el barroquismo de Zavaleta: la realidad sólo se expresa en ese diferimiento. Es por ello, quizás, que su lectura consista en llevar la metáfora hasta sus consecuencias hiperbólicas» (Aguayo Bórquez, 2019, p. 30) Y, en el cierre de su artículo, el autor concluía —borgeanamente—: «Zavaleta ha querido hacer de todo el marxismo la economía hiperbólica de unas cuantas metáforas» (Ibid., p. 38). En otro sentido, complementario al de Aguayo, apunta el testimonio de Miranda Pacheco, quien cifra en la inclinación poética de la juventud de Zavaleta, la razón de su predilección por el empleo de metáforas: «En él [Zavaleta], poeta, germinó el talento productor de la teoría. La riqueza de sus ideas y la calidad estética de sus metáforas encontraron elocuente expresión en las alturas de un lenguaje riguroso y cultivado. Esta característica de su pensamiento escrito hace que el lector se vea obligado a pensar y repensar sus textos vertidos en un sugerente estilo barroco» (Miranda Pacheco, 2006, p. 66).

si el carácter fundamental de este modo de producción es la reproducción ampliada, y si este tipo de reproducción se basa en una clase particular de excedente, la plusvalía, que es producida por fuerza por hombres jurídicamente libres (tiempo no retribuido a un hombre jurídicamente libre), en consecuencia, aquí tenemos ya un indicio de cuáles son las zonas de regularidad de la superestructura o las zonas en las que la superestructura participa del modelo de regularidad. Sería construir lo que se llama una *contradictio in adjecto* suponer que se pueda ser jurídicamente libre en el base productiva y jurídicamente servil o esclavo en la superestructura (1978/2009h, pp. 81-82).

En este sentido, se puede decir que, más que una determinación irrestricta, el modo de producción traza un límite, recorta un espacio dentro del cual se instituirán los distintos sectores de la superestructura y, muy especialmente, el Estado. Atendamos ahora a lo que hemos llamado la ruptura de lo político en relación con lo económico:

Si esta determinación fuera tan llana, si también se refiriera a lo que en rigor se llama *forma estatal*, entonces jamás podríamos comprender por qué un mismo modo de producción crea, sin embargo, superestructuras tan diferenciadas como las que hay en Inglaterra, Estados Unidos, Argentina y México, para tomar ejemplos del más caprichoso modo. De aquí desprendemos la que será una línea de referencia de todo nuestro razonamiento posterior. *Sostenemos que las formas superestructurales tienen su propia manera de agregación causal y, en consecuencia, que hablar de leyes aquí en el mismo sentido en que se habla cuando se trata del modelo de regularidad, es trasladar un régimen de análisis de una región a otra sin que corresponda hacerlo* [el destacado es nuestro] (Ibid., pp. 82-83).

Estos pasajes nos devuelven a una problemática que hemos ido evaluando de forma recurrente en nuestra investigación, a saber, la del engarce de lo particular en lo universal. En el caso de Zavaleta, lo universal se presenta a través del «modelo de regularidad» que es identificado con la categoría marxiana de *modo de producción*. Este modelo de regularidad es para Zavaleta «lo que expresa la unidad de la historia del mundo (lo comparable)» (Ibid., p. 83), mientras que lo superestructural señala la «heterogeneidad estructural» que diferencia a las distintas formaciones sociales.<sup>292</sup> En todo caso, debe retenerse lo esencial: «diversas superestructuras, con recurrencias ideológicas muy distantes entre sí, con resultados jurídico-políticos muy diferentes, pueden servir, sin embargo, todas de la misma manera para garantizar [...] la reproducción de un mismo y único modo de producción» (Ibid., p. 83). Esto

---

<sup>292</sup> En *La condición multisocietal*, Luis Tapia ha destacado la relación existente entre la «heterogeneidad estructural» zavaletiana y lo que denomina la «ambigüedad morfológica» característica de la historia de las formaciones sociales abigarradas: «El abigarramiento o la heterogeneidad estructural de principios organizativos produce un tipo de inestabilidad morfológica, que no tiene que ver con movimientos de desarrollo y desajuste producidos por el desenvolvimiento de procesos internos a un tipo predominante de estructuras sociales, sino a la inexistencia de una composición regular y a veces a la crisis de la dominación» (Tapia, 2002a, p. 69). A nuestro juicio, y aun concordando con buena parte de los posicionamientos de Tapia, aquí comete un error interpretativo. La noción de «heterogeneidad estructural» no emerge en la argumentación zavaletiana como homóloga de lo *abigarrado*, sino como descripción definida de lo superestructural. Por tanto, si bien es indiscutible que en toda formación abigarrada se destaca la heterogeneidad —Zavaleta así lo señala en *El poder dual*: «...una conocida dificultad en el estudio de los países subdesarrollados es su diversidad. En esta materia se puede decir que el atraso es la heterogeneidad y el desarrollo la homogeneidad»— (Zavaleta, 1974, p. 151)— lo cierto es que la noción de «heterogeneidad estructural» debería reservarse, a nuestro juicio, para marcar esta relación de correspondencia diferida entre base y superestructura.

concuera plenamente con la famosa tesis de Zavaleta que podemos encontrar en *El Estado en América Latina*: «la teoría del Estado, si es algo, es la historia de cada Estado» (1984/2009d, pp. 335-336).<sup>293</sup>

Otro de los aspectos fundamentales del análisis zavaletiano de las relaciones entre base y superestructura que, si bien se desprende de los referidos planteamientos de *Las formaciones aparentes en Marx*, se halla explícitamente enunciado en *El poder dual en América Latina*, es el de la negación de lo que podríamos pensar como secuencialidad necesaria entre lo económico y lo jurídico-político. Si, como hemos señalado anteriormente, el modo de producción demarca un límite dentro del cual tiene lugar la escena política, lo cierto es que —como sostiene Zavaleta— «nadie ha dicho jamás que la superestructura política no pueda adelantarse, durante cierto tiempo, a la base económica y transformarla desde arriba» (1974, p. 46). Este *adelantamiento* de la superestructura política sobre la base económica será fundamental —como veremos— en el estudio desarrollado por Zavaleta en torno al proletariado minero boliviano, estudio que ocupó un lugar central entre sus preocupaciones sociológicas y, sobre todo, políticas.

Finalmente, culminaremos esta sucinta enumeración de aspectos vinculados con el tratamiento dado por Zavaleta al problema de la «metáfora espacial» marxista, esbozando un elemento que será clave en la crítica que el pensador boliviano lanza al núcleo argumental de las teorías de la dependencia, tan en boga por aquellos años en nuestro continente. Analicemos un breve pasaje de *El proletariado minero en Bolivia* [1978], donde se deja ver la pertinencia de pensar en términos de correspondencia diferida también las relaciones entre *centro* (capitalista)-*periferia* (subdesarrollada):

Se presta una atención sobresaliente al *momento de la llegada* a la periferia de las fases del capitalismo del país central (cuando la economía mundial ya existe) y no *al modo de recepción* de esa fase, que es, a juicio nuestro, lo fundamental de esta imbricación, o sea lo que da el tono de un tipo u otro de subdesarrollo. Esto se puede decir de otra manera: lo decisivo no es el modo de producción que se sitúa en la cúspide o punta —lo que de 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 (Zavaleta, 1978/2009e, p. 185).

Si aquí hemos insistido en la idea de *refracción*, quizás no sea sino un efecto que la lengua zavaletiana nos impone: tratar con ella *more metaphorico*. Y quizás esto se deba a que el propio Zavaleta

---

<sup>293</sup> Si bien son muchos los pasajes zavaletianos donde se defiende esta necesidad de estudiar las formaciones sociales en su forma concreta de existir, citaremos aquí un pasaje *Las masas en noviembre* que, a nuestro entender, incide sobre aspectos tratados en el punto anterior, es decir, sobre la necesidad de asimilar la teoría, ya no como una «gramática universal» sino como una herramienta para conocer la especificidad de lo particular: «El conocimiento crítico de la sociedad es entonces una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas. Esto debería ocurrir siempre; la naturaleza de la materia debería determinar la índole de su conocimiento. La manera de la sociedad define la línea de su conocimiento. Entre tanto, la pretensión de una gramática universal aplicable a formaciones diversas suele no ser más que una dogmatización. Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a ella misma» (Zavaleta, 1983/2009i, p. 216).

se vio en la necesidad de urdir una retórica repleta de imágenes para dar sentido a una materia que no se dejaba domeñar en esquemas reduccionistas. Nos parece que ese «momento de llegada» del mensaje (la forma valor), desde el centro hacia la periferia, y ese «modo de recepción» —sobre el que Zavaleta nos dice que es «lo fundamental de esta imbricación»—, nos invita a pensar en el *medio*, como aquello que nunca es transparente ni mantiene la trayectoria lineal de la emisión de un mensaje—como si la intención se transmitiese incontaminada del emisor al receptor—, sino que es aquello que es forjado por las pequeñas y las grandes historias, el periódico de anteayer y la conquista del Collao por los Incas. En definitiva, si este *medio* no existiera, no habría lugar para que las luchas de hombres y mujeres de cada apartada región del planeta tuvieran un protagonismo real en los acontecimientos que fijan la diversidad de la historia del mundo, pues no se puede olvidar que —como recuerda Zavaleta— «es el ritmo objetivo de la lucha de clases lo que define el tipo de relación entre la base económica y la superestructura política, en la situación concreta» (1974, p. 46). Negar la importancia de esas luchas concretas, pensar los episodios históricos como tretas engañosas de un genio maligno, no sólo no sería marxismo dogmático, sino que no sería siquiera marxismo.<sup>294</sup>

El hueco que se ha abierto en el espacio dejado por el diferimiento entre la base económica y la superestructura jurídico-política, es el terreno de la autonomía de lo político. Este terreno, sin embargo, no constituye más que el escenario donde se desarrollan las disputas entre los diversos agentes que pugnan por los lugares y bienes apetecidos por una sociedad en un momento determinado. Nada se ha dicho aún de ese principio que hace las veces de motor (móvil) de lo político y que permite afirmar su autonomía. El principio que permite la autonomía de lo político, en la propuesta teórica de Zavaleta, hay que buscarlo en la noción de «óptimo social». Para arribar a dicha noción de *óptimo* social,

---

<sup>294</sup> A pesar de que abordaremos de forma más detallada la crítica de Zavaleta a las teorías de la dependencia latinoamericana en otro lugar, nos parece pertinente avanzar uno de sus argumentos más relevantes. Si nuestra lectura es correcta, estos planteamientos del pensador boliviano guardan relación con algunos aspectos que hemos intentado desarrollar en esta investigación —Capítulo 1: *La historia y sus espejos*— y, asimismo, se vinculan con lo que hemos propuesto aquí como ese *medio* en el que tiene lugar la refracción: «Las previsiones de Marx sobre el desarrollo del capitalismo en la India no se cumplieron, y ello no fue fruto de la ineficiencia inglesa sino de los modos de relacionarse que tienen las formaciones económico-sociales que provienen de la fase no mundial de la historia. No sólo que el sector de supervivencia o resabio no es algo simplemente “no superado del todo”, sino que determina la posibilidad o potencia del sector de punta. Es el resabio el que impide o mata *ad ovo* la posibilidad de aparición autónoma de la burguesía como clase, no como supercolocación, sino como nacimiento interno, y es el resabio, por último, el que en general, a nuestro modo de ver, define a largo plazo la inviabilidad del desarrollo capitalista de un país como Bolivia [...] Finalmente, es la misma aplicación de la ley de las formaciones económico-sociales la que permite interpretar la diferencia de desarrollo capitalista entre unas y otras zonas del espacio histórico latinoamericano, y también la desigualdad interna de desarrollo capitalista dentro de las mismas naciones; eso y no la teoría de la dependencia. Si el desarrollo capitalista es más acelerado en el polo oriental de Bolivia (por ejemplo en Santa Cruz), se debe a que allí existen menos resabios que en el sector occidental y, por consiguiente, una vez creada una infraestructura mínima, puede desenvolverse sin mayor resistencia. Lo mismo ocurre en el desarrollo comparado de los países latinoamericanos. Aquellos que tienen que afrontar menos resabios son los que están dispuestos para adquirir un mayor desarrollo capitalista. La disposición de buenos recursos naturales o de una población previamente acostumbrada a la producción capitalista pueden ser ventajas, pero no son las decisivas» [el énfasis es nuestro] (Zavaleta, 1978/2009e, pp. 185-187).

antes hemos de realizar un breve recorrido que nos permita captar en toda su amplitud la constitución tensional del concepto. En primer término, debe señalarse lo siguiente: el *óptimo* no puede ser desentrañado sino a partir del análisis de la compleja relación que Zavaleta establece entre las nociones de «disponibilidad» y «excedente».

Comencemos, pues, presentando alguno de los rasgos principales de esta noción de *disponibilidad*. En *Lo nacional-popular en Bolivia*, por ejemplo, Zavaleta defendió que la «disponibilidad u oferta general se remite en lo que se refiere a la sociedad civil, a momentos de vaciamiento, es decir, a las coyunturas en que grandes masas están dispuestas a la asunción de nuevas creencias colectivas» (Zavaleta, 1986, p. 16). Existe una afinidad evidente entre esta noción de *disponibilidad* forjada por Zavaleta y la de *crisis de hegemonía*,<sup>295</sup> tal y como fuera postulada por Gramsci. La crisis de hegemonía es identificada por el pensador sardo con aquellos momentos en los que el consenso «espontáneo» dado por las grandes masas a la orientación que el grupo dominante imprime en la sociedad viene a faltar (Gramsci, 1981b, IV, C. 12, §1, p. 357). Hay disponibilidad, por tanto, cuando la *normalidad* —por decirlo en los términos de Schmitt— consensual habilitada por la hegemonía se resquebraja, desnudando así el fondo coercitivo que soporta toda dominación, aunque esta desnudez sólo se haga patente en los momentos *excepcionales*. Y en este sentido —como veremos más adelante— es que puede decirse que la crisis es una oportunidad en la que se abre a las clases subalternas la oportunidad de disputar el nuevo horizonte societal.

Más allá de estas anotaciones en relación con el vínculo de la categoría zavaletiana de «disponibilidad» y el examen gramsciano de la crisis de hegemonía, lo que nos interesa en este momento es perfilar el nexo que une y separa a la noción de *disponibilidad* de la de *excedente*. En relación con este vínculo, Zavaleta anota lo siguiente:

Desde el ángulo estatal, en cambio, la "disponibilidad" tiene una relación inobjetable con el *problema del excedente* económico o sea que no basta la maleabilidad ocasional de la masa sino que es necesario un grado de capacidad de emisión o infusión por parte del estado o sea del poder como un acto programático. Es un paralelo: mientras más profunda es la "disponibilidad" de la sociedad como flujo ideológico y mayor el excedente, hay mejores condiciones para construir un estado moderno, es decir aquel en el que la inflexión ideológica predomina sobre el *factum*

---

<sup>295</sup> Quizás esta relación de la noción zavaletiana de disponibilidad con la idea gramsciana de crisis de hegemonía como manifestación superadora de la economicista teoría del derrumbe, sea aún más evidente en un pasaje de *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial* [1982], donde Zavaleta defendía: «Si la reducción de la disponibilidad al excedente económico es una variante pirrónica de corte economicista, su reverso, es decir, la disponibilidad entendida como un acto infuso, nos llevaría a entenderla como una especie de entrega mesiánica. Nos parece que debería tenerse en mente la calidad de los acontecimientos de totalización o acontecimientos multicausales y aglutinantes. La situación revolucionaria o, si se quiere, la crisis nacional general como catástrofe propia de nuestra época, es una forma típica de disponibilidad determinativa que tiene que ver sólo de manera mediata con su causa económica. Es un fenómeno de sustitución o reconstrucción social con una referencia sólo expletiva al excedente económico. Es la profundidad de la ruptura de la *episteme* colectiva y el estado de fluidez consiguiente lo que en verdad importa» (Zavaleta, 1982/2009I, p. 313).

represivo y las mediaciones democráticas sustituyen o enmascaran a las formas tradicionales de dominio (Zavaleta, 1986, p. 16).

Nuevamente se hace presente un aspecto que hemos abordado anteriormente, aunque desde otro punto de vista, y que será una constante a lo largo de nuestro estudio de algunos aspectos fundamentales de la obra de Zavaleta. El imperativo de pensar lo social siempre como un mensaje que debe ser descompuesto en sus tres momentos —emisión, recepción y medio— y que sólo *a posteriori* puede ser sintetizado. De alguna forma, pensar lo social para Zavaleta es obligarse a practicar movimientos centrífugos y centrípetos constantes, ir de lo particular a lo general y de lo general a lo particular, de lo filosófico a lo histórico y de lo histórico a lo político. Sólo teniendo presente esta densidad compleja, puede entenderse la pulsión catacrética que se verifica en toda la obra zavaletiana y que no puede ser reducida a un artificio retórico, sino que ha de ser interpretada como una necesidad impuesta por la materia de las obsesiones de un pensador que, como testimonia Cadena Roa, vivió «urgido por la práctica política» (2006, p. 87). En este caso, la disponibilidad es precisamente lo que no se deja reducir a excedente, aunque tampoco niega el parentesco con este: a mayor *excedente* retenido por el Estado, mayor capacidad de *emisión* ideológica; pero, al mismo tiempo, si dicho Estado se torna incapaz de reproducir la normalidad y se quiebran las lealtades de las masas en torno a la forma inercial de reproducción de la cotidianeidad, es decir, si este Estado se vuelve incapaz de garantizar la transmisión del mensaje, entonces la *disponibilidad*, entendida como «apetencia o acucia receptiva» (Zavaleta, *Ibid.*, p. 50) de la masa, aparece como el terreno fértil sobre el que puede germinar la semilla de un tiempo nuevo. Esto explica, nos parece, la consigna teórica lanzada por Zavaleta: «la idea poderosa del excedente debe difuminarse en la idea difusa pero fundamental de disponibilidad. Hay una relación de especie a género y de apariencia a esencia entre ellas» (*Ibid.*, p. 51).

Proponíamos, como una analogía esclarecedora, a la estructura del mensaje y decíamos que el *excedente* ocupa el lugar de la emisión y la *disponibilidad* el lugar de la recepción, pero aún no hemos dicho nada sobre lo que ocurre con el *medio* (que vendría a ser el mensaje propiamente dicho en su función de transmisor). Es precisamente aquí, en ese espacio de mediación, donde emerge la noción fundamental de «óptimo», a la que Zavaleta se refiere en estos términos:

El capitalismo mismo es la historia de la construcción de su estado, si se lo dice en otros términos, la historia del estado capitalista es la de la producción, distribución y aplicación del excedente. Si se le quiere expresar con precisión, es claro que tampoco el excedente tiene una función autónoma porque el *óptimo* se compone en realidad de la relación entre el excedente y la disponibilidad. Donde no hay disponibilidad no existe ninguna función del excedente. Mientras mayor sea la disponibilidad, la dimensión del excedente es un dato más remisible. La disponibilidad, como lo hemos visto, puede en último caso existir aun con un magro excedente, si bien es cierto que con una erosión social material más grande (*Ibid.*, pp. 47-48).

Si puede decirse que «el excedente se refiere en su bulto directo a la clase dominante y sólo de un modo subsidiario a los oprimidos» (Ibid., p. 50) y que la disponibilidad es el principio de receptividad de los subalternos frente al contrato social propuesto por aquellos, entonces se vuelve necesario postular un sistema de mediaciones capaz de hacer posible la conversión del excedente en disponibilidad. La noción zavaletiana de *óptimo* es, pues, la encargada de nombrar dicha instancia de traducción:

El excedente por sí mismo no se convierte en materia estatal. De otra manera, los estados avanzados existirían allá donde existió el excedente. [...] El excedente se condiciona por lo que Marx dijo del valor: una medida *histórico-moral*. Se debería ya considerar la importancia de que el remate cuantitativo de la economía sea una medida no económica de un modo diferido. En el fondo, esto habla de una cierta calidad de lo social, de un tipo de relación entre lo sobredeterminado o estatal y lo autodeterminado o democrático. Una noción móvil por tanto, algo que debe formularse, evolucionar y fracasar (Ibid., p. 51).

No parece azaroso que, así como en su momento Zavaleta se sirvió de la «metáfora espacial» marxiana para delimitar, en el terreno intersticial que se abría entre sus componentes, el lugar de lo político, ahora se sirva de la metáfora bélica<sup>296</sup> gramsciana para iluminar la noción de *óptimo* social como «cualidad relacional de una sociedad» (Ibid., p. 60). Tampoco parece arriesgado defender que el principio de *óptimo* social debe ser concebido como un índice cualitativo que nos permite determinar en qué grado una formación social cualquiera se encuentra regida por principios consensuales y en qué medida lo está por la dominación coercitiva. Sirviéndonos de aquella otra imagen gramsciana, la del «centauro maquiavélico» (C. 13, §14), sugerimos que el estudio del *óptimo* habilita el diagnóstico de las proporciones —más cualitativas que cuantitativas— ferinas y humanas del poder en un momento histórico concreto, o lo que es lo mismo, hasta qué punto una dominación determinada se sustenta en la coerción o el consenso. En otro sentido, la asimilación zavaletiana de la idea gramsciana del Estado

---

<sup>296</sup> Zavaleta recurría a la famosa contraposición gramsciana entre guerra de maniobras-guerra de posiciones que podemos encontrar en *Notas breves sobre la política de Maquiavelo* (C. 13, §24) y, posteriormente, a la aplicación de este criterio para diferenciar la realidad de Occidente y Oriente que aparece en C. 7, §16. Reproducimos la cita tal y como aparece en *Lo nacional-popular en Bolivia*, pero colocamos la paginación de la edición referenciada en nuestra bibliografía: «Los mismos técnicos militares que ahora se atienen fijamente a la guerra de posición como antes se atenían a la guerra de maniobras no sostienen por cierto que el tipo precedente debe ser suprimido de la ciencia, sino que en las guerras entre los estados más avanzados industrial y civilmente, se debe considerar a ese tipo como reducido a una función táctica más que estratégica... La misma reducción debe ser realizada en el arte y la ciencia política, al menos en lo que respecta a los estados más avanzados, donde la 'sociedad civil' se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las irrupciones catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.): las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de las trincheras en la guerra moderna. Así como en ésta ocurría que un encarnizado ataque de la artillería parecía haber destruido todo el sistema defensivo adversario, mas sólo había destruido la superficie externa y en el momento del ataque y del avance los asaltantes se encontraban frente a una línea defensiva todavía eficiente, así también ocurre lo mismo en la política durante las grandes crisis económicas. Ni las tropas asaltantes, por efectos de las crisis, se organizan en forma fulminante en el tiempo y el espacio, ni tanto menos adquieren un espíritu agresivo; recíprocamente, los asaltados no se desmoralizan ni abandonan la defensa, aun entre los escambros, ni pierden la confianza en las propias fuerzas ni en su porvenir. Las cosas, por cierto, no permanecen tal cual eran» (Gramsci, 1981a, V, pp. 61-62, citado en Zavaleta, 1986, p. 61) Y a continuación cita el siguiente pasaje: «En Oriente el estado era todo, la sociedad, civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre estado y sociedad existía una justa relación y bajo el temblor del estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas...» (Gramsci, Ibid., III, p. 157)

como «trinchera avanzada» encuentra su correlato en la defensa que el pensador boliviano realiza — frente a Althusser— del Estado como «aparato especial».<sup>297</sup>

En resumen, allí donde el grado de refracción entre la emisión ideológica estatal —sustentada en el excedente— y la recepción de las masas es menor, esto es, allí donde la sociedad civil muestra escasa inclinación a la sustitución de lealtades y creencias, opera un escenario —por decirlo con Gramsci— «occidental», en el que prima el factor consensual sobre el factor represivo. Sin embargo, allí donde el ángulo de refracción entre la emisión de la clase dominante y la recepción de las clases subalternas es mayor, nos encontramos ante un escenario «oriental», en el que la dominación se deja ver indisimuladamente en su osamenta coercitiva. Esta distinción que Zavaleta recoge del pensador sardo será —como veremos— fundamental al momento de pensar la hegemonía en condiciones de abigarramiento; condiciones que, no es difícil inferir, se corresponden ampliamente con las caracterizadas por Gramsci como «orientales».

Para concluir este punto podría resultar oportuno recalcar que los conceptos forjados por Zavaleta, si bien no renuncian a una extensión universal, están ciertamente orientados a pensar las distintas realidades latinoamericanas y, en particular, la realidad de su propio país, Bolivia. Se hace patente, entonces, que tanto la «correspondencia diferida», como la «disponibilidad», o el «óptimo social», por nombrar sólo algunos, apuntan a desmitificar el economicismo en su modalidad latinoamericanista. Esta tarea no podría ser sencilla, máxime cuando este economicismo es hijo de aquel «mito más primigenio e innato de lo latinoamericano» (Zavaleta, 1986, p. 41), a saber, el del excedente como tótem sacralizado y *ratio* última de todos los males de nuestro continente. Desacralizar, pues, el

---

<sup>297</sup> Aunque no podamos desplegar una comparativa entre las propuestas de Althusser y Zavaleta acerca del problema del Estado y la emisión ideológica, no nos resistimos a la tentación de compartir la crítica desarrollada por el pensador boliviano contra algunas premisas fundamentales de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970): «Hemos dado toda esta larga vuelta, quizá con no demasiada precisión, para llegar a este punto, a nuestro modo de ver olvidado por Louis Althusser: *que el Estado es un aparato especial*. Que guarde sólo cierta autonomía o desprendimiento con relación a la sociedad no impide su carácter de aparato especial. Que el partido o la familia o la Iglesia o el sindicato sean en su momento prolongaciones o brazos de la voluntad del Estado, puede ocurrir, tanto en su aspecto represivo como (más frecuentemente) en su aspecto ideológico. Pero también pueden ser momentos de negación de la ideología estatal. Es la más bárbara locura pensar que el partido de Lenin fuera un aparato ideológico del Estado zarista. Porque es cierto que la enumeración de Althusser deja la sensación de que la dominación capitalista se gestara en realidad en el seno de la sociedad civil y que sólo después logra ya, en la economía y la ideología de la sociedad civil (es cierto que bajo la vigilancia de este taumaturgo llamado *ideología dominante*), que se traduzca o resulte en el Estado. Reflexionemos un instante, llegados a este punto. No, no es verdad que el Estado duerma como la sociedad conspira. Todo lo contrario, para volver a San Agustín, cuya cita encabezó este artículo casi por puro capricho: el Estado es aquí lo que era el Señor para el de Ipona: es el que tiene numerados los cabellos de nuestra cabeza. El Estado, qué duda podría haber, emite ideología. El flujo ideológico hacia la sociedad civil es una tarea organizada, consciente y sistemática del Estado, ocupado por hombres que tienen conciencia perfecta de que están defendiendo la dominación burguesa. La selección de los mensajes ideológicos y materiales que vienen de la sociedad civil es un trabajo del Estado, del aparato del Estado, si se quiere. De tal manera que el Estado no es un mero resultado (porque una fotografía no es una síntesis), sino un resultado selectivamente aceptado. La dominación burguesa no es un resultado natural del mercado y de los “aparatos ideológicos”, sino el fruto de una actividad consciente que se ejercita desde el Estado, explotando la base material de su poder que está, en efecto, en las relaciones productivas y en la ideología burguesa no destituida» (Zavaleta, 1978/2009h, pp. 115-116)

excedente como patrón omniabarcante,<sup>298</sup> supone también repensar el mercado interno asumiendo como máxima metodológica que es «más importante conocer cómo aparece el mercado interno, o más bien cómo se erige lo intersubjetivo, que es como la trama de cualidad del mercado interno» (1984/2009d, p. 348).

Escapar del laberinto del excedente es comenzar a dar los primeros pasos para abandonar una de las raíces más profundas del carácter conservador que ha amalgamado nuestras historias y —adelantemos— encaminarnos hacia la cimentación de una disponibilidad cuya raíz sea una verdadera reforma intelectual y moral que provenga del fondo de una autodeterminación popular, pues

En el implantado dogma del excedente como única forma de *disponibilidad* posible radica la herencia del fondo mercantilista de la fundación española de América, tributaria siempre de los presupuestos del capital comercial. Debe decirse que si bien la disponibilidad es el momento originario del estado, por cuanto significa ofrecibilidad o maleabilidad general frente a una proposición, es algo que remata a la vez en una consecuencia dual: conservadora en un sentido, porque la idea de que la riqueza crea poder es una noción vertical, reaccionaria y elitista, en tanto que la disponibilidad generada por actos del pueblo, como voluntad de masa hacia la transformación, es un acto revolucionario. Estamos por tanto ante dos concepciones sobre el problema, la *forma democrática de producción de disponibilidad* y la *forma vertical*. Es cierto en todo que el excedente genera disponibilidad pero ésta, en el sentido de hombres dispuestos a la sustitución de lealtades, creencias y principios, ocurre de un modo aun más poderoso en torno a los actos de quiebra o rupturas literales de la rutina. El conflicto entre el principio de rutina y el de remplazo de lealtades es el fondo de todo. En este sentido, América es un continente conservador porque cree más en la transformación por la vía del excedente que por la vía de la reforma intelectual (Zavaleta, 1986, pp. 42-43).

Tal vez sólo los momentos de crisis, de «rupturas literales de la rutina», sean capaces de hacer brotar la posibilidad de un nuevo *momento constitutivo* capaz de refundar sobre unas bases renovadas al Estado y la nación. Tal vez, recién en ese instante vuelva a refulgir, con todo su esplendor cegador, el lugar de lo político como espacio en disputa... como horizonte abierto.

---

<sup>298</sup> Gunder Frank, en el marco de su análisis de las relaciones metrópoli-satélite y dentro de los límites de la categoría de excedente económico, avanza —a nuestro juicio— en la dirección de una precomprensión del problema zavaletiano de la disponibilidad como elemento cualitativamente distinto del excedente, al analizar la incapacidad de las burguesías locales para aprovechar los tiempos de bonanza y apuntar a una reforma significativa de sus propias realidades nacionales: «Esta estructura [metrópoli-satélite] conspiró también contra la inversión por aquéllos [los grupos dirigentes] del excedente económico apropiado de sus compatriotas, en fábricas para su propio consumo o para la exportación, y mucho menos, por supuesto, para el consumo de los expropiados. Las consecuencias de la estructura metrópoli-satélite del capitalismo internacional sobre la estructura y el proceso capitalista nacional no se resumen únicamente, por tanto, en la apropiación por la metrópoli mundial del excedente de los centros nacionales, que además de ser satélites de aquélla son metrópolis de sus respectivos satélites periféricos, de cuyo excedente económico se apropian a su vez. Los efectos del capitalismo mundial y nacional calan más hondo y conducen a la orientación errónea y el mal empleo hasta del excedente que queda a disposición del satélite» (Frank, 1978, p. 37)

### 11.3. Crisis y momento constitutivo: los otros rostros de la hegemonía

*¿Qué somos los rusos? Eso es lo que hay que saber. ¿Por qué no tuvimos profetas? ¡Ah! ¿Dónde parábamos cuando Cristo andaba por la tierra? [...] ¿Dices que un pueblo entero puede morir? El pueblo ruso no puede morir. ¡Mientes! El pueblo ruso figura en la Biblia; sólo falta conocer bajo qué nombre.*

**Los ex hombres, Maksim Gorki**

En el nombre del «pueblo» ...

«*Ex nihilo nihil fit*»... De la nada, nada se hace, reza la sentencia latinizada atribuida a Parménides. Indiscutiblemente, el pasaje del no-ser al ser constituye uno de los atolladeros más recurrentes de la historia de la filosofía. No está dentro de nuestros propósitos —ni de nuestras capacidades— arrojar luz sobre tan longevo arcano; nos interesa, en cambio, señalar una de las derivaciones políticas de este problema ontológico: ¿cómo llega una multiplicidad inorgánica al pronunciamiento en nombre de una unidad llamada *pueblo*? O dicho en otros términos, ¿cómo se llega del *no ser* del difuso objeto de subjetivación al *ser* de la agencia popular? El cometido de las páginas que siguen no es el de describir minuciosamente la epigénesis de un «pueblo», sino señalar dos claves hermenéuticas ofrecidas por Zavaleta para leer, sobre el enmarañado tapiz de las coyunturas, la emergencia de un sentir/obrar de lo popular. Estas dos claves zavaletianas que tomaremos como referencia son las nociones de «crisis» y de «momento constitutivo».

Comencemos dando un breve rodeo. En ocasión de la celebración del bicentenario de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), la Universidad de Virginia le encomendó a Jacques Derrida la presentación de una conferencia con la indicación de que efectuara un análisis textual, a la vez filosófico y literario, de dicha Declaración y de la Declaración de los Derechos del Hombre. Como resultado de esta propuesta, ha llegado hasta nosotros un texto titulado *Declaraciones de Independencia* —texto curiosamente poco explorado por los autores posfundacionales<sup>299</sup>— en el que su autor intenta responder al siguiente interrogante: «¿Quién firma, y con qué nombre supuestamente propio, el acto declarativo que funda una institución?» (Derrida, 2009, p. 13). Es de sobra conocido que la redacción de la *Declaración de Independencia* estuvo a cargo de Thomas Jefferson, pero —como bien defiende Derrida— este sólo «escribe pero no firma» (Ibid., p. 15). Jefferson no es sino el representante

---

<sup>299</sup> Para una lectura desde una perspectiva enriquecedora de estos autores posfundacionales, véase Oliver Marchart (2009), *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*.

de los representantes que le han encomendado la tarea de redactar una declaración... es, de alguna manera, un escribiente.

¿Pero escribiente de quién? ¿Quién es el auténtico signatario que legitima la redacción jeffersoniana? Este signatario no podía ser otro que el «pueblo». El problema no acaba allí, sino que allí recién emerge. Leamos a Derrida:

El “nosotros” de la declaración habla “en nombre del pueblo”. Ahora bien, ese pueblo no existe. No existe antes de esa declaración, no existe *como tal*. Si se da origen, en cuanto sujeto libre e independiente, en cuanto signatario posible, esto puede deberse únicamente al acto de esa firma. La firma inventa al signatario. Este sólo puede autorizarse a firmar una vez llegado al final, por decirlo de algún modo, de su firma, y en una suerte de retroactividad fabulosa. Su primera firma lo autoriza a firmar [...] De derecho, no había ningún signatario antes del texto de la *Declaración*, que sigue siendo de por sí el productor y el garante de su propia firma. Mediante este acontecimiento fabuloso, mediante esta fábula que implica la huella y sólo es en verdad posible por la inadecuación de un presente a sí mismo, una firma se da un nombre. Se abre un crédito, su propio crédito, de sí misma a sí misma. El sí surge aquí en todos los casos (nominativo, dativo, acusativo); una vez que una firma se da crédito, de un solo golpe de fuerza, que es también un golpe de escritura, como derecho a la escritura. El golpe de fuerza crea derecho, funda el derecho, da derecho, *da a luz la ley* (Ibid., pp. 17-18).

El no-ser de esa plebe inconexa que poblaba las Trece Colonias, llega al *ser* mediante un acto performativo —en este caso, una Declaración de Independencia firmada «en su nombre»— que no sólo la bautiza como agente proyectado al futuro, sino que —y esto no es menos importante— la legitima retroactivamente como sujeto colectivo proveniente de un pasado cuyo origen es, por definición, lo inencontrable. Esa plebe se ha constituido como pueblo a través de la firma. El pueblo será, desde ese momento el «poder constituyente»,<sup>300</sup> ese ser-ahí que ha existido desde siempre y, al mismo tiempo —

---

<sup>300</sup> No está de más recordar que esta circularidad del «pueblo» en cuanto *fundamento* del derecho reaparecería en la investigación de Antonio Negri, *El poder constituyente*, ya no bajo el nombre del *pueblo* —que, como es sabido, es una categoría rechazada por el autor italiano— sino como el problema central de la relación entre un *poder constituyente* entendido como potencia infinita y un *poder constituido* que aspira continuamente a absorber dicha potencia: «El paradigma queda fraccionado: al poder constituyente originario o comitente se opone (sigue, se distingue, se contrapone) el poder constituyente en sentido propio, asambleario; por último, a los dos primeros se opone el poder constituido. De esta suerte, el poder constituyente se ve absorbido por la *máquina de la representación*. El carácter ilimitado de la expresión constituyente se ve limitado en su génesis toda vez que es sometido a las reglas y a la extensión relativa del sufragio; en su funcionamiento, toda vez que es sometido a las reglas asamblearias; en su periodo de vigencia (que se considera funcionalmente delimitado, casi en la forma de la «dictadura» clásica, y no tanto en referencia a la idea y a las prácticas de la democracia); por último y en resumen, la idea del poder constituyente está preformada jurídicamente, cuando se pretendía que formara el derecho; es absorbida en la idea de representación política, cuando se quería que legitimara ese concepto. De este modo, el poder constituyente, en tanto que elemento vinculado a la representación (e incapaz de expresarse salvo a través de la representación) es insertado en el gran diseño de la división social del trabajo. Así, pues, la teoría jurídica del poder constituyente debería resolver el presunto círculo vicioso de la realidad del poder constituyente; sin embargo, encerrar el poder constituyente en la representación, cuando esta última no es más que un engranaje de la máquina social de la división del trabajo, ¿qué es sino la negación de la realidad del poder constituyente, su fijación en un sistema estático, la restauración de la soberanía tradicional contra la innovación democrática?» (Negri, 2015, pp. 30-31). La otra cara de este círculo, según Negri no es otra que la del poder soberano *à la* Schmitt —y que también habría atrapado a Arendt en su *On revolution*—, en el sentido de que, como afirma el italiano en otro lugar, «soberano es aquel que puede “suspender” la ley, que, por lo tanto, puede suspender la ley misma que pone la soberanía, que puede hacer consistir el poder constituyente en el principio de su negación» (Ibid., p. 51).

y sin dejarse amedrentar por el principio de no contradicción—, sólo ha comenzado a ser a partir de una firma diferida. Hasta aquí una arista del problema del pueblo: su conflictivo ser-estar en el tiempo.

Continuemos con nuestro rodeo y detengámonos ahora en un pasaje —a nuestro juicio— poco atendido de la obra de Foucault. Nos parece encontrar, en un momento aparentemente menor del curso *Seguridad, territorio, población* del año 1978, la enunciación más explícita de lo que el pensador de Poitiers entiende por «pueblo». Sirviéndose de un pasaje del tratado de Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un negociant sur la nature du commerce des grains*,<sup>301</sup> Foucault desarrollará un análisis de la tensión *población-pueblo* que reza así:

Quiero indicarles —para terminar con el texto de Abeille— que en ese texto, justamente, encontramos una distinción muy curiosa. En efecto, cuando el autor finaliza su análisis, muestra empero un escrúpulo. Dice: todo eso está muy bien. La escasez como flagelo es una quimera, de acuerdo. Lo es, efectivamente, cuando la gente se comporta como corresponde, es decir, cuando unos aceptan sufrir la escasez y la carestía y otros venden el trigo en el momento oportuno [...] tenemos aquí, no digo los buenos elementos de la población, pero sí comportamientos que llevan a cada uno de los individuos a funcionar adecuadamente como miembro, como elemento de lo que se quiere manejar de la mejor manera posible, a saber, la *población*. Esos individuos actúan bien como miembros de la población. Supongamos, no obstante, que en un mercado, en una ciudad determinada, la gente, en lugar de esperar y soportar la penuria, en lugar de aceptar que el grano sea caro y, por consiguiente, de comprar poco, en vez de aceptar pasar hambre, en vez de aceptar [esperar] que el trigo llegue en cantidad suficiente para que los precios bajen o, en todo caso, la suba se modere o se aplaque un poco, supongamos que en lugar de todo eso, por un lado se precipite sobre los aprovisionamientos y los tome sin siquiera pagarlos, y por otro haya una serie de personas que retengan el grano de una manera irracional y mal calculada; entonces, todo va a dejar de funcionar. Y de resultas va a haber revuelta por una parte y acaparamiento por otra, o acaparamiento y revuelta. Pues bien, dice Abeille, todo esto prueba que esa gente no pertenece realmente a la población. ¿Qué son? El *pueblo*. *El pueblo es el que, con respecto a ese manejo de la población, en el nivel mismo de ésta, se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto por aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema* [el énfasis es nuestro] (Foucault, 2006, p. 64).

Podríamos decir que, según esta indicación de Foucault, el pueblo se identificaría con la agencia que emerge de la *población* en la medida en que los mismos individuos que forman parte de ella se niegan a ser reducidos al «sujeto-objeto» de las prácticas gubernamentales. En este sentido, el *pueblo* es la población en cuanto se niega a ser meramente *población*, o mejor, la manifestación de la tensión que emerge del desdoblamiento de su carácter *objetivo* —ser los destinatarios *pasivos* de las prácticas de gobierno— y su *subjetividad* —la negación frente a la instrumentalización gubernamental de las

---

<sup>301</sup> Tomemos uno de los fragmentos de Abeille citados por Foucault: «Cuando la necesidad se hace sentir, es decir, cuando el trigo alcanza un precio demasiado alto, el pueblo se inquieta. ¿Por qué aumentar su inquietud manifestando la del gobierno mediante la prohibición de la salida? [...] Si se suman a esa veda, que en sí misma es por lo menos inútil órdenes de hacer declaraciones, etc., el mal podrá llegar en muy poco tiempo al colmo. ¿Acaso no existe el riesgo de perderlo todo al indisponer a los gobernados contra quienes los gobiernan y suscitar en el pueblo una actitud audaz contra quienes le proporcionan día tras día sus medios de subsistencia? De ese modo se incita una guerra civil entre los propietarios y el pueblo» (1763, pp. 16 y 17; 1911, pp 98 y 99).

conductas. En efecto, el *pueblo*, expresando la ambivalencia —¿metafórica? — que habita en su seno, dibuja —no sin ambigüedad— la cartografía de la dominación y las líneas de fuga de la resistencia.

Concluamos este rodeo con algunos fragmentos de la obra de Marx sobre el febrero francés de 1848. Leamos dos sentencias que podemos encontrar en *Las luchas de clases en Francia*: «Lo que el proletariado conquistaba era el terreno para luchar por su emancipación revolucionaria, pero no, ni mucho menos, la emancipación misma» (Marx, 2015, pp. 51-52). Y unas pocas líneas más adelante: «la república de Febrero, al derribar la corona, detrás de la que se escondía el capital, hizo que se manifestase en su forma pura la dominación de la burguesía» (Ibid., p. 52). Pongamos en diálogo estas ideas con la de otro pasaje, extraído este de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en el que puede leerse:

La revolución de febrero cogió desprevenida, sorprendió a la vieja sociedad, y el pueblo proclamó este golpe de mano inesperado como una hazaña de la historia universal con la que se abría la nueva época. El 2 de diciembre, la revolución de febrero es escamoteada por la voltereta de un jugador tramposo, y lo que parece derribado no es ya la monarquía, sino las concesiones liberales que le habían sido arrancadas por seculares luchas. *Lejos de ser la sociedad misma la que se conquista un nuevo contenido, parece como si simplemente el Estado volviese a su forma más antigua, a la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana.* Así contesta al *coup de main* de febrero de 1848 el *coup de tête* de diciembre de 1851. Por donde se vino, se fue. Sin embargo, el intervalo no ha pasado en vano. Durante los años de 1848 a 1851, la sociedad francesa asimiló, y lo hizo mediante un método abreviado, por ser revolucionario, las enseñanzas y las experiencias que en un desarrollo normal, lección tras lección, por decirlo así, habrían debido preceder a la revolución de febrero, para que ésta hubiese sido algo más que un estremecimiento en la superficie. Hoy, la sociedad parece haber retrocedido más allá de su punto de partida; en realidad, lo que ocurre es que tiene que empezar por crearse el punto de partida revolucionario, la situación, las relaciones, las condiciones, sin las cuales no adquiere un carácter serio la revolución moderna [el énfasis es nuestro] (Marx, 2003, pp. 13-14)

En la segunda de las afirmaciones marxianas citadas se nos dice que la república de Febrero, «al derribar la corona, detrás de la que se escondía el capital», permitió que se «manifestase en su forma pura la dominación de la burguesía», mientras que en la cita extraída de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* podemos leer que «parece como si simplemente el Estado volviese a su forma más antigua, a la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana». En una y otra cita, Marx acierta en describir el desgarramiento del velo consensual y la puesta al desnudo de la dominación burguesa bajo la forma del «sable y la sotana». Nos parece ver en estos pasajes la *obtención* —por usar la ya referida imagen engelsiana— de una teoría de la hegemonía que, décadas más tarde, Lenin haría avanzar y, posteriormente, Gramsci llevaría a su punto culminante. Podríamos extraer, a partir de esta primera perspectiva de análisis, una idea de la «crisis» como un horizonte de revelación de la naturaleza bifronte (consenso y coerción) de la dominación burguesa.

La segunda mirada que quisiéramos proponer es la que habilita a pensar la «crisis» como «conquista del terreno» y «escuela revolucionaria». Esta segunda perspectiva es fácilmente deducible

a partir del primer pasaje citado —«lo que el proletariado conquistaba era el terreno para luchar por su emancipación revolucionaria, pero no, ni mucho menos, la emancipación misma»—, en el que Marx hacía constar que la revolución no es el fin en sí mismo de las luchas proletarias, sino la instancia de agrietamiento del orden que soporta la dominación burguesa y, por tanto, tan solo el primer paso en el camino a la emancipación. Esta preparación del terreno se conecta con otra de las ideas fuertes que se desprende de estos fragmentos, a saber, la de la revolución como escuela revolucionaria —que, como veremos más adelante, es una de las fuentes fundamentales de la idea zavaletiana de «acumulación en el seno de clase»—: «...la sociedad francesa asimiló, y lo hizo mediante un método abreviado, por ser revolucionario, las enseñanzas y las experiencias que en un desarrollo normal, lección tras lección, por decirlo así, habrían debido preceder a la revolución de febrero...»

Con estos fragmentos de tres pensadores fundamentales de nuestra era contemporánea — Derrida, Foucault y Marx, según el orden de nuestra exposición—, pensadores que ciertamente siguen estrategias intelectuales y políticas lo suficientemente diversas como para que no nos sea lícito colocarlos en una misma escuela de pensamiento, esperamos haber preparado el suelo para nuestra propia exploración de dos grandes conceptos de la forja de René Zavaleta: el de «crisis» y el de «momento constitutivo».

### La «crisis»: entre el conocimiento y la acción

Pensar desde las crisis generales es, como ha destacado Elvira Concheiro (2006, p. 187), una de las contribuciones centrales de René Zavaleta a las ciencias sociales latinoamericanas. Así como la teoría marxista era pensada como la explotación —desde la perspectiva obrera— del «horizonte de visibilidad» abierto por la expansión del modo de producción capitalista; las crisis sociales, entendidas como un «instante anómalo en la vida de una sociedad», aparecen en el pensamiento de Zavaleta como un momento de desocultamiento en el que las cosas «no se presentan como son en lo cotidiano y se presentan en cambio como son en verdad» (1986, p. 21). No es osado señalar la afinidad de esta toma de partido por las *crisis* como momento en el que sale a la luz la verdad de lo social —«aparición patética de las puntas de la sociedad que, de otra manera, se mantendrían sumergidas y gelatinosas» (id.) —, con la vía abierta por Carl Schmitt en *El concepto de lo político*, según la cual es el momento excepcional el que descubre la tensión específicamente política<sup>302</sup>:

---

<sup>302</sup> Una perspectiva semejante puede encontrarse en las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel, aunque la inactualidad del pensamiento soreliano en el debate de nuestro tiempo, así como la efusiva actualidad de los conceptos schmittianos, nos han inclinado a elegir la confrontación con el jurista alemán. Leamos, no obstante, un pasaje de las *Réflexions*: «La observación demuestra que esta noción [la de *lucha de clases*] se mantiene con una fuerza indestructible en todos los medios donde ha

Puede decirse que lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política* (Schmitt, 2014, p. 65).

En otro orden de cosas, puede establecerse que existe una relación directa entre el privilegio gnoseológico de las *crisis* —como momento de aprehensión de la verdad de lo social— y la materialidad específica de las formaciones sociales abigarradas. Como en general ocurre con los conceptos zavaletianos, la dificultad para captar su extensión y el terreno adecuado de su actuación radica en que cada uno de ellos se encuentra enmarañadamente interconectado con los otros; en el caso que nos ocupa, sería desaconsejable desatender la relación inversamente proporcional que Zavaleta establece entre «crisis» y «horizonte de visibilidad» capitalista: en las crisis se revela el fondo cualitativo —el resabio o resaca— que no pudo ser sometido a la forma cuantitativa, o bien, ese fondo que la cuantificación sólo tradujo en apariencia; en el horizonte de visibilidad, en cambio, tiene lugar la apertura de un objeto de conocimiento que es el resultado de una cuantificación —por la vía del trabajo abstracto y la forma del valor— que vuelve indiferentes los aspectos cualitativos subsumidos. Esta relación inversamente proporcional entre *crisis* y *horizonte de visibilidad* como instancias de conocimiento se vuelve todavía más explícita en el siguiente pasaje:

La cuantificación misma, [...] tiene un papel más relativo mientras más abigarrada es una sociedad; por el contrario, es en la crisis o su equivalente (la instancia de intensidad) donde se puede ver en sus resultantes o síntesis, pues se trata de la única fase de concentración o centralización, a una formación que de otra manera no aparece sino como un archipiélago (Zavaleta, 1986, p. 21).

Pocas líneas después, Zavaleta concluía: «la historia de estos cien años de Bolivia será por fuerza entonces la historia de un puñado de crisis o aglutinaciones patéticas de la sociedad» (Ibid., p. 22). Para el pensador boliviano no existe un «método general» —ni siquiera el del propio marxismo— que permita conocer en toda su complejidad a una sociedad cualquiera; cada sociedad debe «reconocer el método que a ella puede referirse o serle pertinente» (Ibid., p. 21, nota). Pensar desde las crisis es, en consecuencia, el modo privilegiado de conocer las formaciones sociales abigarradas, es decir, aquellas formaciones que, como Bolivia, son de «dudosa cuantificación» (id.).<sup>303</sup> En este sentido, la crisis

---

penetrado la idea de la huelga general: ninguna paz social posible, ninguna rutina resignada, ningún entusiasmo por los amos bienhechores o gloriosos, habrá el día en que los más mínimos incidentes de la vida diaria se conviertan en síntomas del estado de lucha entre las clases, en que todo conflicto es un incidente de guerra social, en que toda huelga engendra la perspectiva de una catástrofe total. La idea de huelga general es a tal punto estimulante que arrastra en la corriente revolucionaria todo lo que toca. Gracias a ella, el socialismo permanece siempre joven, y las tentativas hechas para realizar la paz social parecen pueriles, las deserciones de los camaradas que se aburguesan, lejos de descorazonar a las masas, las excitan más bien a la revuelta. En una palabra, la escisión no está en peligro de desaparecer» (Sorel, 1978, p. 136).

<sup>303</sup> Desde un enfoque diferente, podemos encontrar en *Hegemonía y estrategia socialista* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe una idea semejante a la defendida por Zavaleta: «Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negada, puede constituirse en sede de un antagonismo. Con esto está claro que hay una multiplicidad de posibles

zavaletiana coincide con aquel primer sentido que evocábamos al citar los pasajes de *Las luchas de clases en Francia de Marx*, a saber: la crisis como horizonte de revelación de la naturaleza compuesta de esa «normalidad» que aglutina el todo social; y, además, con el segundo sentido, el de la crisis como escuela revolucionaria.<sup>304</sup>

Más allá de esta dimensión gnoseológica de las crisis, existe otro aspecto crucial en el uso que hace Zavaleta de esta categoría: la crisis entendida como «acontecimiento nacionalizador». A este respecto, leamos un extenso pasaje de *Las masas en noviembre* en el que, en nuestra opinión, se hacen presentes todos los elementos de esta arista nacionalizadora que la crisis encierra<sup>305</sup>:

La crisis es la forma de la unidad patética de lo diverso, así como el mercado es la concurrencia rutinaria de lo diverso. El tiempo mismo de los factores (y la principal diferencia entre un modo de producción y otro es la calidad del tiempo humano) no actúa de un modo continuo y confluyente, sino en su manifestación crítica. La producción comunitaria o parcelaria en la Bolivia alta, por

---

antagonismos en lo social, muchos de ellos de signo contrario. El problema importante es que las cadenas de equivalencia que habrán de constituirse a partir de cada uno de ellos, serán radicalmente distintas. Y, también, que ellas pueden afectar y penetrar contradictoriamente la identidad del propio sujeto. De esto se deriva la siguiente conclusión: *cuanto más inestables sean las relaciones sociales, cuanto menos logrado sea un sistema definido de diferencias, tanto más proliferarán los puntos de antagonismo; pero, a la vez, tanto más carecerán éstos de una centralidad, de la posibilidad de establecer, sobre la base de ellos, cadenas de equivalencia unificadas.* (Esta es, aproximadamente, la situación descrita por Gramsci bajo el rótulo de «crisis orgánica»)» [el énfasis es nuestro] (Laclau y Mouffe, 2015, p. 224)

<sup>304</sup> Esta afinidad se hace aún más evidente en un pasaje de *El proletariado minero en Bolivia*, en el que Zavaleta enfatiza el carácter clasista del conocimiento desvelado por los momentos críticos y conecta explícitamente su noción de crisis con el método sociológico de Marx: «La principal contribución sociológica del movimiento obrero boliviano es el estudio de la *crisis nacional general* como método de conocimiento de una formación económico-social atrasada. [...] La crisis es a la vez el desgarramiento y la universalidad. Las clases inertes o receptoras se escinden aquí de la unidad autoritaria, la sociedad se hunde hasta el tope mismo de sus relaciones de producción presentadas de una manera atrozmente desnuda a partir del hundimiento de su superestructura y, por consiguiente, la crisis alcanza a la universalidad de los sujetos del ámbito de la crisis, es decir, a todo el alcance político-práctico de la sociedad, y no solamente a los grupos integrados a los indicadores por cierto volátiles que se usan comúnmente para medir la participación. Lo mismo que los individuos con relación a su acontecimiento culminante, que es su muerte natural, hecho tan flagrante frente al cual no pueden ser sino lo que son, las sociedades no asisten a su detraimiento como fases sino como lo que realmente son, y aquí se olvida su circunstancia de poder, la verticalidad de sus mitos, la inercia de su autoridad. Lo único que actúa es la fuerza material de sus clases, estén o no contenidas en la expresión política de su estatuto previo. Lo que aparece es la desnudez de las clases y no la mediatización de las clases (la crisis es la crisis de la mediación). Las clases, pues, aprenden las dimensiones de su poder y la eficiencia de su poder no desde los análisis previos, que son todos incompletos o presuntivos o totalmente inexistentes, como consecuencia de aquellos límites cognoscitivos de este tipo de sociedades en el momento de su quietud, sino a partir de su práctica; aquello que pueden y aquello que no pueden es lo que son. Aislamos la crisis y a partir de esta condensación o examen pragmático podemos recién evaluar, en lo que es una nueva aplicación de la inversión del método histórico que consiste en la categoría de la serie temporal, también presente ya en Marx, el recorrido previo de las clases y la caracterización de los modos de producción que entran en situación de catástrofe; es decir, sólo lo posterior explica y contiene a lo anterior. La crisis, por tanto, es el movimiento de estas sociedades y quizá de las sociedades en general. De aquí se derivan las cuestiones del momento del conocimiento social, es decir, de la súbita capacitación del sujeto, que es la clase, para conocer lo que antes le estaba vedado, de la presentación “llena” de la sociedad, que antes no se presentaba sino en su parte legalmente aceptada, pero que sólo ahora se presenta como todo su número y, por último, la crisis como escuela, porque sólo la clase que se ha preparado puede en ese momento conocer lo que le ocurre. De otra manera, como es el caso, el conocimiento será posterior a la perspectiva objetiva del poder. Y como el poder es, en último término, la unidad entre la posibilidad objetiva y la conciencia subjetiva de esa perspectiva, por tanto la crisis se convierte en una escuela. La clase ha avanzado mucho, pero ha perdido la ocasión» (Zavaleta, 1978/2009e, pp. 150-151).

<sup>305</sup> Es difícil no ver la continuidad de esta identificación de la *crisis* como momento nacionalizador y la forma clásica de caracterización de lo nacional revolucionario que podemos encontrar, en su forma paradigmática, en *Nacionalismo y coloniaje* de Montenegro: «La historia revolucionaria de la humanidad ha comprobado que el orden social no se rompe sino al empuje conjunto de todas las clases transitoriamente fusionadas por el descontento. La revolución amalgama así las fuerzas que por su naturaleza económica son inconciliables en el estado de paz» (Montenegro, 2016, p. 73).

ejemplo, no sólo es distinta en su premisa temporal agrícola a la oriental, por el número de cosechas y las *consecuencias organizativas* del trabajo del suelo, sino también a la minera, que es ya la supeditación o subsunción formal en acción. El único tiempo común a todas estas formas es la crisis general que las cubre, o sea la política. La crisis, por tanto, no sólo revela lo que hay de nacional en Bolivia, sino que es en sí misma un acontecimiento nacionalizador. Los tiempos diversos se alteran con su irrupción. Tú perteneces a un modo de producción y yo a otro, pero ni tú ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa; Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo. Tal es el principio de la intersubjetividad (1983/2009i, p. 216).

La crisis como «unidad patética de lo diverso»,<sup>306</sup> instancia de fusión de aquellas capas sociales, temporalidades, creencias y lenguas que el abigarramiento colonial había hecho coexistir en una tensión marcada por la simultaneidad de una pertenencia/no pertenencia respecto a la comunidad (in)imaginada por las oligarquías nacionales. Nuevamente, nos parece posible emparentar esta concepción de la crisis como «la forma más extraordinaria de la unidad», esto es, como «una forma violenta de unificación» (Zavaleta, 1974, p. 74) —como dirá Zavaleta en *El poder dual*— con esa forma agonística de entender la política que se sintetiza en la fórmula de Schmitt, «lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación de hombres» (Schmitt, 2014, p. 68). He ahí el principio de lo político, el instante de intensidad<sup>307</sup> mediante el cual se patentiza el principio de intersubjetividad: *tú perteneces a un modo de producción y yo a otro, pero ni tú ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa; Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo.*

Al analizar las crisis, habría que concebirlas no como momentos de signo indefectiblemente positivo para las fuerzas subalternas, sino más bien como instancias propiciatorias, ocasiones favorables para el reemplazo de lealtades. En este sentido es que la crisis se presenta como un período de *disponibilidad* —en la acepción que da Zavaleta al término— y viene a coincidir con aquella advertencia gramsciana: «se puede excluir que, por sí mismas, las crisis económicas inmediatas produzcan efectos fundamentales; sólo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertos modos de pensar,

---

<sup>306</sup> Luciana Cadahia ha destacado que la elección del término «patético» denota el carácter de unión y disgregación de las crisis: «Resulta muy revelador el empleo del término “patético” junto a la noción de crisis, ya que ésta pareciera disgregar y unir a la vez. Así como disgrega una forma de normalidad, algo de lo social se reactiva tras esa disgregación, visibilizando esa “unidad patética”, ese *pathos* heterogéneo en reserva y sus nuevas posibilidades de ser» (Cadahia, 2017, p. 2) Esta identificación de las crisis con lo patético, reaparecería en un pasaje de *Las masas en noviembre* que reza así: «Tenemos que mientras la democracia representativa no expresa aquí sino circunstancias o islas de la voluntad social, y en tanto el golpe de Estado, cualquiera que sea, no significa por sí mismo casi nada (neutro en su naturaleza), en cambio la crisis es la forma clásica de la revelación o reconocimiento de la realidad del todo social. Esto contiene un modo patético de la manifestación. En principio, en efecto, el poder debería representar, o sea exponer, a la sociedad. No podría hacerlo porque desaparecería y, en consecuencia, la niega, o al menos la enmascara. La crisis se postula por tanto como el fenómeno o la exterioridad de una sociedad que no tiene la posibilidad de una revelación cognitiva empírico-cotejable, sociedad que requiere una asunción sintética de conocimiento» (Zavaleta, 1983/2009i, pp. 213-214).

<sup>307</sup> Al igual que Schmitt, Zavaleta se vale también de esta idea de *intensidad*: «Jamás está en efecto tan unificada la sociedad como en el momento de su intensidad: la comunicación entre las clases y las regiones económicas se hace velocísima en medio de la crisis nacional general. Entonces, hasta el más remoto leñador sabe lo que sucede en el mundo; las circunstancias no le permiten no participar y la inercia, que se expresa en cambio tan fácilmente en una elección votada, se ha hecho imposible» [el destacado es nuestro] (Zavaleta, 1974, p. 75).

de plantear y resolver las cuestiones que implican todo el desarrollo ulterior de la vida estatal» (Gramsci, 1981b, V, C. 13, §17, p. 39).<sup>308</sup> Las crisis, desde esta perspectiva, pueden ser vistas como oportunidades para la cimentación de una nueva hegemonía soportada sobre modos radicalmente diferentes de reconocimiento intersubjetivo. Esta podría ser considerada la salida *progresiva* de las crisis. Sin embargo, como bien ha destacado Luis Tapia, «también se puede salir de ellas con nuevas formas de desconocimiento, como un modo de curar las heridas con nuevos chivos expiatorios y sujetos de estigmatización en jerarquías sociales» (2002b, p. 71); esta sería la salida *regresiva* de las crisis, que ora puede adoptar la forma de la revolución pasiva gramsciana —en su modalidad también regresiva (Modonesi, 2017, p. 19)—, ora puede aparecer bajo la forma descarnada de una contrarrevolución liderada por las viejas élites que habían sido desalojadas del poder.

Debe decirse que, aún en el peor de los casos, en los momentos de contrarrevolución, siempre podría retenerse aquello que nos enseñara Marx a partir de la experiencia del febrero del 1848 francés: «el progreso revolucionario no se abrió paso con sus conquistas directas tragicómicas, sino, por el contrario, engendrando una contrarrevolución cerrada y potente, engendrando un adversario, en la lucha contra el cual el partido de la subversión maduró, convirtiéndose en un partido verdaderamente revolucionario» (Marx, 1850/2015d, p. 41). Toda crisis —y cuanto más profunda sea, más se aplica la máxima— deja grabada en los cuerpos de las masas la cicatriz que recuerda la hendidura, el desgarramiento que descubre la artificialidad del mecanismo naturalizado. El nombre de esa cicatriz es lo que René Zavaleta intentaría pensar a través de la categoría de «momento constitutivo».

### El «momento constitutivo» o el ayer que siempre vuelve

«Parto histórico» ... esta es el *tropo* mediante el cual Zavaleta iluminaba la noción de «momento constitutivo» de las sociedades y las naciones, a juzgar por el testimonio de Cadena Roa (2006, p. 79). Más allá del grado de fidelidad del recuerdo, la analogía que nos ofrece este antiguo alumno nos permite captar en toda su intensidad y vitalismo la imagen que tiene en mente Zavaleta a la hora de representarse la noción clave de «momento constitutivo».

Ahora bien, es preciso realizar una acotación fundamental: las naciones, a diferencia de los seres vivos, no nacen de una sola vez y para siempre, la historia de los países —como recordaba Zavaleta— «suele ser resultado de más de un momento constitutivo» (1986, p. 74). En este sentido, es fácil trazar

---

<sup>308</sup> Estamos completamente de acuerdo con Portantiero cuando afirma que «lo políticamente decisivo de la construcción gramsciana del concepto de crisis es que ella excluye toda idea catastrofista; por el contrario, su núcleo analítico es la preocupación por determinar la forma de las *contratendencias* que la crisis genera, por estudiar la capacidad de recomposición que el sistema posee y que las crisis estimulan» (Portantiero, 1981, p. 52)

la relación entre *crisis* y *momento constitutivo*, pues —como señala Tapia— «a partir de la crisis [...] se empieza a rastrear el momento de articulación de eso que en la coyuntura se está descomponiendo o desarmando, hasta llegar al momento constitutivo» (2006, p. 220). En efecto, la noción de momento constitutivo no deja de ser, en última instancia, una típica noción *ex post* (Zavaleta, 1986, p. 74).

A la luz de los anteriores asertos se hace evidente que la *crisis*, en la perspectiva zavaletiana, se presenta como el momento de agotamiento del horizonte de sentido abierto por el *momento constitutivo*. Dicho en otros términos, lo que la crisis revela como descomposición es lo que el momento constitutivo había compuesto como síntesis. En los tiempos de crisis, el momento constitutivo se hace más fácilmente rastreable porque lo que se ha deteriorado es la fuente histórica de la que bebía el inercial movimiento que garantizaba la incuestionada continuidad de la cotidianeidad. En las *crisis*, la historia desgarrar su insincero ropaje de naturaleza y desnuda su agonístico fondo político, su momento constitutivo:

La validez del concepto mismo de momento constitutivo se refiere a la formación del discurso esencial [...] Aquí se requiere algo que tenga la fuerza necesaria como para interpelar a todo el pueblo o al menos a las zonas estratégicas de él porque ha de producirse un relevo de creencias, una sustitución universal de lealtades, en fin un nuevo horizonte de visibilidad del mundo. Si se otorga una función simbólica tan integral a este momento es porque de aquí se deriva o aquí se funda el "cemento" social, que es la ideología de la sociedad. Se trata de uno de los hechos sociales más persistentes, a tal punto que se podría decir que la ideología constitutiva suele atravesar los propios modos de producción y las épocas. Es cierto que es un concepto decisivo. Con todo, el describir la omnipresencia de este momento no puede significar a la vez la hegemonía absoluta del pasado u origen (Ibid., pp. 74-75).

En este pasaje de *Lo nacional-popular en Bolivia* vemos condensarse, no sólo los aspectos afirmativos de la noción de momento constitutivo, aquello que revelan a nivel gnoseológico como puntos de condensación fundantes del discurso y las prácticas hegemónicas, sino también las precauciones que debe tener en cuenta toda empresa genealógica, pues, como arguye Zavaleta, «describir la omnipresencia de este momento no puede significar a la vez la hegemonía absoluta del pasado u origen». Al mismo tiempo —como afirmaría en *Notas sobre la cuestión nacional en América Latina*—, las crisis nos enseñan a reconducir la mirada y a no agotar el estudio de las cristalizaciones ideológicas en el rastreo de sus momentos paradigmáticos, y nos obligan a dirigir el enfoque a aquellos momentos originarios, puesto que «desde el punto de vista metodológico, es incorrecto definir a la nación por el momento en que concluye, o sea por su paradigma; en cambio es fundamental el momento originario del proceso de lo nacional» (Zavaleta, 1983/2009k, p. 365). Parfraseando al gran expedicionario de la odisea en busca del origen [*Ursprung*], Martin Heidegger, podríamos decir que el momento constitutivo es el origen de la hegemonía, y la hegemonía es el origen del momento

constitutivo; ninguno puede ser sin el otro, pero ninguno de los dos soporta al otro por separado.<sup>309</sup> Nos movemos, pues, en el círculo vicioso<sup>310</sup> de la hegemonía y su momento constitutivo. Quizás este círculo insalvable sea el *locus* propio de la *política* en su lucha contra el *destino*, tal y como —según nuestra interpretación— se desprende del siguiente pasaje de *El Estado en América Latina* (1984):

La exageración del momento constitutivo como *desiderátum* podría llevarnos de modo fácil a un callejón sin salida: no existiría la política sino el destino. Los orígenes sin duda están presentes siempre, hablemos de los hombres en general, de la sociedad o del Estado. Pero existe también la reconstrucción del destino. El problema radica en qué medida la carga originaria puede ser convertida. La medida en que la reforma intelectual puede seleccionarla, por decirlo así. Por otro lado, la categoría misma de revolución, como autotransformación catastrófica, contiene un nuevo momento constitutivo y, por último, se debe tener en cuenta la democracia como reforma sucesiva (1984/2009d, p. 341).

Valiéndonos del fragmento de Foucault presentado anteriormente y erigiendo sobre este un diálogo con Zavaleta que no tuvo lugar —al menos en los márgenes delimitados por el debate biopolítico— podríamos decir que la política emerge en el momento mismo en el que la población abandona la resignación de ser el sujeto-objeto pasivo de las prácticas gubernamentales. De alguna forma, el incremento de la gubernamentalización conlleva el avance del *destino* y, consecuentemente, la despolitización del objeto de dichas prácticas, la *población*. Esa reconstrucción del destino del que habla Zavaleta, consiste en negar los hados de la gubernamentalidad —lo que, en definitiva, es otra forma de nombrar la política— y, al mismo tiempo, pretende interpelar —aunque sea subrepticamente— a un sujeto colectivo que se niega a ser mera población: el *pueblo*. Ahora bien, a estas tensiones de la gubernamentalidad, entre la población y el pueblo, entre el destino y la política, habría que añadirle un factor más: la gubernamentalidad —como bien lo mostrara Foucault<sup>311</sup>— no es una noción ahistórica,

---

<sup>309</sup> En *El Estado en América Latina* podemos encontrar uno de los pasajes en los que Zavaleta defiende de forma más clara la vinculación indiscernible entre las nociones de *momento constitutivo* y *hegemonía*: «Sea que se refiera a la constitución de la sociedad en su sentido largo o a esta sociedad civil específica, o sólo al episodio estatal, en todos los casos, el momento constitutivo (que puede o no ser un pacto, porque también existe la hegemonía negativa, es decir, la construcción autoritaria de las creencias) contiene una implantación hegemónica. Esto supone la creación de un tipo particular de intersubjetividad, o al menos la calificación eficaz de la preexistente. Esto es en último término lo asombroso de la construcción de las unidades sociales de esta época. Grandes grupos de hombres, no importa si iguales en lo objetivo o no, pero con capacidad de interacción, construyen formas orgánicas de solidaridad, por lo cual unos determinan a los otros» (Zavaleta, 1984/2009d, p. 339).

<sup>310</sup> Esta figura del «círculo vicioso» la extraemos de la reflexión heideggeriana sobre *El origen de la obra de arte* [*Der Ursprung des Kunstwerkes*]: «Qué sea el arte nos lo dice la obra. Qué sea la obra, sólo nos lo puede decir la esencia del arte. Es evidente que nos movemos dentro de un círculo vicioso» (Heidegger, 2003, p. 8).

<sup>311</sup> El siguiente pasaje de *Seguridad, territorio, población* abona nuestra posición: «En el fondo, si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido "Seguridad, territorio, población". Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la "gubernamentalidad". Con esta palabra, "gubernamentalidad", aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la *población*, por forma mayor de saber la *economía política* y por instrumento técnico esencial los *dispositivos de seguridad*. Segundo, por "gubernamentalidad" entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la

sino la sustantivación de un proceso compuesto por una serie sucesiva de gubernamentalizaciones. De modo tal que podríamos preguntarnos, ¿puede hablarse de un mismo grado de gubernamentalización en sociedades abigarradas como las andinas y en sociedades de capitalismo avanzado como las de Europa Occidental? Naturalmente, la respuesta tiene que ser negativa. Y, si bien en ningún caso queremos afirmar que Zavaleta confrontara su noción de *formación social abigarrada* con la categoría foucaultiana de *gubernamentalidad*, creemos que no es temerario defender que en las sociedades abigarradas la amplitud de los procesos de gubernamentalización es estrecha y, en consecuencia, lo popular —en tanto fusión de lo abigarrado— no es simplemente lo excretado por el momento de negación del ser-población, sino también —y fundamentalmente— la emergencia de la masa informe que había quedado por fuera de los estrechos márgenes demarcados por las gubernamentalizaciones sucesivas.

Llegamos así a uno de los aspectos más relevantes de la noción de *momento constitutivo*: su condición de índice histórico que permite calibrar el encuentro de lo local con lo global y del pasado con el futuro. En este sentido, además de su relación estrecha con el concepto de hegemonía, habría que establecer su vínculo con la forma del valor, ya sea bajo la configuración de una sociedad en la que ha tenido lugar la subsunción real del trabajo al capital, o bajo la forma abigarrada de las sociedades donde la acumulación originaria no culminó el proceso de desposesión.<sup>312</sup> Como ha señalado Tapia, Zavaleta entendía que podía establecerse una relación directa entre la hegemonía, en sentido gramsciano, y la subsunción real—tal y como se desprendía de la ya citada distinción establecida por el sardo entre Oriente y Occidente<sup>313</sup>— y, desde esta premisa, Zavaleta haría de la tarea de pensar la hegemonía en condiciones de subsunción formal, uno de sus grandes esfuerzos intelectuales (Tapia, 2006, p. 90).

---

"gubernamentalidad" como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se "gubernamentalizó" poco a poco» (Foucault, 2006, pp. 135-136)

<sup>312</sup> Zavaleta afirma que existen tres grandes etapas en la acumulación originaria en tanto momento constitutivo, a saber: «Primero, la producción masiva de hombres desprendidos, es decir, de individuos libres jurídicamente iguales, momento negativo —extrañamiento— de la acumulación que supone el vaciamiento del estado de disponibilidad. Luego, la hora de la subsunción formal, que es la supeditación real del trabajo al capital. Aquí es donde debe producirse la interpelación, esto es, la supresión del vaciamiento desde determinado punto de vista o carácter. Es sin duda el momento de la fundación del Estado. En tercer lugar, la subsunción real, o sea la aplicación de la gnosís consciente, así como de la fuerza de masa y otras fuerzas cualitativas más altas a los dos factores previos, capital como mando efectivo y hombres libres en estado de masa» (Zavaleta, 1984/2009d, pp. 336-337)

<sup>313</sup> A nuestro entender, habría que remarcar que la utilización de la expresión «Oriente» efectuada por Gramsci no responde a una de las tantas modalidades de «orientalismo» analizadas por Edward Said en sus investigaciones. Antes bien, el término «Oriente» ha de ser entendido —como defiende Portantiero— como una «metáfora para aludir a una situación histórica». En este sentido, «Oriente» mienta «las condiciones generales económico-cultural-sociales de un país donde los cuadros de la vida nacional son embrionarios y desligados y no pueden transformarse en trinchera o fortaleza» (Portantiero, 1981, p. 76). Para la problematización concreta de la clasificación de las distintas formaciones latinoamericanas en «Oriente» y «Occidente» efectuada por Portantiero, véase *Los usos de Gramsci*, fundamentalmente el punto 5, *¿Por qué Gramsci?* (Ibid., pp. 123-140)

Esta posición puede apoyarse en algunos argumentos que Zavaleta desplegaría en *El Estado en América Latina*, en donde defendía que «la primacía de lo ideológico es una consecuencia necesaria de la generalización mercantil del valor» (1984/2009d, p. 338). Esta comprensión del vínculo entre la primacía de lo ideológico y la forma del valor, le permitía a Zavaleta señalar el carácter no accidental de dicho vínculo, su epocalidad, y, asimismo, desnudar la conexión entre la coerción —como forma de poder heredada— y la subsunción formal. En estrecho vínculo con esta afirmación, se encuentra otra caracterización fundamental zavaletiana, la de que «el ámbito de la ideología es el del mercado» y que, por consiguiente, habría que hablar de la «construcción mercantil de la identidad» (id.). Por medio de estos elementos, llegamos a la definición del «momento constitutivo moderno»:

Habría que saber por qué en determinado momento, un momento crucial, el conjunto de los hombres está dispuesto a sustituir el universo de sus creencias, representaciones, fobias y lealtades. Esto porque es conocido el carácter resistente y osificante de la ideología: su prejuicio, su inconsciente social, eso es lo último a que renuncia un hombre. El momento constitutivo moderno es entonces un efecto de la concentración del tiempo histórico, lo cual significa que puede y requiere una instancia de vaciamiento o disponibilidad universal y otra de interpelación o penetración hegemónica. En términos capitalistas, se supone que el resultado de esa combinación ha de ser la reforma intelectual (Ibid., p. 338).

Para evitar el riesgo de una interpretación economicista de los postulados de Zavaleta en este punto, es preciso insistir: la subsunción real no hace época —por usar una expresión cara a Gramsci— si no viene acompañada de una transformación de las conciencias. En efecto, si «la subsunción real, no se transforma en un prejuicio de las masas, no se puede decir que haya ocurrido la reforma intelectual, o sea el antropocentrismo, la calculabilidad, el advenimiento del racionalismo, en fin, todo lo que configura el modo de producción capitalista como una civilización laica» (Ibid., p. 337). Ese transformarse en «prejuicio de las masas» sirve para destacar la carga histórica que condiciona toda reforma intelectual.<sup>314</sup> Jamás la reforma ideológica que adviene con el capitalismo brota como los males de la caja de Pandora, ni opera sobre las conciencias a la manera de un formateo de los prejuicios

---

<sup>314</sup> En su temprano escrito del año 1967, *La formación de la conciencia nacional*, Zavaleta relacionaba esta idea de «prejuicio» de una sociedad con la noción de «momento constitutivo» y señalaba la ligazón de dicho prejuicio de las masas con los juicios de aquellas clases que habían sido responsables del proceso de nacionalización: «La nación no es una simple mediación entre las clases y el mundo; la clase no es una simple mediación entre el individuo y la nación; pero los individuos son clasistas y nacionales; las clases son nacionales (que la clase se haga nacional es la señal de que la nación existe), y las naciones, de algún modo, son también clasistas: una clase las ha hecho. El carácter mismo de una nación queda sellado para siempre según quién sea el que concluya por dar cuerpo nacional a sus elementos regados e invertebrados. [...] Siempre en todas partes la existencia de clases nacionales (clases con ideología nacional) ha precedido a la existencia de la nación. ¿Por qué se puede decir, sin embargo, que cada sociedad es una mezcla particular de su juicio y su prejuicio? Porque la ideología nacional, en efecto, es la mezcla entre uno y otro, la forma en que se han combinado. Para saberlo habría que distinguir —lo cual es un trabajo de los historiadores— el momento constitutivo o constitucional de una ideología y los momentos derivados o los desprendimientos ideológicos de esa constitución. Como en la historia de los individuos, hay acontecimientos que se vuelven como dioses para la conciencia de los pueblos» (Zavaleta, 1967/2009g, pp. 99-100).

populares. La reforma es siempre el arduo y lento esculpir sobre la roca dura de los credos arraigados muy profundamente en la forma de ser y pensarse de una sociedad determinada.

Y esto se conecta con aquella diversidad de la historia del mundo que se expresaba en el plano superestructural, puesto que —como señala Zavaleta— «incluso si se cumplen los requisitos aparentes o puntuales para la existencia del modo de producción capitalista, eso puede contener mayor o menor carga precapitalista» y es esta carga, bajo la forma de una reminiscencia o adherencia, la que «puede hacer que sociedades que tienen formas o apariencias capitalistas semejantes en su fenómeno, sin embargo den lugar a óptimos sociales muy diferentes entre sí» (id.). El examen zavaletiano de la correspondencia diferida entre base y superestructura, esto es, el carácter no automático ni unidireccional de los ciclos económicos y políticos, encuentra en la noción de momento constitutivo uno de los pilares fundamentales para la exploración de los capitalismo, las hegemonías y las naciones, o más bien, para la evaluación del encuentro siempre refractado entre estos factores que, sólo en las ensoñaciones escolásticas, pueden aparecer desconectados:

Se colige de esto que el momento originario del capitalismo en cada formación tiene una importancia extraordinaria. Eso en primer término, y en segundo, que la viabilidad del capitalismo es muy diferente según el término en que se haya constituido la nación o su *ersatz* (el Estado multinacional es el *ersatz* de lo que no ha podido convertirse en nación). Esto mismo nos dice que no puede haber una teoría de la nación, de la misma manera que no puede hablarse de una teoría general de la formación económico-social, sino en términos muy restringidos; aquí hablamos de los términos en que cada formación se ha convertido en nación o no ha logrado hacerlo. Con todo, si el término “psicología común” va a reemplazar a toda la larga e inconclusa discusión sobre hegemonía, legitimidad e ideología, y si la mera elocución de la generalidad “vida económica común” reemplazará a la complicada relación entre el modo de producción y las formaciones económico-sociales, es evidente que estamos ante una simplificación, o más bien ante la pseudoconversión de un problema histórico específico en un lugar común (Zavaleta, 1983/2009k, pp. 364-365).

Quisiéramos concluir este extenso capítulo destinado a delimitar y comprender las categorías zavaletianas en relación con su *género próximo* —el marxismo— y en su *diferencia específica* —las formaciones sociales abigarradas— señalando un aspecto que será de especial relevancia en los capítulos venideros y que, por otra parte, nos permite vincular estas primeras anotaciones en torno al pensamiento de Zavaleta con las del bloque que hemos dedicado a la genealogía del abigarramiento. Este aspecto no es sino una consideración del pasado que ya no se contempla bajo la forma de aquella «veneración supersticiosa» que rechazaba Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, sino como la irrenunciable oportunidad que se deriva de la persistencia y simultaneidad de varios momentos constitutivos en una misma formación social. En este sentido, quisiéramos destacar la indicación de Zavaleta para el caso andino, cuando detectaba la presencia de, al menos, otros dos grandes momentos constitutivos —aparte del incompleto *momento constitutivo moderno*—: la agricultura o domesticación

del hábitat en los Andes, para las civilizaciones prehispánicas y la Conquista para el «brazo señorial» (1984/2009d, p. 336). Una sociedad abigarrada —ya podemos decirlo— es aquella en la que los diversos momentos constitutivos disputan entre sí, donde los hitos que actúan como «dioses para la conciencia de los pueblos» (1967/2009g, p. 100) no son compartidos por las distintas capas mal sedimentadas de la nación. Se verifica, pues, un empate simbólico que es el correlato de la coexistencia de modos diferentes de producir y distribuir el excedente. Como consecuencia de ello, el pasado no es aquello hacia lo que no podemos volver la vista a riesgo de perderlo todo —como si de la tragedia de Orfeo y Eurídice se tratase—, tampoco es ya aquella pesada carga de los muertos que aturdiría a los vivos: el pasado está cargado de vida y potencia, es lo que, latiendo en el presente, permite imaginar otro futuro.

Tal vez por esto, y a pesar de que Zavaleta no dejó nunca de pensar el concepto de *nación* «como unidad característica del modo de producción capitalista, es decir, de una forma particular de articulación de vínculos que son propios del capitalismo», llegó a cuestionarse hasta qué punto el momento constitutivo moderno no opera como una «segunda nacionalización»; leamos:

Murra ha dado argumentos persuasivos acerca de la relación que hay entre el sistema de subordinación ecológica y la emergencia del Estado en el mundo andino. Se podría decir que ésta es una forma despótica de nacionalización a partir del imperativo ecológico, porque allá no es posible nada si no está organizado, y la organización autoritaria es la forma elemental del Estado. Pues la fórmula de Stalin es tan vaga que el producto de aquel acontecimiento civilizatorio llenaría todos los requisitos que se atribuye a la nación: trataríase de una comunidad estable, históricamente formada, de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología-cultura. Pues bien, ¿es esto a lo que nos referimos cuando se discute acerca de la nación en Perú o Bolivia? Deberíamos hablar entonces de una suerte de segunda nacionalización, aunque forzando los términos. [...] Con todo, la domesticación del hábitat sigue siendo el acontecimiento más importante que ha ocurrido en el escenario andino, y es algo de un peso tan colosal que lo impregna todo. ¿Cuál será entonces la función de la “carga” orgánica que viene de ese pasado en cuanto a ideología, idioma, modos organizativos? La posición de los civilizadores ortodoxos es que nada de eso tiene una función presente, como no sea la de un resabio. Sin embargo, la historia de Inglaterra y casi todas las demás demuestran que no es necesario que los elementos de la capitalización deban ser a la vez necesariamente capitalistas. [...] La reivindicación milenarista a la manera de movimiento katarista en Bolivia debe ser recogida por tanto en su contenido democrático y no en su incongruencia, con aparentes criterios de modernidad (Zavaleta, 1983/2009k, pp. 367-368).

Esta misma defensa volvería a aparecer en el texto fundamental de Zavaleta, *Lo nacional-popular en Bolivia*, donde se apelaba nuevamente a la autoridad de Murra y, en particular, a sus estudios sobre los *archipiélagos verticales* andinos. A nuestro juicio, lo que Zavaleta encuentra en los trabajos de Murra es la tenaz persistencia de una forma de intersubjetividad que, aunque no pueda ser llamada *stricto sensu* «nacional», funcionó como dique de contención frente a la nacionalización moderna capitalista y —agregamos nosotros— como vía alternativa a la forma valor<sup>315</sup>:

---

<sup>315</sup> Esta misma idea aparece en varios pasajes de la obra de Álvaro García Linera, que sirviéndose de categorías zavaletianas, defendió la necesidad de constituir un polo indígena-plebeyo de forma más contundente que en el caso del autor de *Lo*

De aquí se deriva la unidad del espacio concebido como una reciprocidad territorial o pacto político-geográfico (no es posible lo geográfico, considerado como la geología ocupada por la historia, sin el hecho estatal) en la idea clásica de lo andino: este espacio no puede concebirse sin otro espacio. Y a eso se le ha llamado el "archipiélago" o "control vertical de un máximo de pisos ecológicos". La agricultura de las altas tierras no es suficiente para sí misma sin el complemento de la agricultura de las tierras bajas referida a las tierras altas, aunque es cierto que éstas no tienen esa eficacia sino debido al descubrimiento del *telos* estatal o irresistibilidad que es propio de la agricultura de altura. [...] La idea andina clásica del espacio será para siempre distinta de la idea oligárquico-gamonal, regional y no nacional del espacio. La idea originaria del espacio, porque ese espacio era el referente de la organización primigenia de la vida se opone por tanto al concepto patrimonial del espacio (Zavaleta, 1986, pp. 29-30)

Si esta reciprocidad territorial o pacto político geográfico no es un mero resabio a sepultar mediante la lucha de los vivos, sino un aporte fundamental a las luchas contra las formas de socialidad capitalistas; si no sólo el cosmos del proletariado —en sentido estricto— es el que se contrapone al orden y sentido burgués, entonces el pasado andino reclama un lugar preponderante en las batallas que libran los condenados de la tierra —y la mina— contra la dominación oligárquico-burguesa. Y como *ex nihilo nihil fit*, tal vez no sea tan insensato rastrear, en los gérmenes vivos del pasado, las huellas de ese pueblo que —como señalaba Derrida— aun no existiendo todavía, funda su derecho a ser en el acto mismo en el que se da un nombre.

---

*nacional-popular en Bolivia*. Leamos, por ejemplo, este pasaje de *Crisis de estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia* (incluido en la recopilación de *La potencia plebeya*, capítulo VII): «El polo indígena-plebeyo debe consolidar una capacidad hegemónica (Gramsci), entendida ésta como liderazgo intelectual y moral sobre las mayorías sociales del país. No habrá triunfo electoral o insurrección victoriosa sin un amplio, paciente trabajo de unificación de los movimientos sociales y una irradiación práctica, ideológica, que materialice un liderazgo político, moral, cultural, organizativo, del polo indígena-popular sobre la mayoría de las capas populares y medias de la sociedad boliviana» (García Linera, 2004/2015c, p. 349).

## 12. EL PROLETARIADO BOLIVIANO

### ENTRE LA MINA Y EL ESTADO

*Es probable que el punto de partida de la Revolución Boliviana haya abreviado el tiempo de la lucha y reducido su costo humano: arranca, en efecto, del centro del proceso de la producción, que son las minas, y rompe el poder político del Superestado en sus ejes, que son las ciudades, y así toma lo neurálgico del país, en lugar de agotarse en la extensión de la guerra territorial.*

***La formación de las clases nacionales, René Zavaleta Mercado***

#### 12.1. Notas sobre internidad/externidad: de la mina al Estado y del Estado a la mina

El Prefacio a *Las luchas de clases en Francia*, escrito por Engels en el año 1895, se erige —como ha destacado Portantiero— como «un verdadero parteaguas en el desarrollo del "socialismo científico" transformado en pocos años de una secta intelectual en el elemento ordenador de grandes movimientos sociales». El marxismo consigue de esta forma penetrar definitivamente «en la hora de su madurez política; repliega sus rasgos de crítica y se asume como doctrina» (Portantiero, 1981, p. 24). Examinemos, entonces, algunas de las reflexiones de Engels que serán a la postre decisivas en la nueva fase de luchas que se abriría en el declinar del siglo XIX y llegaría a consolidarse en los albores del siglo XX. Comencemos con la célebre confesión engelsiana:

La historia nos dio también a nosotros [a Marx y a Engels] un mentís y reveló como una ilusión nuestro punto de vista de entonces. Y fue todavía más allá: no solo destruyó el error en que nos encontrábamos, sino que transformó de arriba abajo las condiciones de lucha del proletariado. El método de lucha de 1848 está hoy anticuado en todos los aspectos, y es un punto que merece ser investigado ahora más detenidamente (Engels, 2015b, p. 22).

Sin titubeos, Engels reconocía que la escenografía histórica que había cobijado las batallas del proletariado francés había llegado a su fin. En consecuencia, habría resultado vano trazar una estrategia que replicará las condiciones de aquel tiempo épico —«el método de lucha de 1848 está hoy anticuado en todos los aspectos»— y esto es así no sólo porque los elementos técnicos de la táctica militar

hubiesen variado,<sup>316</sup> sino fundamentalmente porque los factores económicos y políticos se habían redimensionado y las relaciones entre el Estado y la sociedad civil se desarrollaban ahora sobre una estructura notablemente más compleja.

Enumeremos, pues —sin pretender una exposición exhaustiva— algunas de las transformaciones señaladas por Engels. El primer aspecto que habría que destacar es el de la modificación del sustrato social de las revoluciones. Puede decirse, en primer lugar, que una de las grandes transformaciones se verifica en el desplazamiento que va desde *las revoluciones minoritarias* a *las revoluciones de masas*. Leamos algunos pasajes:

Hasta aquella fecha [1848] todas las revoluciones se habían reducido a la sustitución de una determinada dominación de clase por otra; pero todas las clases dominantes anteriores solo eran pequeñas minorías, comparadas con la masa del pueblo dominada. Una minoría dominante era derribada, y otra minoría empuñaba en su lugar el timón del Estado y amoldaba a sus intereses las instituciones estatales. Este papel correspondía siempre al grupo minoritario capacitado para la dominación y llamado a ella por el estado del desarrollo económico y, precisamente por esto y solo por esto, la mayoría dominada, o bien intervenía a favor de aquella en la revolución o aceptaba la revolución tranquilamente. Pero, prescindiendo del contenido concreto de cada caso, la forma común a todas estas revoluciones era la de ser revoluciones minoritarias. Aun cuando la mayoría cooperase, lo hacía —consciente o inconscientemente— al servicio de una minoría; pero esto, o simplemente la actitud pasiva, la no resistencia por parte de la mayoría, daba al grupo minoritario la apariencia de ser el representante de todo el pueblo (id.)

Y algunas páginas más adelante, concluía Engels:

La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social tienen que intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por sí mismas de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida. Esto nos lo ha enseñado la historia de los últimos cincuenta años. Y para que las masas comprendan lo que hay que hacer, hace falta una labor larga y perseverante. Esta labor es precisamente la que estamos realizando ahora, y con un éxito que sume en la desesperación a nuestros adversarios (Ibid., p. 35).

Este primer aspecto destacado por Engels es absolutamente decisivo. Como hemos visto anteriormente, la variación de la composición social de las luchas revolucionarias marca el pasaje descrito por Gramsci como transición de la «guerra de maniobras» a la «guerra de posiciones». A nuestro entender, existe una relación directa entre la sofisticación del aparato estatal —que ya no podrá

---

<sup>316</sup> No queremos decir con esto que este aspecto técnico sea irrelevante a la hora de repensar las luchas, pues, de hecho, es el propio Engels quien se esfuerza por señalar algunas de sus modificaciones más significativas: «Hasta 1848 era posible fabricar la munición necesaria con pólvora y plomo; hoy, cada fusil requiere un cartucho distinto y solo en un punto coinciden todos: en que son un producto complicado de la gran industria y no pueden, por consiguiente, improvisarse; por tanto, la mayoría de los fusiles son inútiles si no se tiene la munición adecuada para ellos. Finalmente, las barriadas de las grandes ciudades construidas desde 1848 están hechas a base de calles largas, rectas y anchas, como de encargo para la eficacia de los nuevos cañones y fusiles. Tendría que estar loco el revolucionario que eligiese para una lucha de barricadas los nuevos distritos obreros del norte y el este de Berlín» (Engels, 2015b, p. 34).

ser comprendido en su forma esquelética de instrumento de la dominación burguesa, sino como síntesis intensa de las correlaciones de fuerza al interior de una sociedad determinada, junto al inextirpable monopolio de la violencia legítima (aquel *Gewaltmonopol des Staates* del que hablara Weber)—, y la revalorización de las masas populares, que también dejan de ser un elemento instrumental, la potencia cuantitativa de las luchas, y pasan a ser las artífices de toda transformación social profunda.

El segundo aspecto a destacar del texto engelsiano contiene dos aristas, a saber: la *capacidad regenerativa del capitalismo a partir de sus crisis* y, ligada a estas regeneraciones, la *progresiva polarización del conflicto entre las clases*. Anticipando nuestra interpretación, podemos decir que el primer aspecto señalado por Engels —el de la regeneración del capitalismo a partir de sus crisis— ha sido ampliamente ratificado por los sucesos históricos posteriores; sin embargo, el segundo aspecto sólo se ha verificado en algunas ocasiones, hasta el punto de que podría decirse que las modulaciones subalternizadoras más exitosas del capitalismo —americanismo, fascismo, neoliberalismo, etc.— han sabido contrarrestar dicha tendencia polarizadora. Leamos, pues, los argumentos de Engels, comenzando por un segundo «mentís de la historia» que explicita la primera de las aristas que hemos señalado:

La historia nos ha dado un mentís, a nosotros y a cuantos pensaban de un modo parecido. Ha puesto de manifiesto que, por aquel entonces, el estado del desarrollo económico en el continente distaba mucho de estar maduro para poder eliminar la producción capitalista; lo ha demostrado por medio de la revolución económica que desde 1848 se ha adueñado de todo el continente, dando, por vez primera, verdadera carta de naturaleza a la gran industria en Francia, Austria, Hungría, Polonia y últimamente en Rusia, y haciendo de Alemania un verdadero país industrial de primer orden. Y todo sobre bases capitalistas, lo cual quiere decir que el capitalismo tenía todavía, en 1848, gran capacidad de extensión (Ibid., p. 24).

De lo que se sigue la segunda de las aristas contenidas en esta capacidad de extensión del capitalismo:

[...] ha sido precisamente esta revolución industrial la que ha clarificado las relaciones de clase en todas partes, la que ha eliminado una multitud de formas intermedias, legadas por el período manufacturero y, en la Europa oriental, incluso por el artesanado gremial, creando y haciendo pasar al primer plano del desarrollo social a una verdadera burguesía y a un verdadero proletariado de la gran industria. Y, con esto, la lucha entre estas dos grandes clases que en 1848, fuera de Inglaterra, solo existía en París y a lo sumo en algunos grandes centros industriales, se ha extendido a toda Europa y ha adquirido una intensidad que en 1848 era todavía inconcebible (id.)

Engels no tenía por qué saberlo en 1895, pero en las décadas venideras el capitalismo evidenciaría su increíble capacidad no sólo para reorganizar su producción ampliando su escala a nivel planetario —como mostrara el clarividente ensayo de Lenin *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*—, ni solamente su buena memoria para reactivar mecanismos de extracción de su era prehistórica —como evidencia el mecanismo de la «acumulación por desposesión» estudiado por David

Harvey<sup>317</sup>—, sino también —y fundamentalmente— su impresionante capacidad de absorción de las demandas, incluso las que en apariencia se presentaban como antagónicas, en una huida hacia adelante que no ha hecho más que readaptar ideológica y políticamente los esquemas de dominación a las exigencias de los nuevos tiempos. Como ha defendido Hobsbawm, en una fórmula que sintetiza la tensión entre estas dos aristas, parecía que «la revolución industrial (británica) se había tragado a la revolución política (francesa)» (2010, p. 14).<sup>318</sup>

El tercer y último aspecto que nos gustaría remarcar del texto de Engels se traduce en una resignificación de la democracia y del sufragio universal que, de haber sido concebido inicialmente como «medio de engaño», pasaba a ser entendido como un poderoso «instrumento de emancipación». Leamos, nuevamente, a Engels:

[...] con este eficaz empleo del sufragio universal entraba en acción un método de lucha del proletariado totalmente nuevo, método de lucha que se siguió desarrollando rápidamente. Se vio que las instituciones estatales en las que se organizaba la dominación de la burguesía ofrecían nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra estas mismas instituciones. Y participó en las elecciones a las dietas provinciales, a los organismos municipales, a los tribunales de artesanos, se le disputó a la burguesía cada puesto, en cuya provisión mezclaba su voz una parte suficiente del proletariado. Y así se dio el caso de que la burguesía y el Gobierno llegasen a temer mucho más la actuación legal que la actuación ilegal del partido obrero, más los éxitos electorales que los éxitos insurreccionales. También en este terreno habían cambiado las condiciones de la lucha sustancialmente. La rebelión al viejo estilo, la lucha en las calles con barricadas, que hasta 1848 había sido la decisiva en todas partes, estaba considerablemente anticuada (Engels, *Ibid.*, p. 31).

---

<sup>317</sup> En su *Breve historia del neoliberalismo*, Harvey define este mecanismo de «acumulación por desposesión» en los siguientes términos: «Esta expresión alude a la continuación y a la proliferación de prácticas de acumulación que Marx había considerado como "original" o "primitiva" durante el ascenso del capitalismo. Estas prácticas comprenden la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de poblaciones campesinas [...]; la conversión de formas diversas de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos exclusivos de propiedad privada [...]; la supresión de los derechos sobre los bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo la eliminación de modos de producción y de consumo alternativos (autóctonos); procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos (los recursos naturales entre ellos); y, por último, la usura, el endeudamiento de la nación y, lo que es más devastador, el uso del sistema de crédito como un medio drástico de acumulación por desposesión. El Estado, gracias a su monopolio sobre el uso de la violencia y su definición de la legalidad, desempeña un papel crucial tanto en el apoyo como en la promoción de estos procesos» (Harvey, 2007, p. 175).

<sup>318</sup> El argumento de Hobsbawm reza así: «Los años que van de 1789 a 1848 estuvieron dominados por una doble revolución: la transformación industrial iniciada en Gran Bretaña y muy restringida a esta nación, y la transformación política asociada y muy limitada a Francia. Ambas transformaciones implicaban el triunfo de una nueva sociedad, pero por lo visto sus contemporáneos tuvieron más dudas aún que nosotros respecto a si iba a ser la sociedad del capitalismo liberal la triunfante, o lo que un historiador francés ha denominado "la burguesía conquistadora". [...] Con la revolución de 1848 [...] se quiebra la anterior simetría y cambia la forma. Retrocede la revolución política y avanza la revolución industrial. El año 1848, la famosa "primavera de los pueblos", fue la primera y la última revolución europea en el sentido (casi) literal, la realización momentánea de los sueños de la izquierda, las pesadillas de la derecha, el derrocamiento virtualmente simultáneo de los viejos regímenes existentes en la mayor parte de la Europa continental al oeste de los imperios ruso y turco, de Copenhague a Palermo, de Brasov a Barcelona. Se la había esperado y predicho. Parecía ser la culminación y la consecuencia lógica de la era de la doble revolución. Pero fracasó universal, rápida y definitivamente, si bien este último extremo no fue comprendido durante muchos años por los refugiados políticos. En adelante, no se daría ninguna revolución social general, del tipo que se había vislumbrado antes de 1848 en los países "avanzados" del mundo. El centro de gravedad de tales movimientos sociales y revolucionarios y, por tanto, de los regímenes sociales y comunistas del siglo XX iba a encontrarse en las regiones marginadas y atrasadas [...] La expansión repentina, vasta y aparentemente ilimitada de la economía capitalista mundial proporcionó ciertas alternativas políticas en los países "avanzados". La revolución industrial (británica) se había tragado a la revolución política (francesa)» (Hobsbawm, 2010, p. 14).

Si la revolución pasaba de ser un hecho de minorías soportado (instrumentalmente) por las masas —en tanto amenaza *cuantitativa*— a ser un proceso lento y gradual en el que estas mismas «tienen que haber comprendido ya por sí mismas de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida», esto es, en el que los sectores populares se integran *cualitativamente* en la disputa por las transformaciones; si la era de las barricadas, con toda su épica y sus fregonazos, se ha convertido en materia de las representaciones teatrales —en esto tienen mucho que agradecer los conservadores al barón Haussmann—, ¿será que lo que defiende Engels es que la idea de «revolución democrática» ha dejado de ser un oxímoron para la teoría y la práctica marxista?, ¿será que el nuevo escenario político, surgido a partir de la regeneración del capitalismo post 48', no admite ya un afuera del Estado, y no puede más que pensarse desde la noción de «Estado integral» de la que hablara Gramsci?, ¿no es acaso esta nueva comprensión de la estrategia socialista impulsada por Engels una defensa de la «primacía de la política» *avant la lettre*?<sup>319</sup> Todas estas cuestiones, que apenas esbozamos, volverán a aparecer ya no como reflexión autocrítica sobre las luchas del ciclo 1848-1850, sino como la acuciante pregunta que obliga a los revolucionarios marxistas a poner en práctica las enseñanzas provenientes de las derrotas del pasado.

Prácticamente todos los testimonios sobre el compromiso intelectual y político de René Zavaleta coinciden en un punto: el proletariado minero, como sujeto político colectivo, y la Revolución del 52', como hito histórico, constituyen los elementos fundamentales a partir de los cuales se erigió su legado como pensador político.<sup>320</sup> En este sentido, creemos que pensar a partir de lo pensado por Zavaleta no implica únicamente interiorizarse filológicamente en sus textos (aunque sin duda sea imprescindible hacerlo), sino que obliga a penetrar en la obra de un autor que —como bien ha señalado Tapia— «es la que más ha aportado al conocimiento de la sociedad e historia en Bolivia» (2002a, p. 20).

Como hemos estudiado anteriormente, para Zavaleta la historia de una sociedad no es un *continuum* que permita tomar al azar cualquier instante y reconstruir desde este *todo* el pasado y el presente; existen fragmentos claves que funcionan como núcleos intensos y desbordantes de sentido

---

<sup>319</sup> Reconocemos sin ambages nuestra deuda con la interpretación de Portantiero: «La percepción de estos cambios por parte de Engels es el núcleo alrededor del cual gira todo su discurso: en la mirada engelsiana están los cambios en la morfología del capitalismo pero sobre todo los que se producen en el status político de las masas subalternas; las transformaciones en el patrón de acumulación pero especialmente en el modelo hegemónico. La complejización estatal ya no es meramente "bonapartista", como un resultado de luchas y compromisos entre fracciones de la clase dominante: las instituciones estatales en las que se organiza la dominación de la burguesía ofrecen nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra esas mismas instituciones» (Portantiero, 1981, p. 25).

<sup>320</sup> En este sentido, hacemos nuestras las palabras de Mauricio Souza Crespo cuando afirma: «De las diversas maneras de pensar la obra de René Zavaleta Mercado, una posible, sin duda, es hacerlo como un acto de fidelidad intelectual y política a la Revolución de 1952 y al destino del Estado que esa insurrección, ese "momento constitutivo", crea» (Souza Crespo, 2011, p. 11).

—los llamados «momentos constitutivos»— que quiebran toda convención rectilínea acerca de la naturaleza de la temporalidad social. Puede decirse que la Revolución del 52' es el gran momento constitutivo del siglo XX en Bolivia y es en esta hora histórica que irrumpe con toda su fuerza el otro elemento que hemos destacado, el heroico proletariado minero boliviano:

La minería del estaño crea un núcleo pequeño pero bien perfilado. Desde su constitución, en los principios del siglo XX, hasta su aparición orgánica en la política, en la década de los cuarenta, hasta el momento en que prácticamente “produce” la revolución democrática de 1952, hay un largo trecho. Pero, para decirlo en términos sencillos, es en torno a la resistencia y la rebelión del proletariado minero que se reconstituye la sociedad boliviana en su conjunto (Zavaleta, 1978/2009e, p. 148).

El estallido del 52' señala la hora de un encuentro absolutamente anómalo, sobre todo para aquellas narraciones teleológicas que —como resabios latentes o como postulados conscientes— tendían a asfixiar las luchas realmente existentes con la soga invisible de la historia. La clase obrera, ese «sujeto extraordinario y casi inexplicable de la historia de Bolivia» (Zavaleta, 1974, p. 8), se enfrentaba a una dominación encarnada en un Estado —el Estado oligárquico— cuya característica principal era su «debilidad estructural» y su «falta de instalación precisa en el tiempo» (id.). Estamos frente a una batalla absolutamente peculiar: en un país que, analizado a través del prisma reduccionista del desarrollo de las fuerzas productivas, podría considerarse *atrasado*, emerge un proletariado notablemente avanzado con potencial para enfrentar a un Estado que apenas consigue arañar los contornos de una dominación efectiva. Ahora bien, esta *anticipación* del proletariado a su tiempo —la imagen es apenas irónica— no es más que una ventaja que le permite presentarse a la contienda, pues continúa siendo «una clase que creció a expensas del poder estatal de sus enemigos, aunque todavía, si así puede decirse, sin vencerse a sí misma, o sea, sin pasar de su formidable fuerza espontánea a su organización como partido proletario» (Ibid., p. 9).

Este es, esquemáticamente esbozado, el escenario sobre el que se desarrollarán las reflexiones de Zavaleta en *El poder dual*: un proletariado avanzado, frente a un Estado débil que, sin embargo, no podía vencer pues no estaba aún organizado en torno a un partido.<sup>321</sup> El resultado: el proletariado se constituye, paradójicamente,<sup>322</sup> como la «fuerza motora de todo el acontecimiento democrático

---

<sup>321</sup> A propósito, ya no de la experiencia de la Revolución del 52' sino de la Asamblea Popular del 71', Zavaleta argüiría: «Lo que se aprende de un escrutinio detallado de los hechos es, en cambio, que sin partido obrero la clase obrera no puede vencer. Aunque Torres hubiera repartido armas, ellas no habrían podido ser utilizadas con una eficacia sostenida, que sólo podía darles el partido como columna vertebral del movimiento proletario y como portador de su estrategia» (1974, pp. 10-11).

<sup>322</sup> Esta paradójica dinámica de las clases señalada por Zavaleta nos recuerda a aquella otra situación descrita por Marx en *Las luchas de clases en Francia*, donde el pensador renano destacaba el confuso papel de la burguesía industrial ante el estallido de las masas y, al mismo tiempo, lamentaba los límites de los insurgentes a la hora de hacer frente a las tareas obreras, que «no se cumplen, sólo se proclaman»: «La industria francesa no domina la producción francesa, y por eso los industriales franceses no dominan a la burguesía francesa. Para sacar a flote sus intereses frente a las demás fracciones de la burguesía no pueden, como los ingleses, marchar al frente del movimiento y al mismo tiempo poner su interés de clase en primer término; tienen que seguir al cortejo de la revolución y servir a intereses que están en contra de los intereses comunes de su clase. En

burgués» (ídem). A nuestro entender, se interpreta correctamente el propósito de Zavaleta al escribir *El poder dual* si se retiene que, en todo momento, lo que emerge como corazón delator del análisis teórico de la dualidad de poderes es lo que el pensador boliviano denomina el «reto estratégico» del proletariado boliviano. Reto estratégico que ha de ser concebido como un imperativo para esta clase: hacer el «aprendizaje de su propio Estado»<sup>323</sup>:

La debilidad o inestructuración que enseña el Estado boliviano en la constitución del orden interno de sus factores, aun después de eso que llamamos el Estado del 52, permite como contraste la existencia fundamental de aquella clase que es portadora de un reto estratégico. *Los obreros pudieron organizarse de un modo precoz como poder estatal embrionario porque el Estado oficial no era capaz de organizar una opresión eficiente. Pero tanto el Estado aquel como la clase obrera son hijos de la historia. La historia de la clase obrera consiste en Bolivia en que se constituyó en clase contra el poder, se organizó contra el poder y sólo por instantes o atisbos no estuvo contra el poder. En eso, precisamente, estaba haciendo el aprendizaje de su propio Estado* [el énfasis es nuestro] (Zavaleta, 1974, p. 9)

Se hace patente la *anomalía* que señalábamos anteriormente: el caso del proletariado boliviano no es la manifestación de un simple aprovechamiento de los mecanismos burgueses para disputar el lugar de la dominación (vía engelsiana), aunque es innegable que se valió de las libertades burguesas para consolidar su posición; tampoco es la mera irrupción de un afuera absoluto de lo estatal que entra en la escena (como si la *phoné* multitudinaria se enfrentará al *logos* institucional); el proletariado boliviano, con sus mecanismos de representación y sus formas de organización, oferta al resto de la sociedad una alternativa de poder. Es en este sentido que puede llegar a decirse que existe un poder dual al interior de un territorio y esto sólo tiene lugar cuando dos ofertas políticas coexisten —al menos por cierto tiempo— en paralelo. En efecto, la *internidad* y *externidad* del movimiento revolucionario

---

Febrero no habían sabido ver dónde estaba su puesto, y Febrero les aguzó el ingenio. ¿Y quién está más directamente amenazado por los obreros que el patrono, que el capitalista industrial? En Francia el fabricante tenía que convertirse necesariamente en el miembro más fanático del Partido del Orden. La merma de su ganancia por las finanzas, ¿qué importancia tiene al lado de la supresión de toda ganancia por el proletariado? En Francia el pequeñoburgués hace lo que normalmente debiera hacer el burgués industrial; el obrero hace lo que normalmente debiera ser la misión del pequeñoburgués; y la misión del obrero, ¿quién la cumple? Nadie. Las tareas del obrero no se cumplen en Francia; solo se proclaman» (Marx, 1850/2015d, p. 127).

<sup>323</sup> Esta misma idea volvería a aparecer en *Las masas en noviembre*, pero ahora la lucha era entre el ejército —como aquella «síntesis exacerbada» del Estado (Zavaleta, 1974, p. 102)— y la clase obrera: «La historia de Bolivia, al menos a partir de los cuarenta, es eso: un duelo entre el ejército y la clase obrera (habrá que repetirlo siempre). Es sólo un modo de decir las cosas: un duelo entre el bloque que ha debido resignarse de modo precoz al amparo de su intrínquilis represivo puro y un bloque alternativo que está bajo la dirección *práctica* de la clase obrera, aunque dentro de los límites de una hegemonía incompleta. La clase obrera es todavía incapaz de su propio proyecto o alcance hegemónico, pero no hay un solo proyecto democrático que pueda plantearse al margen de la clase obrera. Conscientes o no del modo de hacerlo, de un modo más intenso o gradual según las épocas, ambas puntas tienen su propia concepción de país y su destino, se atribuyen una suerte de soberanía o irresistibilidad y proclaman por tanto su derecho a reformar la realidad a su propia imagen» (Zavaleta, 1983/2009i, pp. 248-249).

respecto a la sociedad de la que emerge —rasgo que es compartido por todo movimiento revolucionario—,<sup>324</sup> se presenta, en las situaciones de poder dual, en su forma desnuda.

Esta dialéctica internidad/externidad del movimiento revolucionario respecto a la sociedad no se reduce únicamente al nivel del *sistema hegemónico* —aunque esto sea, en última instancia, lo más importante—, sino que debe verificarse también en el plano del *modo de producción*, tal y como evidencia el siguiente pasaje de *Las formaciones aparentes en Marx*:

La revolución socialista [...] es posible porque la determinación eficiente de su sociedad civil se ha trasladado al proletariado, que se ha hecho hegemónico. En este sentido, la propia empresa capitalista que avanza contiene, sin lugar a dudas, elementos considerables de socialismo y, en consecuencia, no es correcto afirmar que la superestructura *Estado proletario o dictadura proletaria* exista sin una base material socialista. Dicha base, empero, no se concluirá como socialista sin la captura del momento consciente de la apropiación, que es el Estado. La dictadura de proletariado misma sería, con todo, imposible sin la gestación de la forma socialista en los núcleos de la producción material de su existencia, esto es, en el trabajador productivo (Zavaleta, 1978/2009h, pp. 84-85).

Si quisiéramos, por la vía sinecdótica, resumir de algún modo las premisas zavaletianas, podríamos decir que el proletariado boliviano debe ganar la mina para ganar el Estado e, inversamente, debe ganar el Estado para poder ganar la mina. A este respecto, nos parece interesante correr el riesgo de mezclar temporalidades y propósitos de la obra de Zavaleta y, en cambio, quizás ganar una perspectiva más rica en elementos que nos sirven para iluminar la cuestión del poder dual. Aunque sea cierto que no hay símbolo inmaterial ni, por tanto, hegemonía como mera dominación simbólica, creemos que en ocasiones se ha tendido a soslayar la imbricación material de los análisis zavaletianos del poder. Por esta razón, entendemos pertinente —al menos como una propuesta de lectura— confrontar la más sofisticada analítica del poder zavaletiana que se desarrolla a partir de los años 70' con algunos pasajes de su obra donde los aspectos sociológicos aparecen de forma menos marcada y, en cambio, sobresalen los postulados políticos.

Decíamos que era necesario establecer una relación directa entre ganar el Estado/ganar la mina y, consecuentemente, entre conquistar la hegemonía/conquistar la producción. Esta afirmación entronca perfectamente con algunas de las consignas principales de aquella conferencia pronunciada

---

<sup>324</sup> «Sin un grado de internidad con relación a la democracia burguesa, allá donde ella ha existido, el proletariado no se puede organizar. Que se organiza utilizando ciertos elementos que le vienen de fuera de la clase (aunque internos a la sociedad), no sólo por medio de individuos que no son los suyos sino también en una sociedad que no es la suya [...] Al mismo tiempo, una dosis de externidad es necesaria para que el movimiento revolucionario tenga eficiencia, no ya como punto de crecimiento cuantitativo, es decir, de expansión nacional, sino, sobre todo, para que pueda rebasar aquella sociedad en la que, sin embargo, se funda. Si se tratara de un desarrollo solamente interno, no estaría haciendo otra cosa que repetir o estimular o afirmar (corroborar) este sistema. Pero su tarea es remplazar el universo social en el que se ha producido y, por tanto, debe ser lo suficientemente interno a esa realidad como para apoyarse en algo lo suficientemente externo como para dejar de pertenecerle» (Zavaleta, 1974, pp. 254-255).

por Zavaleta en la Universidad Técnica de Oruro, en diciembre de 1962 y que lleva por título *Soberanía significa industria pesada*.<sup>325</sup> Leamos un pasaje en el que Zavaleta, sirviéndose de dos ideologemas muy arraigados en la mentalidad andina —el que proviene del «pueblo enfermo», de Alcides Arguedas, y el del «metal del diablo», de Augusto Céspedes—, sugería la necesidad de desmontar la base de estos mitos para construir la soberanía nacional en torno a la articulación de la minería y el desarrollo de la industria pesada:

Antes se decía, brutalmente, “somos inferiores porque somos un pueblo enfermo”; ahora se dice “somos inferiores porque somos un país minero”, como si el mineral-objeto pudiera ser bueno o malo. La minería, en manos de Patiño, era destructiva para el país; pero por medio de una adecuada industria metalúrgica se torna en un instrumento invaluable de la liberación nacional. Solamente un necio puede sostener que la posesión de yacimientos minerales sea, en sí, una desgracia para un país [...] Sucede en efecto que esos agraristas que utilizan este terror al mineral solamente están en una de estas dos alternativas: o creen en el mito del metal del diablo, el odio al mineral, lo cual es una estupidez, o no creen en él y, sin embargo, lo usan, lo cual es vender el destino de la Patria (Zavaleta, 2011b, pp. 64-65).

En efecto, lo que aquí hemos llamado *ganar la mina* era impensable, según Zavaleta, sin el desarrollo paralelo de una industria pesada capaz de transformar los metales arrancados a la tierra:

La encrucijada que se plantea para nuestras generaciones es, pues, entre la semicolonía para siempre, entre la república de pastores y el Estado Nacional, realizado y dueño de sí mismo. Pero, al plantear esta encrucijada o crisis, es necesario enfocar una nueva relación entre el centro y la periferia [...] Es mi opinión que Bolivia, como país centralmente minero, debe desarrollar previamente la industrialización y elaboración de sus minerales antes que dispersar sus recursos en el desarrollo de su periferia [...] Bolivia es un país económicamente minero pero, como todos los países atrasados, es un país demográficamente campesino. La concentración demográfica en ciertas zonas así como la posesión de recursos minerales son aspectos negativos cuando no hay desarrollo con sentido nacional pero positivos si lo hay. [...] Si llegamos a adquirir el tipo de industria pesada de que es capaz el país, industria pesada que protegerá a la industria liviana y a la agricultura, poseeremos un importante sector proletariado, así como una burguesía nacional no parasitaria (Ibid., pp. 65-66).

Zavaleta concluía esta conferencia con una sentencia que revelaba la raíz material presente en el fondo de todos sus análisis, incluso de aquellos que pudieran parecer a simple vista más eidéticos:

Nosotros, si queremos tener un puesto en el mundo, debemos pensar que cada hombre es del tamaño de su fuerza y que cada país es del tamaño de lo que se propone ser. Sólo una escuela de cobardía puede pretender queelijamos una inferioridad nacional definitiva. Nuestro pueblo está ejemplarmente dotado para la lucha, para la Revolución y para la vida. Serán, por eso, sus manos las que construirán la industria pesada, que es el nombre que tiene la grandeza de Bolivia (Ibid., p. 70).

---

<sup>325</sup> Esta conferencia formó parte del libro *Estado nacional o pueblo de pastores (El imperialismo y el desarrollo fisiocrático)*, publicado en 1963.

Los fragmentos seleccionados de diferentes momentos de la producción teórica de Zavaleta pueden servirnos para capturar una matriz que el pensador boliviano conservaría a lo largo de toda su trayectoria: las luchas revolucionarias habitan siempre en el péndulo trazado por la dinámica adentro/afuera. Para ser *proletariado*, la clase necesita desbordarse a sí misma y expandirse para fundirse con aquello que no es *clase* en sentido estricto, esto es, con lo nacional-popular. Además, si el proletariado quiere conquistar el Estado, no al modo de una casa tomada por los patios traseros, sino en toda la potencialidad que trasciende su forma raquítica, esto es, entendiéndolo como unidad de coerción y consenso, entonces deberá abandonar la comodidad de su organización corporativa, desarrollada en la forma sindicato, e irradiar su cosmos hacia el resto de las clases subalternas. Sólo así el proletariado puede devenir clase hegemónica, pues como defiende Zavaleta en un pasaje que figura como apéndice de *El asalto porista* [1959] y lleva por título *Trayectoria del Metal del Diablo*, hay algo que destina al minero boliviano a dejar de ser un «pobre asalariado» y llegar a ser «pueblo»:

En un sentido utilitario, los cincuenta años del Superestado minero no dejaron sino pobreza y muerte, “tierra desentrañada”. Pero la explotación dejó a Bolivia algo más importante que los seiscientos millones de dólares de Patiño. Dejó al minero, ya no como pobre asalariado repitiendo en sus pulmones los agujeros de las montañas, sino como pueblo. Es un resultado no previsto en los cálculos de posibilidades del capitalismo. La dialéctica mineral creó una manera humana. En el fondo de cada boliviano vive ahora un minero (Zavaleta, 2011a, p. 50).

Estas tensiones de la internidad/externidad del proletariado en el plano hegemónico y en el plano productivo son las que condujeron a un intelectual comprometido con su propia realidad nacional, como lo fue Zavaleta, a examinar la experiencia organizativa rusa, como espejo en el cual reflejar —o refractar— las angustias de su propio presente.

## 12.2. Zavaleta frente al espejo ruso: problemas del proletariado en un país atrasado

*Aprender a mandar es quizá el problema más profundo que debe encarar en cualquier época toda clase que quiere ser libre.*

*Las masas en noviembre, René Zavaleta Mercado*

En un pasaje de la crítica de Gramsci a Rodolfo Mondolfo, que apareciera publicada en *L'Ordine Nuovo* (15 de mayo de 1919) bajo el título de *Leninismo y marxismo de Rodolfo Mondolfo*, el comunista sardo defendía que «el hecho esencial de la Revolución rusa es la instauración de un nuevo tipo de

Estado: el Estado de los Consejos. A eso tiene que atender la crítica histórica. Todo lo demás es contingencia condicionada por la vida política internacional» (Gramsci, 2013, p. 59). No es osado imaginar que René Zavaleta, «frecuentador de Gramsci como el que más» —como lo describe Aricó (2005, p. 28)—, asimilara como un impulso esta afirmación gramsciana acerca de la Revolución rusa y que, sumado a unas realidades políticas —la escena abierta por la Revolución boliviana de 1952 y la experiencia de la Asamblea Popular de 1971— difícilmente clasificables en las estrechas categorías de los manuales clásicos del marxismo, pergeñara el contenido de una de sus obras más significativas: *El poder dual en América Latina*.

En otros momentos de nuestra investigación nos hemos referido al «espejo ruso», sin embargo, en todos esos casos lo hicimos procurando desentrañar la relación entre el mundo tradicional ruso, encarnado en el *mir* y la *obshina*, y la estrategia socialista adaptada a dichas condiciones y a las del avance capitalista. En un primer momento, intentamos recuperar aquellos pasajes donde los caminos de los *narodniki* y Marx parecían encontrarse y, en un segundo momento, dialogamos con aquella sentencia de Miroshevski que afirmaba que Mariátegui no era más que un populista adaptado a las condiciones del Perú. No es nuestro afán insistir nuevamente sobre ello. En este punto, cuando hablamos de *Zavaleta frente al espejo ruso*, queremos incidir en el vínculo entre algunas de las reflexiones del pensador boliviano y los debates suscitados en Rusia en torno al problema de la dualidad de poderes. Debe decirse, además, que las reflexiones zavaletianas en torno a este debate —cuyos contendientes principales fueron Lenin y Trotsky— no pueden ser leídas como si de un trabajo historiográfico se tratase, ni siquiera como el resultado de una investigación académica *sensu stricto*; antes bien, deben ser interpretadas conforme a los fines que el propio Zavaleta asumiera al comienzo de *El poder dual*: «el presente trabajo aspira a ser considerado como lo que es, es decir, como una contribución a la organización de la conciencia de la clase obrera en Bolivia», y agregaba, «es un libro escrito para los obreros de Bolivia» (1974, pp. 7-8).<sup>326</sup>

En línea con esta explícita confesión de Zavaleta, el análisis que intentaremos desarrollar en este punto no se centrará en el debate entablado por Lenin y Trotsky, sino en mostrar aquello que la experiencia rusa en relación con el Estado y el poder ofrecía al proletariado boliviano. La estrategia de lectura que seguiremos en este punto consistirá en tomar como apoyo los análisis de *El poder dual en*

---

<sup>326</sup> Aunque no podamos llevar la comparativa hasta sus últimas consecuencias, vale la pena resaltar la similitud en el estilo y, sobre todo, la diferencia en el objeto —eminentemente clasista, en un caso; nacionalista, en el otro— entre la declaración de intenciones de Zavaleta en *El poder dual* y la del nacionalista Carlos Montenegro en *Nacionalismo y coloniaje* [1943]: «*Nacionalismo y coloniaje* reclama, no obstante, sitio aparte entre los mencionados esfuerzos, en virtud de ser —y hace jactancia de ello— el que, por vez primera en la historia de la historia de Bolivia, con un sentido no solo circunstancial, sino porvenirista, ofrece un esquema conjunto del pasado boliviano, dando a este la vivencia continua que le atribuye la concepción de lo nacional como energía histórica afirmativa y, por lo mismo, creadora y perpetuadora. *Nacionalismo y coloniaje* cree ser, por último, un libro explícito para la conciencia boliviana, en cuyo servicio aspira a confirmarse como libro leal a esa conciencia» (Montenegro, 2016, p. 49).

*América Latina* [1974] y confrontarlos con algunos pasajes de dos textos fundamentales en los que Zavaleta retomaría sus análisis en torno al problema del *status* del proletariado en un país atrasado: *El proletariado minero en Bolivia* [1978] y *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia* [1983].

Como hemos intentado evidenciar anteriormente, los análisis de Zavaleta tienden a colocar la mirada en el espacio abierto por la *refracción*, es decir, esa zona que surge de la desviación que la realidad imprime a los esquemas prestablecidos, y esto porque —como el propio Zavaleta reconocía— «la única manera de no hablar generalidades pedantescas e inutilizables es referirse a una complejidad concreta, a los casos específicos de acumulación, articulación, determinación y sobredeterminación», pues, «son los que no conocen la historia los que se aficianan a los modelos puros» (Zavaleta, 1974, p. 74). No se trataría, sin embargo, de negar la validez de los modelos abstractos —una negación tal invalidaría cualquier elaboración teórica—, sino de aprender a pensar a partir de ellos en su enlazamiento con la configuración profunda de la facticidad —siempre local, siempre contingente—; o dicho mejor aún, lo que interesaba a Zavaleta era el encuentro de lo teórico y lo práctico en esa zona de indeterminación en la que se materializan las luchas, entendiendo que esta zona no es ni la práctica pura, ni la mera validación de unos esquemas. En este sentido, la ya referida noción de *correspondencia diferida* entre base y superestructura será una herramienta conceptual clave para examinar el problema de la dualidad de poderes, siempre que tengamos presente que dicha correspondencia se condice con otra de las advertencias de Zavaleta, expresada en la siguiente fórmula: «nadie ha dicho jamás que la superestructura política no pueda adelantarse, durante cierto tiempo, a la base económica y transformarla desde arriba» (Ibid., p. 46).

En el primer párrafo del capítulo que abre *El poder dual en América Latina*, Zavaleta realiza una afirmación que contiene el marco general del análisis que se desplegará en el libro y la justificación de la selección del ejemplo histórico ruso para el desarrollo de una «teoría general de la dualidad de poderes» (este es el título del primer capítulo). Leamos a Zavaleta:

Dentro de la amplia gama de “enseñanzas de la revolución” que emergen de la vida de las masas rusas en 1917, la cuestión de la *dualidad de poderes* es quizá una de las más enjundiosas en lo que se refiere a la construcción permanente de la teoría marxista del Estado. Se trata de una contribución directa y original. En efecto, mientras la teoría de la *dictadura del proletariado*, es decir, de la construcción del Estado proletario se funda en la elaboración teórica de las experiencias de la Comuna de París (y también, pero en segundo término, de los hechos rusos de 1905), la cuestión de la dualidad de poderes debe ser trabajada en lo teórico con la urgencia que resultaba de la proximidad en el tiempo o entrecruzamiento entre la revolución burguesa y la revolución socialista, en el mismo año de 1917. Esta proximidad, como lo reconoció Lenin, era un hecho imprevisible y, por tanto, los marxistas rusos debieron trabajar en torno a una sorpresa histórica (Ibid., p. 15).

La dualidad de poderes se presenta, en la perspectiva de Zavaleta, como la aportación fundamental que la experiencia de la revolución rusa legó a la teoría marxista del Estado. Y lo que es aún más importante para el debate que se desarrollaba en estos años en el seno del marxismo latinoamericano: en el caso ruso encontramos un proletariado germinal —en términos cuantitativos— pero suficientemente organizado como para enfrentar a una burguesía que no había sabido aprovechar la oportunidad histórica que le otorgó *febrero* para fundar un Estado a su imagen y semejanza. Esta «sorpresa histórica» destacada por Lenin, está vinculada con lo que Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* han identificado como la «emergencia de una anomalía» que se entiende a partir de la constatación de que «la clase burguesa no puede cumplir su papel y éste tiene que ser asumido por el otro personaje» (2015, p. 57), el proletariado.<sup>327</sup> Lo que Zavaleta denominará «contemporaneidad cualitativa de febrero y octubre» —se refiere a los episodios de 1917 en Rusia—, puede ser abstraído en la formulación de una definición de la dualidad de poderes que podría rezar así: hay dualidad de poderes cuando «lo que debía ocurrir sucesivamente ocurre sin embargo de una manera paralela, de

---

<sup>327</sup> Sería interesante confrontar la interpretación de Zavaleta en lo concerniente a las «enseñanzas de la Revolución» rusa y la lectura que realizan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe —fundamentalmente en el segundo capítulo de *Hegemonía y estrategia socialista*, titulado *Hegemonía: El difícil nacimiento de una nueva lógica política*— sobre el concepto de «hegemonía» en los debates de la socialdemocracia rusa. Un ejercicio comparativo de tal magnitud escapa por completo a los límites fijados a nuestro trabajo. Sin embargo, quisiéramos señalar una afinidad entre la constatación zavaletiana de que el carácter minoritario del proletariado en los países atrasados lo aboca a «una especie de foquismo en el que el foco está constituido por la clase entera» (1974, p. 45)—esto lo analizaremos más detenidamente en otro lugar— y la crítica que hacen Laclau y Mouffe a lo que denominan «narración primera» y «narración segunda» en la especificidad de la relación hegemónica en el discurso socialdemócrata ruso. Aun así, habría que tener presente que Zavaleta —como Gramsci y a diferencia de Laclau—, no abandona nunca el presupuesto clasista de la hegemonía. Leamos el análisis de Laclau y Mouffe: «“Hegemonía”, designa en él [el discurso de la socialdemocracia rusa], más que una relación, un espacio dominado por la tensión entre dos relaciones muy diferentes: a) la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que es su agente “natural”, y b) la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que la hegemóniza. Si la coexistencia de ambas relaciones bajo formas conceptuales imprecisas es suficiente para dar al término “hegemonía” un espacio referencial, la precisión de la articulación lógica entre ambos es la condición *sine qua non* para transformar a la hegemonía en una categoría teórica. Ahora bien, basta observar ambas relaciones detenidamente para advertir que no se articulan lógicamente en ningún punto. En primer término, en ninguno de los análisis procedentes de la socialdemocracia rusa las tareas burguesas de lucha contra el absolutismo dejan de ser burguesas por el hecho de ser asumidas por el proletariado. La identidad de clase se constituye a partir de las relaciones de producción; es allí, en el interior de esta estructura primaria, donde surge para la ortodoxia el antagonismo entre clase obrera y burguesía. Pero esta estructura primaria se organiza como una narración —la que podemos llamar *narración primera*— ya que su movimiento es contradictorio y tiende a su autoeliminación. En la estructuración de esta narración las leyes del desarrollo capitalista constituyen la trama y las clases capitalista y proletaria los personajes, con sus papeles perfectamente asignados. Ahora bien, la nitidez de esta narración es empañada por la emergencia de una anomalía: la clase burguesa no puede cumplir su papel y éste tiene que ser asumido por el otro personaje. Esto da lugar a una sustitución de papeles que podemos llamar *narración segunda* —en términos de Trotski, la revolución permanente. ¿Cuál es la relación estructural entre estas dos narraciones? Una breve ojeada a los textos del debate estratégico es suficiente para convencernos de que la articulación entre ambas se produce en un campo teórico que está signado por la dominancia de la primera. Tres consideraciones bastan para probar el punto: 1) el orden de aparición de los personajes no es alterado por la segunda narración: si la burguesía es incapaz de cumplir “sus” tareas, éstas pasan necesariamente al proletariado —pero la necesidad de este pasaje sólo resulta evidente si se asume la totalidad del esquema evolutivo constituido al nivel de la primera narración. 2) La naturaleza de clase de las tareas no depende del hecho de que ellas sean asumidas por una u otra clase —las tareas democráticas siguen siendo burguesas aun cuando su agente histórico lo sea la clase obrera. 3) Finalmente, la identidad misma de los agentes sociales está dictada por sus posiciones estructurales en la narración primera. Es decir, que la relación entre ambas narraciones es una relación desigual: las relaciones hegemónicas suplementan a las relaciones de clase» (Laclau y Mouffe, 2015, pp. 57-58).

un modo anormal; es la contemporaneidad cualitativa de lo anterior y lo posterior» (Zavaleta, 1974, p. 22).<sup>328</sup>

La actualidad y pertinencia del debate ruso en torno a la dualidad de poderes en la escena intelectual latinoamericana viene dada —como hemos señalado— por la presencia de semejanzas insoslayables entre la realidad social y económica rusa de las primeras décadas del siglo XX y la pervivencia del abigarramiento en las naciones americanas. Esta presencia de lo abigarrado no encuentra su traducción exclusivamente en un plano estructural, sino también en el seno de las superestructuras. En el lenguaje dominante de la época, esto se relaciona con la coexistencia de «tareas burguesas» aún no satisfechas y «tareas socialistas» que reclaman la aceleración de las transformaciones históricas y, al mismo tiempo, con la *anómala* circunstancia de que, en un país donde las fuerzas productivas están poco desarrolladas, el proletariado se presente como el único agente capacitado para llevar adelante ambas «tareas». En línea con algunos de los postulados centrales de las teorías de la dependencia, Zavaleta defenderá que:

---

<sup>328</sup> Si bien no nos detendremos en la confrontación entre Lenin y Trotski desarrollada por Zavaleta en el primer capítulo de *El poder dual*, creemos que el lector puede hallar útil un recordatorio de las posiciones de ambos, según la lectura que ofrece el pensador boliviano: «El doble poder —según Lenin— se manifiesta en la existencia de dos gobiernos: uno es el gobierno principal, el verdadero, el real gobierno de la burguesía: el “gobierno provisional” de Lvov y Cia, que tiene en sus manos todos los resortes del poder; el otro es un gobierno suplementario y paralelo, de control, encarnado por el Soviet de diputados obreros y soldados de Petrogrado, que no tiene en sus manos ningún resorte del poder, pero que descansa directamente en el apoyo de la mayoría indiscutible y absoluta del pueblo, en los obreros y soldados armados” [Lenin, *Las tareas del proletariado en nuestra revolución (proyecto de plataforma del partido proletario)*, en *Obras completas*, T., XXIV]. A primer golpe de vista, esta definición no contrasta demasiado con la de Trotski quien dice que “la preparación histórica de la revolución conduce, en el periodo prerrevolucionario, a una situación en la cual la clase llamada a implantar un nuevo sistema social, si bien no es aún dueña del país, reúne de hecho en sus manos una parte considerable del poder del Estado, mientras que el aparato oficial de este último sigue aún en manos de sus antiguos detentadores. De aquí arranca la dualidad de poderes de toda revolución” [L. Trotski, *Historia de la Revolución rusa*]. Hay varios rasgos comunes en estas dos definiciones. A saber: a) La consideración de la dualidad de poderes como una fase transitoria e intermedia en el desarrollo de la revolución, aunque uno y otro diferirán en cuanto al carácter obligatorio, general, en cuanto al carácter de etapa propiamente de la dualidad de poderes. “Cuando ésta ha llegado más allá de una revolución democrático-burguesa corriente, pero no ha llegado todavía a una dictadura “pura” del proletariado y el campesinado, b) La contemporaneidad, el paralelismo y la coexistencia “por un instante” de los dos poderes. c) El poder dual se describe como un hecho de facto y no como un hecho legal. El “segundo gobierno” es “un poder directamente basado en la toma revolucionaria del poder, en la iniciativa del pueblo desde abajo, y no en una ley promulgada por un poder político centralizado”. [...] d) No en las definiciones mismas pero sí en los textos siguientes, está claro que la temporalidad o precariedad es el carácter natural e inevitable de este hecho anómalo porque la unidad es la voluntad principal de todo Estado. [...] e) Se trata, por eso, no de un poder dividido sino de dos poderes contrapuestos y enfrentados, Pero tampoco sólo de dos poderes, en abstracto. Cada polo está ocupado por una clase social, es ya el poder de una clase organizada» (Zavaleta, 1974, pp. 25-27) Algunas páginas más adelante, Zavaleta destacaría la clave que separa las posturas de Lenin y Trotski en torno a la dualidad de poderes: «El meollo de tal diferencia se sitúa, en cambio, en lo que puede llamarse la especificidad o localismo de Lenin y el alocalismo o universalidad de Trotski en cuanto a sus visiones acerca de la dualidad de poderes. Trotski no inserta la noción de dualidad de poderes ni en un tiempo determinado ni en un solo lugar histórico, tampoco la vincula a un tipo específico de revolución. Habla de la “dualidad de poderes de toda revolución” [Trotski, *Historia de la Revolución rusa*]. Se trataría de “un fenómeno peculiar de toda crisis social y no propio y exclusivo de la Revolución rusa de 1917” y aparecería como “un episodio característico de la lucha entre dos regímenes [...] La concepción de Lenin es ajena de un modo absoluto a tal transtemporalidad del pensamiento de Trotski. No sólo que no habría existido antes en la historia del mundo una situación semejante sino que “nadie pensó previamente, ni podía pensar en un doble poder” [Cf Lenin, *El doble poder*, en *Obras completas*, L XX]. Se trata del “rasgo más notable”, de una “peculiaridad esencial de nuestra revolución”, de “una circunstancia extraordinariamente peculiar, sin precedentes en la historia”. En esto, en el “entrelazamiento de dos dictaduras”, consistiría precisamente la “sorpresa” de la Revolución rusa» (Ibid., pp. 38-39)

El fracaso histórico del modelo de la revolución burguesa conducida por la burguesía o por sus reemplazos proviene en cambio de que jamás realiza una tarea nuclear que corresponde, por lo menos en teoría, a la revolución burguesa: la *soberanía*. Eso es consecuencia de la presencia del imperialismo. Ninguna revolución burguesa ni proceso burgués alguno ha logrado en el continente [americano] romper con la *dependencia*. La fase más alta del capitalismo, que es el desarrollo de la revolución burguesa en el país central, impide una existencia a plenitud de la revolución burguesa en los países marginales (Zavaleta, 1974, p. 16, nota).

Este «fracaso histórico» del modelo de la revolución burguesa explica la terquedad de la realidad latinoamericana a la hora de apegarse a los esquemas suprahistóricos. Dicha *terquedad* de la realidad latinoamericana es la que permite entender por qué las luchas socialistas, cuando realmente estuvieron cerca de la victoria, no adoptaron la forma clásica de una lucha del proletariado urbano contra la burguesía industrial y financiera, sino que, en su lugar, asumieron la forma de un conflicto entre unas masas informes y unas oligarquías orondas. Sin la presencia de las masas, esto es, sin el *quantum* de lo popular, la lucha entre el proletariado y la burguesía en los países andinos no habría pasado de una reyerta corporativa; sin la organización del proletariado, la revuelta de las masas hubiera devenido en la babélica polifonía forjada por las demandas particulares de los distintos sectores que componían la sociedad civil en un momento dado.

La necesidad de pensar desde este escenario «anómalo», condujo a Zavaleta estudiar una problemática sintetizada en «una metáfora marxista que designa un especial tipo de contradicción estatal o coyuntura estatal de transición» (Ibid., p. 18), a saber, la *dualidad de poderes*<sup>329</sup>:

Movimientos democrático-burgueses de amplio espectro han existido y existirán en la América Latina porque existen problemas burgueses no resueltos. Ellos no sólo han existido sino que en algunos casos han conquistado el poder y, no obstante, no han resuelto las propias cuestiones que los motivaban. Los sectores avanzados de las masas latinoamericanas hacen recuento de esas experiencias y, enfrentándose con burguesías que en muchos casos son extremadamente débiles, tratarán de transformar las movilizaciones democráticas en revoluciones socialistas. Al tránsito entre una cosa y la otra es a lo que se ha venido a llamar *dualidad de poderes* (Ibid., p. 17).

De una forma esquemática, puede decirse que para captar en toda su complejidad el marco en el que se inscribe el problema de la dualidad de poderes habría que tener presente, al menos, algunas oposiciones ligadas íntimamente entre sí. En primer lugar, la oposición entre la *formación social clásica* —por usar la fórmula de Marx para referirse al caso inglés—, donde los distintos modos de producción son articulados por un modo de producción dominante (el capitalista, en este caso), y la *formación social abigarrada*, entendida como aquella donde se presenta una coexistencia desarticulada de modos de producción, temporalidades, lenguas, culturas, etc. En segundo lugar, la oposición entre el *Estado moderno*, como constructo institucional concomitante con el desarrollo del mercado interno y el

---

<sup>329</sup> En otro lugar hablará Zavaleta de la dualidad de poderes como «signo trópico» (1974, p. 20).

proceso de subsunción real, frente al *Estado aparente* (o *incierto*) que —como afirma Zavaleta en *Lo nacional-popular en Bolivia*— está representado por aquellos que «han tenido constituciones pero no momento constitucional» y donde lo que falta —para ser Estados en un sentido moderno— es el «concepto estructural de soberanía» (1986, p. 69). Finalmente, en tercer lugar, la oposición entre la *unidad y autonomía del poder estatal*, como consecuencia de la implantación del Estado moderno, y la *dualidad de poderes* como el escenario en el que compiten «dos poderes, dos tipos de Estado que se desarrollan de un modo coetáneo en el interior de los mismos elementos esenciales anteriores» y que, por esta razón, «su sola unidad es una contradicción o incompatibilidad (en su forma intensificada, es decir, su antagonismo)» (1974, pp. 20-21). Si quisiéramos agrupar estas oposiciones en dos grandes bloques podríamos establecer una relación directa entre *formación social clásica-Estado moderno-unidad y autonomía del poder estatal* y, por otro lado, entre *formación social abigarrada-Estado aparente-dualidad de poderes*.<sup>330</sup>

Sirviéndonos de una contraposición muy en boga en los debates filosófico-políticos de nuestros días —debate reactualizado, en buena medida, por el suceso de las publicaciones de Antonio Negri (en solitario y con Michael Hardt)—, podríamos decir que en la escena de la dualidad de poderes, el *poder constituido* se debilita en su condición de soberano y, al mismo tiempo, el poder constituyente de las masas emerge como *potencia* destituyente. En este sentido, coincidimos con Susana Draper cuando afirma que el *poder dual* señala «el momento en el que coexisten por un instante dos poderes, dos figuras —el Estado y el no-Estado, lo que “es” (estatuido por el derecho) y lo que “pretende” o “puede” o “desea” ser, el poder “constituido” y la potencialidad de un poder constituyente desgarrado, embrionario en su ilusión pero fallido—» (Draper, 2015, p. 99). Sin embargo, quisiéramos complementar esta afirmación de Draper señalando que —a nuestro juicio— la especificidad de la situación comprendida por la noción de «dualidad de poderes» es que el poder constituyente ya no está limitado a su ser *potencia* —en el sentido que le otorga Negri al término— sino que viene a *actualizarse* a través del movimiento mediante el cual aspira a constituirse como alteridad radical frente a lo instituido. De esta forma, el poder constituyente ya no se conforma con la destitución del poder constituido, sino que

---

<sup>330</sup> Susana Draper ha resaltado acertadamente los sinuosos vínculos entre el abigarramiento y el poder dual: «El problema que parecería verse es que al negar la figura del Jano para afirmar lo que no era poder dual, el texto [se refiere a *El poder dual*] mismo estaba siendo configurado (narrado) como un Jano que no cerraba; lo que abre la problematización de lo abigarrado es el punto de partida de una fisura que abre la idea de que no habrá una traducibilidad total. Esto genera una posible lectura de lo potencial que aparecería en la diferenciación de poder dual y dualidad de poderes donde lo epistemológico ingresa como instancia central en la nueva manera de pensar una táctica política que no reitera la “isla” en la que emerge el proletariado. La ausencia de una mediación transparente hace que la mirada se transforme en una óptica de la desnudez de mediación: “la crisis como escuela” y como catástrofe que insta a insistir en una unidad desde la fisura abigarrada. El tema nos lleva al comienzo de *Poder dual*, la isla, el metodismo formulaico, ahora epistémico, casi que autobiográfico. Entonces, podríamos decir que *lo abigarrado es la forma que adquiere a nivel epistemológico el problema temporal de dualidad de poderes* —la finitud marcada por la historia misma de la opresión que configura capas sobre capas, restos que no anulan a lo anterior» [el énfasis es nuestro] (Draper, 2015, pp. 108-109).

aspira —en un anhelo absolutamente material— a constituirse como Estado-otro, es decir, a conquistar el poder en un sentido simbólico, pero también —y fundamentalmente— organizacional.<sup>331</sup>

En este sentido, conviene insistir en la ineluctabilidad del partido como instancia de organización del proletariado, hasta el punto de que puede decirse —anticipando el veredicto zavaletiano— que sólo es posible hablar de dualidad de poderes cuando el proletariado se encuentra organizado en un partido propio. Este factor expresa una ligazón directa con lo que Zavaleta destacaba como la gran diferencia entre la burguesía, el proletariado y el resto de las clases en relación con el significado de la «organización» para cada una de ellas:

Hablamos de una “clase organizada”; pero el concepto mismo de organización vale de una manera distinta cuando se habla de la burguesía o cuando se habla del proletariado. La burguesía, en último término, no se organiza sino cuando ha conquistado su propio Estado, y aun eso en su fase avanzada. El proletariado debe estar propiamente organizado, ser una clase para sí, en la etapa previa inmediata a la conquista del poder. En cuanto a las clases intermedias, sencillamente no pueden organizarse por sí mismas. Lo que se llama su organización no es una autonomía (Zavaleta, 1974, pp. 27-28)

Y concluía pocas líneas después:

[...] mientras la revolución socialista no puede existir sin el partido proletario, en la revolución burguesa el partido no cumple sino un papel complementario. Eso ocurre, por decirlo así, porque la revolución burguesa se adscribe dentro de los apetitos naturales de la masa, sus inclinaciones gruesas y generales, en tanto que la revolución socialista responde sólo a la apetencia consciente y selectiva del sector más avanzado de la masa (Ibid., p. 28)

*Partido proletario / Estado burgués*: este parece ser el escenario del desafío decisorio, otro nombre de un *empate catastrófico* entre dos modelos en liza. Sin partido proletario no hay poder dual: este es un primer axioma.<sup>332</sup> Con el partido proletario, por sí solo, no basta: este sería el segundo axioma.

---

<sup>331</sup> Volvemos a coincidir con Portantiero, ahora en relación con su firme defensa de la dimensión organizacional de la hegemonía: «La hegemonía implica necesariamente una dimensión organizacional: no hay producción de hegemonía sin desarrollo de instituciones o aparatos, sin una práctica estructurada materialmente, de la lucha ideológica, cultural y política. En el marxismo de Gramsci (y cabe citarlo porque la categoría comienza a asumir status científico con su obra), *la teoría de la hegemonía es parte fundante de una teoría de la organización*. En ese sentido el concepto de hegemonía, como categoría específica que cimienta la posibilidad del análisis político, incluye a la problemática de la constitución de las clases en voluntades políticas colectivas, a través de planos articulados de acción institucional. [...] Acción hegemónica sería aquella constelación de prácticas políticas y culturales desplegada por una clase fundamental, a través de la cual logra articular bajo su dirección a otros grupos sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándolos parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales. Esto implica un proceso de constitución política de las clases que no puede ser visto fuera de un análisis de las relaciones de fuerza, de la historia de prácticas sociales expresadas en un nivel organizacional» (Portantiero, 1981, pp. 151-152)

<sup>332</sup> «Cuando no hay un poder unificado, en el que la hegemonía está en manos del partido de la clase obrera, este tipo de vuelcos es impracticable. El papel del partido resulta tan incuestionable que se podría llegar a decir que, así como el sindicalismo es la clase en sí y sin partido no hay clase para sí, así también, sin hegemonía del partido obrero, no puede haber dictadura proletaria. Sólo el partido habilita a la clase para los avances y retrocesos, para la marcha quebrada y zigzagueante hacia la constitución del poder obrero. Sólo el partido hegemónico puede utilizar varias tácticas a un tiempo o sustituir una de ellas por otra. Es pues un deber irrenunciable de un partido obrero el luchar por su propia hegemonía» (Zavaleta, 1974, p. 268).

Para la exégesis de este problema conviene recuperar algunas herramientas que hemos diseccionado en otros momentos. Hemos remarcado la importancia de la «correspondencia diferida» como clave hermenéutica del pensamiento zavaletiano y, dentro de esta, el rol de la lucha de clases como *arkhé* que determina las relaciones entre base y superestructura. Además, hemos reivindicado el papel de la *crisis general* como instancia epistémica de primer orden a la hora de conocer una sociedad en el desvelamiento de sus formas desnudas de dominación y explotación. En las crisis, el Centauro es apenas un caballo. A partir de estas nociones, podemos argüir que esa *correspondencia diferida* que da sentido a la lucha real entre las clases demanda, además, la emergencia de una *crisis general* para que aquella clase organizada —el proletariado— pueda hallar *disponibilidad* en las otras clases —fundamentalmente el campesinado— para irradiar su contenido ideológico hacia ellas. En el caso de los países periféricos, la irradiación ha tenido históricamente un nombre muy específico: alianza obrero-campesina:

Son la lucha de clases y la presión del mundo objetivo las que determinan la velocidad con que una revolución burguesa está en condiciones de transformarse desde dentro en una revolución socialista. No basta con que la inteligencia comprenda que las tareas burguesas no tienen soluciones burguesas en un país periférico. Es necesario asimismo que los sectores atrasados comprendan que sólo por medio del proletariado y su dirección pueden lograr sus objetivos. Pero dentro de la normalidad, por modesta que ella sea, las clases atrasadas sólo reproducen de continuo ideología burguesa. Sólo la caducidad palmaria del sistema permite que esos sectores vean en el proletariado a su dirección y por eso es tan típico del pensamiento voluntarista la omisión del concepto leninista de la “crisis nacional general”, que describió como un requisito central para la existencia de la revolución (Ibid., p. 46)

*El poder dual* es un texto habitado por dos líneas de fuerza que —como astucia de la dialéctica, como la herida de Télefo— tienden a aparecer, ora como solución, ora como problema. Como bien lo ha hecho notar Susana Draper, por un lado, el texto zavaletiano se presenta como el rechazo de la reducción de la política a la táctica, rechazo que adquiere la forma de un «distanciamiento crítico permanente entre la necesidad de pensar poder dual en su diferencia respecto a la pura actividad voluntarista del foquismo», pero, al mismo tiempo —defiende Draper— «la crítica que se realiza al foquismo se puede realizar al modo en que el texto mismo está focalizado al postular como asunción la transformación misma del Estado como un estado del proletariado» (Draper, 2015, p. 102). Y concluye Draper: «el problema con que se resume la crítica al foquismo comienza a minar paradójicamente otros problemas en lo que concierne al fracaso, no ya del “foco” sino del proletariado, cosa que es particularmente importante si vemos que el fracaso del foco se encuentra en vinculación directa con la imposibilidad de entenderse con el campesinado» (id.). Aventurando una hipótesis, diremos que este límite trazado por la circularidad de la crítica es la hendidura que impulsará a Zavaleta a realizar su propia transición desde el paradigma de la alianza obrero-campesina (paradigma leninista) al paradigma de lo nacional-popular (paradigma gramsciano). El siguiente fragmento de *El poder dual* se presenta —

a nuestro entender— como la piedra en la que apoyarse para pensar esa transición de un paradigma a otro:

¿Cuál es, en efecto, el mayor de los problemas para el proletariado de un país atrasado? Es un problema cuantitativo. Es la clase dirigente, pero no es la clase mayoritaria. Está aislado por un mar de clases precapitalistas cuyos intereses no son necesariamente socialistas o por clases que, aun no teniendo porvenir al margen del socialismo, no tienen las posibilidades de conciencia como para comprender ese hecho. En estas condiciones, la toma del poder por el proletariado, por un mero acto de audacia histórica, acaba por tener un contenido blanquista indiscutible. Es una especie de foquismo en el que el foco está constituido por la clase entera. La única manera de que el proletariado se convierta en rigor en el caudillo de la mayoría efectiva es mediante el “entrelazamiento” entre la movilización democrático-burguesa, que es más fácilmente masiva por cuanto se produce en torno a consignas gruesas, fácilmente explicables, extensibles y exitosas, y la movilización socialista, que está al alcance sólo de los sectores más avanzados del pueblo. La aptitud de dirigir los intereses de la universalidad de los sectores explotados por parte del proletariado es la ventaja de la revolución en un país atrasado (Zavaleta, 1974, p. 45).

Insistimos, aun a riesgo de ser repetitivos: al proletariado de los países abigarrados —habría que ver hasta qué punto esta máxima no es aplicable también a los países capitalistas avanzados carcomidos por la desregulación neoliberal— no le basta con ser proletario: si quiere ser revolucionario, ha de ser popular.

Para cerrar esta exposición en torno a los problemas que se le presentan al proletariado de un país «atrasado» y, en concreto, para avanzar algunas líneas acerca de las ventajas que se le presentan a este proletariado a la hora de desbordarse a sí mismo y fusionarse con el resto de capas sociales subalternas, esto es, el entrelazamiento de las luchas de clases *stricto sensu* con las luchas populares, analizaremos algunos de los argumentos zavaletianos contenidos en *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia*.

En nuestro estudio sobre la obra de Mariátegui —en concreto en 9.2. *De la tierra a la mina. Continuidades y discontinuidades: del campesino al proletario*— hicimos extensa mención a la obra de Heraclio Bonilla *El minero de los Andes*, extrayendo de ella la noción de «estructural transicionalidad» del proletario minero —recordemos la caracterización de Bonilla: «la peculiar situación de este proletario quien, pese a conservar tercamente sus lazos con el mundo campesino, no es más un campesino, pero no es tampoco un "proletario" à *part entière*» (1974, p. 16). En aquel momento, señalamos las potenciales ventajas de esta transicionalidad en términos de una comunicabilidad sustentada en un *habitus* compartido por este proletariado emergente y los sectores campesinos.

Si en el estudio de Mariátegui nos servimos de las aportaciones de la investigación de Bonilla, publicada en 1974 —más de cuatro décadas después de la muerte del pensador moqueguano— fue porque venía a corroborar las intuiciones del Amauta en relación con la necesidad de construir un

espacio de traducibilidad entre las luchas proletarias y campesinas. En este momento de la investigación, hacer comparecer nuevamente a Bonilla tiene más sentido, pues es el propio Zavaleta el que parte de algunos postulados de *El minero de los Andes* para someterlos a crítica en *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia*: «la tesis del atraso estructural del proletariado minero andino está descrita del modo más enfático por el historiador peruano Heraclio Bonilla» (1983/2009f, p. 263).

Confesemos, *ab initio*, que —a nuestro juicio— la interpretación que Zavaleta realiza de los análisis de Bonilla es llamativamente instrumental y tiende a distorsionar el espíritu de los argumentos del historiador peruano. De hecho, en *El minero de los Andes* la idea de *transicionalidad estructural* nunca aparece identificada como un lastre político para el proletariado, sino que, por el contrario, dicha transicionalidad representa, en muchos momentos de la obra, una oportunidad histórica para los sectores subalternos.<sup>333</sup> Dicho esto, leamos la crítica de Zavaleta a cierto «economicismo» de Bonilla:

El concepto que, sin embargo, nos interesa debatir con mayor detención con el objeto de que sirva para el análisis actual del proletariado boliviano es el que relaciona el supuesto atraso político del minero de los Andes con su asociación a las “fases más primitivas del desarrollo económico”. De aquí se desprende ya una tesis general: el carácter más avanzado de un proletariado está vinculado con su colocación productiva: mientras más alta sea la composición orgánica del capital, más combativa, consciente y socialista será esa clase obrera, etc. No es por cierto una guisa de razonamiento que pueda atribuirse tan sólo a Bonilla. Marx mismo, a propósito de Inglaterra, pensó cosas semejantes, y es toda la tradición de cierto economicismo que existe en torno al análisis de las clases sociales que contiene al mismo tiempo una visión que sitúa el desiderátum de la historia en los países centrales (1983/2009f, p. 264).

Y un par de páginas después, añade:

En el caso de Bonilla, no es que nosotros opongamos el criterio de una no dependencia general entre el grado de desarrollo de la clase y las condiciones de su comportamiento productivo, sino que nos parece que habría sido más prudente extraer una conclusión más focalizada de los hechos que detectaba en su investigación, o sea hablar de Cerro de Pasco cuando se habla de Cerro de Pasco, y decir algo más o menos parecido a lo siguiente: en la contradicción de influencias precapitalistas y condiciones capitalistas, por alguna razón, hasta entonces, se impusieron las primeras (Ibid., p. 266)

---

<sup>333</sup> En este sentido, vale recordar lo afirmado por Bonilla como una de las ventajas de esta transicionalidad del proletariado minero: «El análisis de las movilizaciones campesinas ocurridas en la década del 60 en esta misma área, así como en la sierra sur del Perú, ha revelado el rol desplegado por los centros mineros en la toma de conciencia de los campesinos como fuerza social. Las "invasiones" de haciendas, por ejemplo, fueron conducidas por campesinos quienes antes de regresar a sus comunidades pasaron algún tiempo en los centros mineros. Hasta antes de las dos últimas décadas, los centros mineros y sus sindicatos fueron prácticamente los únicos canales de socialización política del campesinado del centro. Fue aquí donde el campesino y el minero tomaron conciencia de su fuerza. La transicionalidad permanente del obrero mismo, en efecto, lo convirtió en una extraordinaria fuerza de movilización de los grupos de su propia clase como de los campesinos» (Bonilla, 1974, p. 48).

Realizadas estas breves acotaciones a la lectura efectuada por Zavaleta en relación con el trabajo de Bonilla, pasemos a lo que realmente constituyó el centro de las preocupaciones del pensador de Oruro, a saber, el hecho de que a pesar del «atraso», a pesar del carácter «minoritario», el proletariado boliviano ocupa la centralidad «con relación a todas las formas constitutivas del movimiento democrático y aun a su propia interacción contradictoria con el bloque dominante» (Ibid., p. 267). Y la importancia de la porción obrera es para Zavaleta de tal intensidad que llega a afirmar que «en pocos lugares en el mundo es tan acabada la *centralidad* obrera como en la implantación de lo nacional-popular en Bolivia» (id.). En definitiva, el rol fundamental de la centralidad obrera en la constitución y dirección del movimiento nacional-popular. En este sentido, podríamos preguntarnos: ¿en qué medida podría decirse que un proletariado fundamentalmente minero (no industrial-urbano) ocupa la *centralidad* en los movimientos populares si no se afirma, al mismo tiempo, las ventajas materiales y simbólicas de la continuidad de su enlazamiento con el mundo rural campesino?, y entonces, ¿no es precisamente la *transicionalidad* estudiada por Bonilla la que le permite al proletariado irradiar su ideología de una manera tal que esta no es recibida por los sectores campesinos como un discurso extranjero e ininteligible? Nosotros creemos encontrar este mismo argumento perfectamente explicitado en *La formación de las clases nacionales*, escrito por Zavaleta en 1967:

Ex campesinos o hijos de campesinos, sus datos culturales [los del proletariado] son típicamente los propios de la nación. Con el salario reciben al mismo tiempo el signo de su dignidad y de su explotación; el trabajo colectivo y organizado les proporciona la identidad de clase, y cuando afrontan todos los días, las horas enteras de su vida, las señales de una tarea con boca de riesgo, el ritmo esforzado de una vida que concluye pronto, están ya en condiciones de convertirse en una clase despierta y peligrosa, capaz de analizar sus necesidades, de exigir y de asediar. Al hacerlo, expresan de modo automático los intereses de la nación porque asedian, exigen y analizan *contra* el capitalismo oligárquico, conectado con el imperialismo, que ocupa el país. Sus intereses de clase manifiestan peligrosamente, de un modo concentrado, los intereses de la nación y, por eso, el proletario minero, que resulta de una selección humana del sector más tradicionalmente nacional, que es el campesinado, que se enfrenta directamente a la clase más típicamente antinacional y desnacionalizadora, es la clase dirigente de la revolución. Los dirigentes como tales suelen provenir, en cuanto individuos, de las capas medias, que son las que disponen de los instrumentos culturales, pero como clase no son las capas medias ni el campesinado los que toman la iniciativa en las luchas históricas, sino el proletariado. La propia voracidad de la oligarquía minera conservó en estado de pureza al proletariado minero. En otros países, en efecto, la elevación sistemática del estándar de vida se tradujo en una suerte de desclasamiento del proletariado, por una aproximación formal cada vez más flagrante a los modos de vida de las capas medias, pero eso no ocurrió en Bolivia (1967/2009g, p. 43).

Con todo, habría que precisar que el carácter transicional de la fuerza de trabajo que soportó el peso de la producción minera andina en los primeros decenios del siglo XX, señala un momento histórico concreto. En efecto, a esta transicionalidad le siguió la consolidación y asentamiento de un espacio de

obreros-mineros, nucleados primordialmente en torno a los sindicatos y crecientemente desapegados respecto a sus comunidades de origen.<sup>334</sup>

Existe, no obstante, gran diferencia entre convertirse en obrero en el aislamiento de un campamento minero y hacerlo en las fábricas de Henry Ford en Detroit. Si nos viéramos forzados a responder a qué se parecía mayormente la conciencia del obrero minero andino, si al «gorila amaestrado» de Taylor<sup>335</sup> —al que Gramsci dedica algunas de sus páginas más célebres en sus notas sobre *Americanismo y fordismo*— reproductor de aquella *moral norteamericana* que —como afirmara Lenin— «se ha convertido, en la época del capital financiero, en la moral de literalmente, toda gran ciudad de cualquier país» (Lenin, 1916/1974-78, XXIII, p. 356); o bien, al campesino que trabajaba en las haciendas y en las tierras de comunidad, nos veríamos forzados a reconocer que, sin duda, existe mayor afinidad con este último. Y esto, lejos de ser una desventaja política, fue precisamente lo que permitió —al menos durante algunas décadas— que el proletariado minero asumiera el papel dirigente en las grandes revueltas populares bolivianas. Puede decirse —recurriendo nuevamente a Lenin— que este proletariado boliviano fue tan relevante para el imaginario socialista americano, porque supo resolver, a su manera, aquella gran paradoja de los movimientos revolucionarios de transición: «*no hay hombres y hay infinidad de hombres*» (Lenin, 1901-02/1974-78, V, p. 474).<sup>336</sup>

Pero ocurre que a veces vencer es ya casi morir. Y eso es lo que sucede cuando la clase impulsora y dirigente de una revolución no consigue institucionalizar su victoria, atrincherar su hegemonía, edificar su propio Estado.<sup>337</sup> Y es esto lo que le ocurrió al proletariado boliviano en la revolución del 52'. El

---

<sup>334</sup> Esto es lo que sostiene Zavaleta cuando afirma: «El aislamiento, por cierto, no es una ventaja, y aún más, en términos de flujo hegemónico se puede decir que *a la larga* es un *handicap* para los mineros, incluso en términos militares. Con todo, aquí convendría considerar el factor de “insistencia” estructural. Si se tiene en mente que el ingreso de los mineros a la política se sitúa por lo general (pero esto es una convención) en el comienzo de los cuarenta, y más propiamente en la masacre de Catavi (1941), debemos suponer que han discurrido tres generaciones desde aquel corte simbólico. Ahora bien, el número de obreros, aun en el caso de que se considere su contorno, escasamente se ha incrementado desde entonces, y es posible que haya disminuido. Significa eso que se trata de proletarios hijos de proletarios, es decir, obreros de *extracción* obrera, obreros hereditarios. Una situación por cierto en nada comparable a los valores de los grandes *proletariados de primera generación* de México o Brasil *inter alia*. Si a la locación espacial y cultural, *factor de insistencia*, se suma este hecho de la extracción o estirpe, resulta que estaban ellos en condiciones de formar comunidades que tuvieran “sus propios códigos, mitos, héroes y patrones sociales”» (Zavaleta, 1983/2009f, pp. 269-270).

<sup>335</sup> «*It would be possible to train an intelligent gorilla so as to become a more efficient pig-iron handler than any man can be*» (Taylor, 1919 [1911], p. 40).

<sup>336</sup> «La sociedad proporciona un número extremadamente *grande* de personas aptas para la “causa”, pero nosotros no sabemos utilizarlas a todas. En este sentido, el estado crítico, el estado de transición de nuestro movimiento puede formularse del modo siguiente: *no hay hombres y hay infinidad de hombres*. Hay infinidad de hombres, porque tanto la clase obrera como sectores cada vez más variados de la sociedad proporcionan cada año más y más descontentos, que desean protestar, que están dispuestos a cooperar en lo que puedan en la lucha contra el absolutismo, cuyo carácter insoportable no lo ve aún todo el mundo, pero lo sienten masas cada vez más extensas, y cada vez más agudamente. Pero, al mismo tiempo, no hay hombres, porque no hay dirigentes, no hay jefes políticos, no hay talentos capaces de organizar un trabajo a la vez amplio y unificado, coordinado, que permita utilizar todas las fuerzas, hasta las más insignificantes» (Lenin, 1901-02/1974-78, V, pp. 474-475).

<sup>337</sup> Esta misma idea fue clarivamente captada por la *Tesis política de la Central Obrera Boliviana (COB)*, del 6 de mayo de 1970: «La experiencia de 1952-1964 nos enseña que una revolución, para ser victoriosa, no debe detenerse sino continuar hasta el fin, y que el problema decisivo es la cuestión de saber qué clase controla el poder. No basta la acción insurgente de las masas sino definir quién asume la dirección de esa insurgencia. No basta la participación heroica de la clase obrera en los

problema no es menor, pues como expresa Zavaleta en un pasaje memorable de *Las masas en noviembre*, «aprender a mandar es quizá el problema más profundo que debe encarar en cualquier época toda clase que quiere ser libre» (1983/2009i, p. 209). *Vencer y morir*: esta es quizás la gran paradoja que encierra la superioridad estratégica del proletariado boliviano, paradoja que fue captada en todas sus aristas por René Zavaleta:

Sostenemos nosotros que los mineros bolivianos tuvieron una precoz conciencia de la superioridad estratégica de su colocación (la “experiencia de masa”) y que su ascenso coincidió con la decadencia del eje político-empresarial que se juntaba bajo el término de Estado oligárquico o, preferiblemente, de “rosca”. Puesto que había un ascenso de masa en torno suyo, dentro de ello la organización proletaria, que era casi su instinto, pudo obtener una intensidad y una eficacia que eran poco menos que incomparables. Se produce aquí un resultado paradójico. La sucesión de sus inmensos éxitos, desde la guerra civil de 1949 hasta su papel dirigente en lo político en la insurrección de 1952, la erección de la leyenda obrera, de su dignidad política, todo aquello no podía conducir sino a que el proletariado minero boliviano adquiriera una psicología triunfalista, ultimata y obrerista. Es, por cierto, una herencia que ha cobrado un elevado costo a esta clase. Se puede sostener que no hay un sentimiento más fallido que el de invencibilidad o de superioridad militar que tienen los mineros bolivianos sobre el ejército regular, sin duda como resaca falaz de la insurrección de 1952. Este sentimiento o programa (porque el programa en último término es eso, la relación entre la ideología o percepción y la acumulación consciente de la ideología) no puede vencer en estas condiciones, a pesar de ser tan apasionante en su carácter (1983/2009f, pp. 275-276).

Las paradojas del proletariado, tanto las que se desprenden del análisis zavaletiano de la dualidad de poderes en *El poder dual*, como las que descubren los lazos materiales y simbólicos que soportan su *centralidad* como clase en *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia*, señalan las oportunidades del proletariado en un país atrasado, al tiempo que diagnostican los límites de su agencia a la hora de consolidar su ventaja sedimentando lo contingente y transformándolo en *materia estatal*. Ese es el paradójico *vencer-muriendo* — o *morir-venciendo*— del proletariado boliviano.

### 12.3. Acumulación en el seno de la clase e irradiación. Cuestiones de hegemonía

La lengua castellana guarda, allí donde esconde lo que olvida, un sentido de la palabra *derrota* que es esencial para entender el pasado como escuela revolucionaria. Todavía en el *Quijote* puede encontrarse, en múltiples pasajes, este sentido casi perdido: «[...] ensilló Sancho a Rocinante y aderezó

---

acontecimientos del país, sino la forma que asume esa participación y si ella actúa en pos de sus propios objetivos. Es preciso, en fin, que conquiste el rol hegemónico en el curso de la lucha, atrayendo hacia su lado a las masas campesinas y a los amplios sectores urbanos [...] El problema que se le plantea al proletariado boliviano es el de constituirse en una poderosa fuerza social y política independiente y actuar dentro de la apertura nacionalista y democrática para conquistar el poder. En este sentido, los trabajadores rechazamos toda posibilidad de volver a la experiencia negativa del llamado “cogobierno”, que cerró el camino de la clase obrera a la conquista de todo el poder y que, al haberse convertido en un instrumento de control y freno de la pequeña burguesía sobre los trabajadores, terminó en el mayor de los desprestigios por la traición que significó al rol histórico del movimiento obrero» (citado por Zavaleta en 1978/2009e, pp. 192-193)

al rucio, proveyó sus alforjas, a las cuales acompañaron las del primo, asimismo bien proveídas, y, encomendándose a Dios y despidiéndose de todos, se pusieron en camino, tomando la *derrota* de la famosa cueva de Montesinos [...]» (Capítulo XXII, Segunda Parte). Recuperando esta acepción, *derrota* ya no es solamente sinónimo de fracaso, también mienta *camino* o sendero.

La noción zavaletiana de «acumulación en el seno de la clase» retoma este otro sentido, haciendo de la *derrota* no ya el recuerdo luctuoso de la caída, sino el acopio histórico convertido en pedagogía viva que los precursores legan a sus sucesores. En este sentido, es lícito afirmar que la noción de *acumulación* señala, inequívocamente, la toma de partido de Zavaleta por un marxismo antieconomicista<sup>338</sup> que entiende que la clase no puede ser definida «sólo por el lugar que tiene en el proceso de la producción» sino que ha de considerar que «su vida y su carácter están también definidos por el modo en que ha ocurrido su historia como clase». En definitiva, «cada clase es inevitablemente heredera de su propio pasado» (Zavaleta, 1974, p. 217).

Existe, además, otro aspecto complementario al de la *acumulación* en el seno de la clase para comprender cabalmente el horizonte desde el cual se despliegan las consideraciones zavaletianas en torno a la clase, a saber, la noción de *irradiación*. Este concepto, relevante en la obra de Gramsci — quien a su vez lo recupera del lingüista italiano Matteo Bartoli<sup>339</sup>—, llega al lenguaje compartido por los teóricos vinculados al nacionalismo revolucionario por la vía de Carlos Montenegro, de quien lo toma directamente Zavaleta. En uno de los pasajes en los que aparece la noción de *irradiación* en *Nacionalismo y coloniaje*, puede leerse: «aquel periodismo hecho a pluma constituye, por lo tanto, el primer foco desde el cual se irradió la influencia del pensamiento escrito sobre el proceso histórico de Bolivia» (Montenegro, 2016, p. 51). Sea cual sea el origen del concepto y fuere cual fuere la fuente de la cual lo tomó Zavaleta, lo cierto es que la noción de «irradiación» constituye una pieza fundamental en el engranaje teórico del autor de *Lo nacional-popular en Bolivia*.

Adelantando la hipótesis que se pretende desplegar en este punto, diremos que gracias a la *acumulación*, la clase aprende de las derrotas del pasado —aun en el modo frágil en el que toda memoria es fuente de conocimiento, aun en la incertidumbre última que toda narración encierra— y traza su estrategia para no repetir los errores que la condujeron al fatal desenlace; pero también que, gracias a la *irradiación*, la clase —y de forma más aguda en las sociedades donde el capital sólo ha

---

<sup>338</sup> En este mismo sentido se expresa Roger Bartra cuando afirma: «Con René Zavaleta aprendimos algo que él apreciaba mucho: aprendimos a reconocer la *acumulación* de recuerdos en la memoria de las clases sociales. Aprendimos que la memoria del proletariado no es el par de coordenadas marxistas-leninistas de los manuales de la Academia de la Lucha de Clases, sino un vivo proceso que rebasa con mucho las fronteras clasistas, que no cabe en las recetas economicistas, que exige formas de pensar que Marx no pensó, pero que tal vez soñó...» (Bartra, 2006, p. 148).

<sup>339</sup> Debo este conocimiento a una comunicación personal de Anxo Garrido, figura joven y aun así descollante en los estudios gramscianos de nuestro tiempo.

conquistado la subsunción formal— aprende que sólo puede vencer si desborda su *Weltanschauung* hacia los otros sectores subalternos, es decir, si asume que —tal vez de forma paradójica— sólo puede vencer como *clase*, si vence como *pueblo*.

Situemos históricamente el análisis, ya que, si bien tanto la noción de *acumulación* como la de *irradiación* constituyen abstracciones susceptibles de ser aplicadas a realidades completamente ajenas a la boliviana, lo cierto es que su origen tiene lugar en el interior de los temas debatidos por la clase obrera del país andino.<sup>340</sup> Las discusiones alrededor de la acumulación en el seno de la clase tienen lugar en el mismo momento en el que —según diagnostica Zavaleta— se constata la «disolución de la efectualidad ideológica» o «hueco hegemónico» del Estado del 52'. Este período se abre de forma explícita con el golpe de Barrientos en el 64', que estuvo marcado por la «incidencia creciente del aparato represivo» (1983/2009i, p. 259). Pero también puede detectarse la latente prehistoria del fin de esta efectualidad ideológica, que se corresponde con ese «tiempo de las cosas pequeñas» en el que, según la acertada formulación de Almaraz (1969, p. 11), vivía el gobierno postrero del MNR. En este sentido —señala Almaraz— bien podría decirse que «en Laicacota se disparó sobre el cadáver de una revolución» (Ibid., p. 12).<sup>341</sup> O como argumentara el propio Zavaleta: «los hombres del reconstruido bloque dominante habían derrochado aquel excepcional margen de legitimidad que había dado al Estado que generó la revolución democrática en 1952»; y concluía, «desde Bolívar mismo, no hubo jamás un contorno de legitimidad tal en la historia del país» (Zavaleta, 1983/2009i, p. 259).

En resumidas cuentas, la acumulación en el seno de la clase comienza a ser una preocupación cuando la *episteme* del nacionalismo revolucionario<sup>342</sup> y el Estado erigido a partir de esta han perdido su eficacia como contenedor de la potencia constituyente de las masas. El *ejército-partido* —del que hablara Almaraz— había retenido del Estado del 52' sólo la dimensión ferina de su hegemonía y había perdido el sentido auditivo con el que se puede oír el rumor de los subalternos. Si retornamos a los argumentos desplegados en *Las masas en noviembre*, podemos percibir que para Zavaleta existe una

---

<sup>340</sup> Es interesante recordar que Zavaleta cierra *El proletariado minero en Bolivia* con una enumeración de los temas discutidos por la clase obrera boliviana y que, sin duda, constituyen los núcleos de la propia indagación teórica del pensador de Oruro: «He aquí, por último, una lista de los temas que han sido discutidos por el movimiento obrero boliviano y que se pueden exponer en este trabajo: 1. Teoría de la crisis nacional general; 2. La acumulación en el seno de la clase; 3. Problemas de la mutación en el seno de la revolución ininterrumpida; 4. Sobre la cuestión nacional en un país atrasado; 5. Estructuras del cambio del poder político en la fase no proletaria; 6. Relación clase-partido-Estado; 7. La irradiación de clase. Problemas que emergen de la expansión de la clase obrera; 8. Discusión sobre el sujeto del poder político en las revoluciones democráticas avanzadas; 9. El carácter de la revolución en Bolivia; 10. Sobre las alianzas. Diferenciación campesina, la lucha democrática por la influencia en los sectores intermedios; 11. Condiciones tácticas de la explotación de las divisiones interburguesas; 12. Carácter del partido en países atrasados con procesos democrático-burgueses esporádicos; 13. La teoría de la semicolonía aplicada a la experiencia nacional; 14. Problemas del reconocimiento interno de la clase y las regresiones en el movimiento obrero; 15. La cuestión de los métodos» (Zavaleta, 1978/2009e, pp. 205-206)

<sup>341</sup> El cerro de Laicacota es el escenario de la batalla crucial que consume el golpe militar del 64'.

<sup>342</sup> Luis H. Antezana se sirve de la formulación foucaultiana para pensar el nacionalismo revolucionario en los términos de una *episteme*. Véase Luis H. Antezana (1983, p. 62).

relación directamente proporcional entre la pérdida de esa válvula democrática como espacio de expresión del *corpus* social y la acumulación de la clase, ahora entendida no sólo como una sedimentación significativa del pasado, sino como pulsión acumulativa que, por causa de la represión militar, es incapaz de emerger por los conductos expresivos naturales de una sociedad capitalista, esto es, por la vía democrática<sup>343</sup>:

[...] los militares, puestos en el monopolio del poder desde 1964, y aun antes de ello, adoptaron una visión corporativa de las cosas, o sea que se dieron al hábito de pensar más en el destino de los militares en la nación que en la influencia de la suerte de la nación sobre el ejército. Esto producía un resultado contradictorio. Mientras el Estado, por medio de su brazo de fuerza violenta aplastaba a la sociedad y la acallaba, parecía que todo iba bien. En realidad, la sociedad acallada fermentaba su desquite, acumulaba reclamos que nadie podía ver porque se había suprimido la lógica de la visibilidad social. Cuando, por cualquier razón, en este caso por la erosión política de Bánzer, la sociedad civil podía expresarse, lo hacía de un modo cataclísmico. En esa instancia, el Estado carecía, como es obvio, de las mediaciones correspondientes. No había razón alguna para que el rebasamiento abrumador del marco político-estatal por parte de la sociedad civil, que sin reposo mostraba el ademán de su autodeterminación, no produjera en su contrario el renacimiento exasperado de las *costumbres militares* (Zavaleta, 1983/2009i, pp. 259-260).

En efecto, la acumulación en el seno de la clase se vincula con lo que Zavaleta analiza a través de la idea de *envejecimiento* de la hegemonía del MNR y el «deslizamiento de la validez del Estado del 52 en cuanto a su ámbito territorial y su acervo humano» (Ibid., p. 228). El nacionalismo revolucionario, que en torno al 52' había sabido aglutinar a los sectores obreros y campesinos junto al artesanado y la pequeña burguesía urbana, se había convertido en la ideología de la emergente clase burguesa boliviana y había dejado atrás a los sectores que la auparon a ideología de Estado en el 52'. La clase obrera boliviana había desertado mucho antes del golpe de Estado de Barrientos en el 64' e intentaba diseñar sus propios canales políticos, más allá de los cauces históricamente exacerbados del sindicalismo y el espontaneísmo de la multitud.

En este marco, dos hitos destacan por haber descubierto la experiencia acumulada por las clases subalternas desde el 52' en adelante: la experiencia de la Asamblea Popular de 1971 y la irrupción de

---

<sup>343</sup> Quizás el carácter débilmente democrático del régimen republicano que se abre con la Independencia explique también la conocida sentencia de Montenegro de que el motín podía ser pensado como el «denominador común del suceder político de Bolivia» (2016, p. 94). En este sentido, el motín —en su *contenido histórico-filosófico* estudiado por Montenegro (cfr. 2016, pp. 94-97)— expresa de manera más fiel el sentir del *demos* boliviano que el efluvio cuantitativo de unos procesos electorales históricamente amañados por los sectores de la oligarquía. Este mismo cuestionamiento de la representatividad de la democracia en Bolivia puede encontrarse en *Las masas en noviembre*, donde Zavaleta se pregunta: «¿Acaso no es verdad, como lo demuestran tantas de nuestras vivencias, que un golpe de Estado puede ser tanto o más legítimo que un poder que se achaca a sí mismo el ser “representativo”? [...] que el *golpe de Estado* retiene una suerte de incertidumbre propia de los acontecimientos incommutables, cuando no es el cariz de un hábito social. Ahora bien, sin la consideración de los hábitos y de los mitos es poco lo que se puede avanzar en el análisis político. Si la democracia representativa es, después de todo, eso, la compatibilización entre la cantidad de la sociedad y su *selección* cualitativa, *ergo*, aquí el azar, la confrontación carismática, la enunciación patrimonial del poder y su discusión regional son tanto más posibles que su escrutinio numérico. No se puede llevar cuentas allá donde los hombres no se consideran iguales unos de otros, o sea, donde no prima el prejuicio capitalista de la igualdad sino el dogma precapitalista de la desigualdad» (Zavaleta, 1983/2009i, pp. 211-212).

las masas en noviembre del 79' en repulsa contra el golpe cívico-militar perpetrado por las fuerzas lideradas por el coronel Natusch Busch contra el gobierno constitucional de Walter Guevara Arze, pero fundamentalmente en defensa de la democracia que tanto había costado recuperar tras la dictadura de Banzer (1971-1978). En este punto, nuestro cometido no es tanto el de realizar un reporte histórico de ambas experiencias, sino el de mostrar cómo se relacionan ambos hitos con la formulación zavaletiana de la noción de acumulación en el seno de clase.

Comencemos analizando algunas afirmaciones de Zavaleta sobre la experiencia de la Asamblea Popular del año 71'. Leamos una breve descripción de esta experiencia popular que podemos encontrar en *El poder dual en América Latina*:

Preparada en el Comando Político, la Asamblea Popular existió entonces, en efecto, con carácter de soviet y superó con creces la experiencia del 52. La defensa exitosa de la supremacía obrera dentro de la alianza de clases que expresaba la Asamblea, su contenido ideológicamente proletario desde el principio, la imposición de los sectores más avanzados que se dio en su seno, demuestran que se trataba de una experiencia más profunda que la del 52, aunque fundada en ella. Las masas se organizaron fácilmente en torno a la Asamblea porque tenían a la mano la memoria de haberse organizado en 1952 en torno al poder de la COB. Lo que diferenciaba enormemente a una situación de la otra era la presencia intocada del ejército, o sea que, mientras el aparato represivo del Estado estaba en manos de los obreros entonces (en el 52), ahora no ocurría tal cosa, ni de lejos. Como contrapeso, el órgano estatal obrero era mucho más avanzado que el del 52, era ideológicamente proletario y de alguna manera la clase tenía sus partidos (Zavaleta, 1974, pp. 104-105).

Y agregaba:

La Asamblea disponía de una indudable autoridad sobre las masas, por lo menos ante sus sectores estratégicamente más importantes. Incluso los sectores atrasados pugnaban por estar presentes en ella y no la rechazaban. Sin embargo, no pudo llevar a la práctica general del Estado esa autoridad indiscutida porque carecía del aparato de coerción necesario para hacerlo. Cuando trató de imponer su programa, que era sin embargo gradualista, se tropezó con el poder del ejército, que actuó en su mayoría como lo que era, como el brazo armado del Estado burgués frente a un Estado proletario que carecía de brazo armado (Ibid., p. 105).

Las masas, a la altura del 71', disponían de un bagaje histórico, «la memoria de haberse organizado en 1952 en torno al poder de la COB [Central Obrera Boliviana]», que facilitaba la tarea de reorganización al no tener que inventar *ex novo* cada uno de los rudimentos necesarios para aglutinar a las masas en torno a una dirección consciente. Este escenario, notablemente más complejo que el del 52', demostraría que la clase obrera había aprendido las lecciones de su propia historia, es decir, había captado que tenía que construir sus propios órganos si quería disputar el poder al Estado burgués. La Asamblea Popular del 71' constituye uno de los episodios más sobresalientes de su historia como clase, o como sostiene el propio Zavaleta, la Asamblea Popular «salió del fondo de la historia del movimiento obrero boliviano» (Ibid., p. 11). Sin embargo, el Estado del 52', devenido Estado de la burguesía, había desarrollado y perfeccionado su aparato de coerción, el ejército, mientras que el otro lado —el «Estado

proletario» del que habla Zavaleta— no presentó una formación armada propia capaz de enfrentar a dicho ejército. Esta novedad histórica en el bando enemigo —la existencia de un ejército organizado— da clara muestra de las tensiones que atraviesan a los movimientos revolucionarios, que se ven continuamente forzados a combinar las acumulaciones pasadas con las circunstancias imprevistas del presente.

El énfasis en la historia vivida, la apuesta por una narración compartida sobre el propio pasado, esto es lo que distancia radicalmente a Zavaleta de las teorías economicistas que vinculan el grado de desarrollo de la clase, esto es, el grado de conciencia de su lugar en la estructura socioeconómica, con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y el nivel de subsunción real del trabajo al capital. En Zavaleta, la clase *progres*a cuando es capaz de *acumular* de manera significativa sus propias experiencias de organización pasadas, o como diría en otro lugar recordando a Marx, progresa cuando se da cuenta de que «no convertir en política lo que ha existido ya en la violencia de la praxis es como no desearse a uno mismo, querer disolverse» (1983/2009i, p. 222). Este es, en síntesis, el nuevo horizonte político abierto por la idea de la acumulación de clase, horizonte que encuentra en la Asamblea Popular del 71' el coágulo de su materialización:

Uno se pregunta cómo es que esta clase pudo ya plantearse la construcción de la Asamblea cuando no hacía sino unos pocos meses que la democracia había vuelto a existir para ella, cuando no era libre (ni siquiera en el sentido burgués) sino tan poco tiempo. Aquí, como volverá a ocurrir después, ya dentro del régimen fascista, operó la *acumulación de la clase*: aquello se explica porque utilizaba sus experiencias anteriores; no necesitaba de mucho tiempo para retomarlas porque ya las había acumulado dentro de sus adquisiciones organizativas y culturales como clase. La Asamblea era resultado del modo particular que tuvo de suceder su historia en cuanto clase y no de su mera colocación estática en el proceso de la producción (Zavaleta, 1974, p. 107).

Existe otro aspecto fundamental que se desprende de la noción de la *acumulación de clase*: la relativización del papel de la vanguardia en el movimiento obrero. En *El proletariado minero en Bolivia*, Zavaleta volvería a reflexionar sobre el concepto trazando una distinción entre «métodos de lucha» y «método de conocimiento». El primer aspecto —el de los métodos de lucha— se vinculaba con las discusiones suscitadas en el seno obrero en torno a las tácticas y estrategias propuestas por los grupos maoístas, así como por el foquismo que irrumpe en la historia boliviana a raíz de la trágica experiencia guerrillera liderada por el Che Guevara en el año 1967.<sup>344</sup> El segundo aspecto —el del método de

---

<sup>344</sup> Con toda seguridad las problemáticas abiertas por lo que se conoció como «foquismo» en América Latina merecerían una atención mayor a la que nuestra investigación le concede. Reproducimos, como breve aproximación a la problemática, las palabras de Michael Löwy en su ya clásico *El marxismo en América Latina*, como forma —insuficiente— de mitigar esta falta: «En esa misma época, surgió el trabajo del joven filósofo francés Régis Debray, que radicalizaba algunas ideas implícitas en la corriente castrista de la época. Su libro *¿Revolución en la Revolución?* (1966) tuvo un gran impacto y sus proposiciones principales, la prioridad del militar ante el político y el foco guerrillero como sustituto del partido político, fueron adoptadas por un número importante de organizaciones castristas. A causa de la orientación “militarista” y voluntarista, la mayor parte de esos movimientos guerrilleros fue derrotada, tanto militar como políticamente. Luego de algunos sucesos coyunturales, los combatientes y sus líderes fueron exterminados y los centros guerrilleros desaparecieron —como en Bolivia, en Perú y en

conocimiento— señalaba de manera explícita el vínculo entre la teoría y su adopción por parte de la clase: la clase parte, dirá Zavaleta, «del análisis de las situaciones concretas desde el punto de vista de la composición de clase de la situación y, aunque esto no es para nada una novedad para un sociólogo profesional, sí lo es como práctica intelectual en manos de una dirección obrera». Y concluía: «por consiguiente, las cuestiones no ligadas al devenir de la clase se vuelven librecas y la clase no las adopta» (1978/2009e, p 204).<sup>345</sup>

Si intentamos ahora vincular lo acumulado por la clase a lo largo de su trayectoria histórica con lo que podríamos denominar su *pulsión hegemónica*, llegamos a la noción clave de *irradiación*. En la misma dirección antieconomicista que detectábamos en el caso de la *acumulación*, la irradiación se postula como un elemento esencial en el desplazamiento del eje principal del análisis de clase. Zavaleta defendería explícitamente que «el concepto de irradiación desliza el campo del análisis de la descripción estructural a la sistematización de la política como lógica de coyunturas» (1983/2009f, p. 272). En

---

Venezuela— o fueron aislados y marginalizados. En general, los guerrilleros consiguieron establecer vínculos locales con sectores del campesinado pobre, pero la ausencia de un movimiento de masa y de organización política a escala nacional limitó la extensión de la lucha armada. Una nueva etapa en el desarrollo del guevarismo —utilizamos este término para definir la nueva corriente guerrillera después de la muerte de Che Guevara—, caracterizada particularmente por el desarrollo de movimientos guerrilleros urbanos con considerable impacto político, tuvo inicio después de 1968. Estos incluían al Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros (liderado por Raúl Sendic) en Uruguay, el PRT-ERP (Partido Revolucionario de los Trabajadores - Ejército del Pueblo, liderado por Roberto Santucho) en Argentina, la ALN (Acción Libertadora Nacional, liderada por Carlos Marighella) y el MR-8 (Movimiento Revolucionario 8 de Octubre, liderado por el capitán Carlos Lamarca) en Brasil, y el MIR (liderado por Miguel Enríquez) en Chile. Aunque tuviesen bases en el campo, esos movimientos eran fundamentalmente urbanos. Encontraron apoyo significativo en medios estudiantiles e intelectuales y, en menor grado, en las poblaciones pobres y en ciertos sectores radicalizados de la clase obrera. La mayoría fue destruida o extremadamente debilitada por la brutal represión deflagrada de los regímenes militares durante la década de 1970. Algunos hicieron un balance autocrítico de su “militarismo” y de su incapacidad de enraizarse orgánicamente en las masas obreras y campesinas e intentaron reorientar su práctica política» (Löwy, 2007, p. 50).

<sup>345</sup> Esta inversión de la relación tradicional entre intelectuales y masas es un rasgo fundamental de la concepción de la ideología en el pensamiento de Zavaleta. No se trata, naturalmente, de una posición antiintelectualista —tan corriente en nuestros días en el propio ámbito académico— sino más bien de una defensa de la *adquisición* o *selección* del conocimiento por parte de las masas. No es difícil encontrar en esta defensa el aroma gramsciano de aquellos *Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura* (C. 11) donde el sardo defendía vivamente esta misma postura: «El proceso de difusión de las concepciones nuevas ocurre por razones políticas, es decir, sociales en última instancia, pero que el elemento formal, el de la coherencia lógica, el elemento de autoridad y el elemento organizativo tienen en este proceso una función muy grande inmediatamente después de producida la orientación general en los individuos y en los grupos numerosos. De eso se infiere, empero, que en las masas en cuanto tales la filosofía no puede vivirse sino como una fe. Imagínese, por lo demás, la posición intelectual de un hombre del pueblo; ese hombre se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Todo propugnador de un punto de vista contrario al suyo sabe, en cuanto sea intelectualmente superior, argumentar sus razones mejor que él, le pone en jaque lógicamente, etc.: ¿basta eso para que el hombre del pueblo tenga que alterar sus convicciones? ¿Solo porque en la discusión inmediata no sabe darles valor? Pero entonces podría ocurrirle que tuviera que cambiar de opiniones diariamente, o sea, cada vez que se encuentra con un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿En qué elementos se funda, pues, su filosofía, especialmente su filosofía en la forma que tiene para él importancia mayor, en la forma de la norma de conducta? El elemento más importante es sin duda de carácter no racional, de fe. Pero ¿en qué? Especialmente en el grupo social al que pertenece, en la medida en que todo el grupo piensa difusamente como él: el hombre del pueblo piensa que tantos como son no pueden equivocarse así en conjunto, como quiere hacérselo creer el adversario argumentador; que él mismo, ciertamente, no es capaz de sostener y desarrollar sus razones como lo hace el adversario con las suyas, pero que en su grupo hay quien sabría hacerlo, por supuesto, mejor que ese determinado adversario, y recuerda, efectivamente, que ha oído exponer amplia y coherentemente, de un modo que le convenció, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto, y no sabría repetirlas, pero sabe que existen, porque las ha oído exponer y quedó convencido de ellas. El haber sido convencido una vez y de un modo fulgurante es la razón permanente de la persistencia de la convicción, aunque se sea incapaz de argumentarla después» (Gramsci, 2013, p. 338)

consecuencia, la noción de irradiación nos permite explicar la traducción no proporcional entre lo cuantitativo y lo cualitativo, o lo que es lo mismo, la irradiación da cuenta de la centralidad de un proletariado (minero) escaso en cuanto a número —sobre todo si se lo confronta con el resto de los sectores sociales—, pero claramente decisivo en cuanto a su capacidad y ascendencia política. Esto es, a nuestro juicio, lo que se deriva de la siguiente exposición de Zavaleta en *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia* en torno a lo que llama «acto de irradiación»:

El compuesto grupal es lo que es su colocación estructural, o productiva si se quiere, más la índole de la interpelación constituida. Es decir que exista o no la “centralidad” como un *fatum*, [...], ella debe estar no obstante *constituida*. En el caso del tipo de medio compuesto que Bonilla describe en *El minero de los Andes*, es claro el resultado de la interpelación de la *iluminación* desde el vasto *background* precapitalista sobre el núcleo de trabajadores productivos capitalistas, de los campesinos sobre los obreros. Esto ocurre en el caso boliviano en la dirección exactamente opuesta porque es verdad que la irradiación ha constituido el bloque de la clase mucho más allá de su “escaso número”. No sólo es verdad que los mineros hacen un acto de irradiación o iluminación sobre su propio medio ambiente o atmósfera inmediata (es decir, sobre los comerciantes de los distritos mineros, las “amas de casa”, etc.). Imprimen también el sello de lo que ha devenido el modo de vida obrero al conjunto del lugar en que viven, ciudad o aldea, hasta comprender en ello, al menos en ciertos casos, al propio campesinado del circuito inmediato. La irradiación alcanza en su ultimidad a toda la clase obrera y también al campesinado no vinculado al *locus*. Las modalidades de la organización del llamado *sindicalismo campesino* existen a imagen y semejanza del sindicalismo obrero, pero es cierto que aquí el sello tiene un origen histórico. El propio sindicalismo de los trabajadores asalariados no productivos tiende a ese patrón, o al menos a la recepción hegemónica del hecho organizativo obrero. Tal es el alcance de la influencia obrera sobre la sociedad boliviana (1983/2009f, pp. 271-272).

Si nuestra interpretación es correcta, el acto de irradiación nos habilita a trascender la idea de la constitución de lo nacional-popular como síntesis esporádica de los sectores subalternos, o como mera *alianza de clases*, y nos invita a pensar la constitución de un *pueblo* a partir de la presencia de un *habitus* compartido y unos principios comunes —aun en la heterogeneidad de historias y objetivos de cada uno de los sectores— de organización. En este sentido, y si bien es cierto que —como destaca Tapia— en Zavaleta lo nacional-popular se identifica con «momentos de fusión de lo abigarrado» que funcionarían como instancias de «superación de lo sobrepuesto y la unidad aparente» (Tapia, 2002a, p. 72), también lo es que Zavaleta defiende una idea de lo nacional-popular que no se deja capturar en las formas *cataclísmicas* de encuentro y procura, en su lugar, trazar las coordenadas de lo nacional-popular a partir del arraigo cultural y organizativo de las masas. En la idea de irradiación nos parece encontrar la fuente de un desplazamiento del sentido de lo nacional-popular, desde una primera aproximación que tiende a identificarlo con la irrupción social, a otra perspectiva todavía más compleja que lo entiende como una construcción subterránea (pre-gubernamental y pre-estatal) de lo político.

Existe, además, otro aspecto que —de forma provocadora— podríamos pensar como el imperativo de abandonar la *minoría de edad* por parte de la clase obrera. La postulación de este

imperativo condice, en primer lugar, con la necesidad de trascender los estrechos márgenes del subalternismo autoculpable y, en consecuencia, con la aspiración de que la propia clase obrera erija su propio Estado; y, en segundo lugar, con la demanda inexcusable de que la clase obrera asuma con valentía el liderazgo de la *reforma intelectual y moral* de la sociedad. Y este segundo aspecto, el que vincula el «acto de irradiación» con la «reforma intelectual y moral» gramsciana, es fundamental para entender que, o bien la clase se atreve a dar esta batalla, o bien, el Estado acaba por absorber las consignas *admisibles* y por destruir aquellas que pudieran constituir una verdadera amenaza para la dominación burguesa sobre la que descansa su carácter de aparato especial:

[...] si bien hace ya muchos años que el proletariado es una clase peligrosa o clase descontenta o separatista, con todo, aun cuando el propio resultado de su irradiación, la mayoría del pueblo, le requiera de urgencia la constitución de un nuevo patrón hegemónico, la clase obrera “recuerda” entonces su impotencia clásica que es, lo mismo que su fuerza, la de 1952: factualmente dueña del país es, sin embargo, incapaz de introducir una nueva visión de las cosas, es decir, una *reforma intelectual y moral*. Una clase no puede mantenerse como escisionista o cismática demasiado tiempo frente al poder. Por eso, este estancamiento o continua *anamnesis* de su subalternidad puede ser ya el signo de formas nuevas de mediación, cooptación o mediatización que el Estado ejercite sobre ella (1983/2009f, p. 287)

Para finalizar este punto quisiéramos volver a lo que ya fue anticipado como hipótesis, a saber: la clase obrera para triunfar, esto es, para devenir hegemónica, debe ser capaz de irradiar su mundo hacia los otros sectores subalternos; sólo así puede escapar de esa «anamnesis de su subalternidad». El sino de la clase obrera en los países abigarrados es liderar los movimientos nacional-populares. Pero hay algo más: el riesgo de no llevar el propio mundo hacia el resto de los grupos, la incapacidad para proyectar exitosamente un horizonte alternativo compartido no supone la eternización de las formas presentes de dominación, más bien entraña el riesgo de que sean las ideas fascistas las que capturen las pulsiones reaccionarias siempre presentes entre las masas. Este peligro —que muchas décadas después de la muerte de René Zavaleta continúa acechando a los países de la región y de forma sobresaliente a Bolivia— fue diagnosticado con clarividencia por el pensador de Oruro en *Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución*:

Lo que ocurre cuando el partido obrero no es portador de un verdadero espíritu estatal, cuando no es capaz de proponer un programa de la clase obrera para toda la nación y no sólo para sí misma, si no es capaz de conquistar para ese programa a los asalariados no productivos y a la pequeña burguesía en lugar de que lo haga la burguesía, es que la crisis estatal dispersa a la democracia burguesa, pero no en favor del poder proletario sino con la forma de una guerra civil abierta contra la clase obrera; en ese caso, los sectores pequeñoburgueses, que irradian como constante su modalidad oscilatoria sobre todos los grupos intermedios y sobre el propio lumpen, anhelan no la democracia sino la autoridad, la certidumbre de una verticalidad autoritaria en lugar de la incertidumbre de la democracia burguesa. Se convierte en una clase partidaria de la autoridad absoluta y esto mismo, como se sabe, tiene que ver con sus reflejos clasistas esenciales. El Estado, a sus ojos, es el portador de la nación; la clase obrera, de la disolución de la nación. Es por esta vía que el proyecto fascista adquiere su soporte necesario de clase. Ahora, la propia clase obrera se

divide y sus propios sectores atrasados resultan receptivos, puesto que son pequeñoburgueses en su mentalidad, a la convocatoria ideológica del fascismo. Es una guerra civil abierta contra la clase obrera, pero una guerra civil librada por una práctica terrorista que se ejerce desde un movimiento reaccionario de masas (1979/2009j, p. 377).

Como veremos a continuación, ya no alcanza con organizar la clase, pero tampoco basta con la fusión episódica de los elementos históricamente desarticulados por la formulación abigarrada de lo nacional. En la propuesta de Zavaleta, no se trata de sustituir a la *clase* por el *pueblo* —à la Laclau—, ni tampoco de pensar que lo popular es siempre una forma de mistificación engañosa que oculta la verdadera esencia económica del decurso histórico. A nuestro juicio, lo interesante de la propuesta zavaletiana es que, a diferencia de buena parte de las propuestas posfundacionalistas de raíz heideggeriana que dominan la discusión en nuestros días, el *pueblo* de lo nacional-popular zavaletiano no es un animal invertebrado. La columna que dota de estructura a ese pueblo es, para el caso boliviano, el proletariado minero; sus movimientos no son el fruto de una imaginación colectiva que transforma la agencia política en una obra sublimada hasta el pleonasma, sino más bien el resultante de una *acumulación en el seno de la clase* que selecciona y resignifica el pasado para traducirlo en táctica y estrategia capaz de revertir la histórica subalternización. La potencia ideológica del discurso —en la acepción foucaultiana de «práctica discursiva»— nacional-popular es medible por su capacidad de ofertar un mundo que pueda trascender el limitado espectro de lo económico-corporativo clasista y por su eficacia para abrirse a una transversalidad capaz de triunfar materialmente como Estado. Nada de esto podría alcanzar su término sin una decidida apuesta por la *reforma intelectual y moral* de la sociedad.

## 13. LO NACIONAL-POPULAR

### UNA POLÍTICA A LA ALTURA DE LA HISTORIA

*La revolución enseña, indudablemente, con una rapidez y una profundidad que parecen increíbles en los períodos pacíficos de desarrollo político. Y, lo que es particularmente importante, enseña no sólo a los dirigentes, sino también a las masas.*

**Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática***

#### 13.1. La paradoja señorial y la paradoja popular: Notas sobre ideología y política del Estado oligárquico al Estado del 52'

En otro lugar de nuestra investigación propusimos, a partir y más allá de Zavaleta,<sup>346</sup> pensar el abigarramiento no sólo como criterio histórico-político útil para entender determinadas formaciones sociales, sino también como *proyecto* político de las élites criollas de la región andina. Dicho proyecto podría sintetizarse en la siguiente fórmula: *aceptar la heterogeneidad sociocultural, traducirla en inconmensurabilidad política*. La apuesta de estas élites por la inconmensurabilidad no las llevó ni a renunciar al poder del Estado ni a impulsar variantes federalistas, sino más bien a recortar el terreno de lo político, identificándolo con lo criollo y, al mismo tiempo, a asimilar como espacio propio —en una concepción eminentemente patrimonialista— al territorio nacional. En definitiva, lo característico de

---

<sup>346</sup> Decimos que partimos de la noción de *abigarramiento* zavaletiana, pero la llevamos más allá de su formulación original, en el entendimiento de que, como ha sostenido Anne Freeland, la noción de *abigarramiento* en Zavaleta debe ser entendida, fundamentalmente, como una categoría *negativa* y, por tanto, cualquier otro despliegue deberá ser efectuado más allá del espíritu de la categoría. Leamos a Freeland: «*When Zavaleta emphasises the insufficiency of a purely economic social taxonomy and turns to the Gramscian conception of the historical bloc, the motley [abigarramiento] is not so much redefined or reoriented toward ways of imagining the social beyond the totalised, rational subject of bourgeois liberal democracy. In all its iterations it refers to 'peripheral' societies not (or not yet) levelled by the process of homogenisation that comes with the capitalist mode of intersubjectivity produced by the abstraction of labour, but always as a condition (of possibility or impossibility) whose theoretical value is bound to its political consequences, and never as an identity – or even a form of organisation of a plurality of identities – to be defended. The motley is thus conceived primarily as a negative category, as an obstacle to the epistemological and political operation of the superstructures of capitalism, which are by no means wholly or unequivocally undesirable: motley societies are 'unknowable' through the quantitative or empirical methods of the social sciences, necessitating a historicist method of inquiry, and the motley quality of a society obstructs the legitimacy of representative democracy*» (Freeland, 2019, p. 15). El carácter negativo de la categoría también ha sido resaltado por Michael Hardt en los siguientes términos: «Creo que para Zavaleta, a principios de los años ochenta, este fue un concepto negativo, o quizá a él, como a muchos en los años ochenta, le parecía imposible luchar o crear un movimiento fuerte para confrontar el poder sin unificarse. Lo importante hoy, tanto para ustedes como para nosotros, es que hemos visto que los movimientos son capaces de luchar y de enfrentar el poder sin unirse» (Hardt, 2008, p. 42).

esta élite se deja resumir perfectamente en la sentencia de Sergio Almaraz Paz: «se sentían dueños del país pero al mismo tiempo lo despreciaban» (1969, p. 5).<sup>347</sup>

En este punto nos gustaría servirnos de la hipótesis del abigarramiento como proyecto para dar cuenta de las dos grandes manifestaciones ideológicas y políticas a las que dio lugar: por un lado, lo que Zavaleta ha venido a describir como la «paradoja señorial» y, por el otro, lo que nosotros proponemos pensar como la «paradoja popular», tomando como punto de partida una reflexión de Almaraz. No nos proponemos una genealogía histórica del poder oligárquico —lo que en Bolivia ha sido pensado tradicionalmente bajo la denominación «la rosca»<sup>348</sup>—, aunque sería imposible trazar los perfiles de ambas paradojas sin remitirlos a algunos acontecimientos históricos decisivos. Pretendemos simplemente esbozar un esquema que nos permita pensar el núcleo político boliviano desde el Estado oligárquico —que emerge a partir de la Guerra del Pacífico (1879-1884) y perdura hasta su derrocamiento por la revolución de 1952— hasta lo que se conoce como Estado del 52'. Nuestro cometido es el de sacar a la luz las ambigüedades y retrocesos de las luchas populares contra la oligarquía boliviana, así como las tensiones inscritas al interior del movimiento nacional-popular en los momentos en los que dicho movimiento se fijó como tarea ineludible la conformación de su propio Estado.

### La «paradoja señorial» y el Estado oligárquico. Notas a partir de Zavaleta y Montenegro

Comencemos por analizar la noción de «paradoja señorial» tal y como es presentada en *Lo nacional-popular en Bolivia*. El contexto de aparición de esta idea clave en el texto zavaletiano es el de la «correspondencia diferida» entre base económica y superestructura, idea que aparece en estos momentos planteada en los siguientes términos: «el consistente decurso de la clase obrera boliviana [...] propone la cuestión de cuál es el grado en que no hay en Bolivia y es probable que en ninguna parte una correspondencia necesaria entre los indicadores del desarrollo económico-cultural y el grado de

---

<sup>347</sup> El argumento de Almaraz continúa de la siguiente forma: «Así el criollaje se encontró viviendo en un país de indios, pequeño y pobre, al que, sin la competencia española, dominaban totalmente, pero esto no significaba aceptarlo. La oligarquía, después de 1850, inició su divorcio psicológico alentado por el contacto con Europa que introdujo elementos ideológicos y culturales que acentuaron la separación. En el fondo se sentían ofendidos por el país. Esta es la motivación íntima de la obra de Arguedas. Ellos querían un medio a la europea, moderno, limpio, con indios vestidos con overol y zapatos, sin sospechar que la occidentalización capitalista no era posible precisamente a causa del poder feudal del que eran su expresión material. Mientras subsistiese el feudalismo habría campesinos sucios y medio imbecilizados» (Almaraz, 1969, p. 5).

<sup>348</sup> Es ilustrativo recordar las palabras de Augusto Céspedes a propósito de la *rosca*: «Oligarquía, plutocracia, rosca, son términos frecuentemente empleados en el presente relato, como sinónimos. Pero la palabra clave es *rosca*, neologismo o americanismo de patente boliviana en el que se clasificó desde 1930 al grupo de nativos y extranjeros que, desde dentro del país, ayudaba al Superestado minero para que lo despojara, a cambio de tener empleos y manejar ciertos negocios [...]. La singularidad de la Rosca boliviana consistió en la escasez de disponibilidades financieras y éticas que le cedía el Superestado» (Céspedes, 1979, p. 9, citado en Aguiluz Ibargüen, 2006, p. 196).

desarrollo político de los obreros» (Zavaleta, 1986, p. 14). Este diferimiento afirma la preponderancia de lo que Zavaleta denomina «acumulación orgánica o historia hegemónica» de la clase, esto es la autonomía relativa del desarrollo político en relación con el despliegue económico. Emerge, en este contexto de la narración zavaletiana, la idea de la *paradoja señorial*:

El escaso desarrollo económico no fue un obstáculo real para el desarrollo de la clase obrera pero es probablemente un obstáculo para la formación de una burguesía local. En otros términos, mientras los campesinos expresaban una capacidad casi general de movilización (de no marginalidad) y los obreros lo que es ya casi un *inpromptu* hegemónico, en una escala llamativa a escala latinoamericana, se presenta a la vez la "*paradoja señorial*". ¿Qué es lo que postulamos bajo el concepto de la paradoja? La clase o casta secular boliviana resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna, quizá porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de grado precapitalista. La paradoja consiste en que es a la vez capaz de una insólita capacidad de ratificación *qua* clase dominante a través de las diversas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción. De esta manera, así como la revolución nacional es algo así como una revolución burguesa hecha contra la burguesía, el desarrollo de la misma es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-señorial. La carga señorial resulta así una verdadera constante del desenvolvimiento de la historia de Bolivia (Ibid., p. 15).

La *paradoja señorial* funciona en la práctica como la descripción definida de lo que nosotros hemos intentado pensar mediante la noción de *abigarramiento como proyecto*. Como modalidad específica de dominación, supone la validación en términos políticos de la clasificación social legada por el período colonial a las repúblicas independientes. Lo que Zavaleta nos viene a decir es que esta feble burguesía boliviana, «incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna», posee, no obstante —he aquí el fundamento de su poder— «una insólita capacidad de ratificación *qua* clase dominante». Tendríamos, por tanto, que la paradoja señorial describe un marco de dominación premoderno —si aceptamos que lo moderno es lo nacional en su acepción burguesa— que opera con efectividad por la vía de una asimilación gamonal del espacio y una comprensión pactista-tributarista del poder político que, en el mejor de los casos, se reproduce bajo el esquema de la subsunción formal y el consenso *aparente* de los sectores dominados.<sup>349</sup>

---

<sup>349</sup> Esto es lo que parece señalar el siguiente complemento de la «paradoja señorial»: «Si se tiene en cuenta la globalidad casi dramática de los acontecimientos de 1952 y de varios otros laterales es tanto más sorprendente la reconstrucción señorial de la clase dominante en el periodo posterior. Es a esto a lo que hemos llamado el problema de la *paradoja señorial* en la historia de Bolivia. En un rasgo de tradicionalidad que presenta la sociedad boliviana en contraste con otros de gran dinamismo e iniciativa y es probable que tenga que ver (esto habría que probarlo) con la manera semicristalizada de la cuestión agraria [...] Se diría en general que ha habido desde el punto de vista taxonómico una diferencia entre el momento jurídico tributario y el momento estructural productivo o sea que se ha confundido las formas jurídicas de la cuestión agraria con el canon técnico de la apropiación agrícola del suelo que es donde, a nuestro modo de ver, finca el meollo de la cuestión. Esto podría verse ya apuntado por el empecinamiento de la forma agraria "comunidad" puesto que la defensa de ella y su reproducción es casi la forma de la inserción del campesinado en la movilización democrática. Trátese empero de formas hacendarias y aun de formas parcelarias aparentes, en todo caso, al menos en lo que se refiere al hábitat andino clásico parece claro que no se trata sino de modalidades jurídicas que mantienen el patrón productivo o sea que, en su extremo, no hablaríamos aquí sino de una sola

Para acercarnos, al menos tentativamente, a la configuración histórica de esa paradoja señorial, se antoja necesario detenernos brevemente en el estudio de la formación histórica de la oligarquía boliviana. Para ello, el trabajo historiográfico de Carlos Montenegro, uno de los ideólogos principales del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se presenta como una pieza fundamental, pues — como lo ha remarcado Tapia (2012, p. 10)— fue uno de los grandes responsables de la ruptura que preparó ideológicamente los acontecimientos revolucionarios del 52’.

*Nacionalismo y coloniaje*, presentado por Montenegro originalmente para un concurso convocado por la Asociación de Periodistas de La Paz en el año 1943,<sup>350</sup> sienta las tesis principales del nacionalismo revolucionario y su influencia resultaría decisiva para las generaciones de intelectuales posteriores. Los confines de nuestra investigación no nos permiten desarrollar un análisis que haga justicia con la obra de Montenegro; sin embargo, procuraremos resaltar que dicha obra no sólo fue decisiva para los responsables políticos de una de las horas más importantes de la historia boliviana — la revolución del 52’ —, sino también que su esfuerzo intelectual —entendido en el sentido dado por Walter Benjamin a la consigna de «pasarle a la historia el cepillo a contrapelo» (1989, p. 182)— se tradujo en un riguroso conato de reconstrucción histórica descolonizadora, al tiempo que ofreció una alternativa política radical para la fundación de una nueva Bolivia.<sup>351</sup>

Cuando en el año 53’, con tan sólo dieciséis años, Zavaleta decidió abandonar la casa paterna de Oruro y emigrar a La Paz, «llevado de su pasión revolucionaria» —según la expresión de Mansilla

---

forma de agricultura a lo largo del tiempo. El español o el hacendado o el funcionario público tendrían un papel de mediadores estatales o recaudadores aunque de ninguna manera de dirigentes productivos o sea que se daría una supeditación jurídica pero jamás una supeditación real» (Zavaleta, 1986, pp. 17-18).

<sup>350</sup> En su estudio introductorio a *Nacionalismo y coloniaje*, Mayorga Ugarte refiere la historia del concurso y la primera publicación del ensayo de Montenegro: «En 1943, [Montenegro] escribió el ensayo “Influencia y función del periodismo en el proceso histórico de Bolivia”, repitiendo el título de un concurso convocado por la Asociación de Periodistas de La Paz. Su redacción fue realizada en un par de meses debido a las características del concurso, cuyos resultados se difundieron el 12 de mayo de 1943. El jurado, compuesto por Víctor Paz Estenssoro, Demetrio Canelas, Humberto Palza, Augusto Guzmán, Mario Flores y Rodolfo Salamanca, seleccionó como ganador el ensayo de Montenegro. Un fragmento titulado “Los pasquines en la revolución de julio” se difundió en julio de 1943 en la *Revista Kollasuyo*, con la advertencia “de un libro próximo a publicarse”. Finalmente, la obra ganadora se publicó en mayo de 1944 con el título *Nacionalismo y coloniaje: Su expresión histórica en la prensa de Bolivia*» (Mayorga Ugarte, 2016, p. 17).

<sup>351</sup> Hacer la historia a contrapelo, en el caso de Montenegro, consistió en enfrentar a la historiografía hija del coloniaje, responsable de hacer una «historia de Bolivia contra Bolivia»: «Este sentir antibolivianista es, en suma, expresión flagrante de coloniaje. Salta a prima lectura, en efecto, que el género historiográfico al cual replica este libro es, en esencia y en substancia, un producto de la Colonia para provecho de colonizadores y mengua de colonizados. Así fue hecha también la historia del Nuevo Mundo por los cronistas y los informistas españoles de la Conquista y la Colonización. El indio, para estos relatores foráneos, era la síntesis del vicio y de la bajeza espiritual, como resulta siéndolo hoy el boliviano, a juicio de nuestros historiadores antinacionales. No es excesivo decir que el espíritu colonial de semejante creación delata su raigambre de complejos psíquicos con la contradicción fundamental impresa en su factura. Por esta, se revela más hecha para extranjeros que para bolivianos. No solo acatamiento y exaltación virtual de lo extraño a Bolivia se expresa en ella, sino sistemática negación —falseada negación, por otra parte— de lo nativo. El extranjero, de este modo, concluye por ser sujeto y objeto exclusivo de la historia de Bolivia, y es él, no el boliviano, quien se enaltece, ennoblece y fortalece con ella. Enraíza esta creación, como se ha dicho, en el subsuelo de los conflictos psicológicos. La crítica de la historiografía boliviana, remisa o miope, no ha buscado en tales parajes las equivalencias originarias de la anomalía implicada por esta historia de Bolivia escrita contra Bolivia» (Montenegro, 2016, pp. 45-46).

(2006, p. 59)— se encontró con su primer gran trabajo en el diario *La nación*, que funcionaba como órgano ideológico de la Revolución Nacional y estaba dirigido por dos figuras descolantes: Augusto Céspedes y Carlos Montenegro. La severa crítica a la «rosca» oligárquica que aparecía en las páginas del periódico revolucionario puede ser considerada como la primera gran matriz de pensamiento político de la que bebió el joven René Zavaleta. Este temprano influjo no lo abandonaría jamás, hasta el punto de que nos aventuramos a sugerir que *Lo nacional-popular en Bolivia* puede ser leída como una reescritura de *Nacionalismo y coloniaje*, si aceptamos que, a diferencia de lo que ocurría en la investigación de Montenegro, en la obra de Zavaleta se había conquistado para la causa historiográfico-política la perspectiva gramsciana.

En este sentido, tiene razón Tapia cuando defiende que la historia intelectual de Zavaleta puede ser considerada como «un eje que permite y requiere reconstruir, por lo menos parcialmente, las estructuras básicas y los espacios intelectuales configurados por el nacionalismo revolucionario y el marxismo en Bolivia», y que —agrega— dicha historia intelectual nos permite «analizar un ámbito más amplio de la historia del pensamiento social y político en el país, y las relaciones entre estos discursos políticos y el desarrollo de las ciencias sociales» (Tapia, 2002b, p. 21). Son estas algunas de las razones por las que hemos creído oportuno detenernos en el análisis de determinados aspectos remarcados por Montenegro en *Nacionalismo y coloniaje*, aspectos que — a nuestro juicio— iluminan en profundidad las paradojas internas de la oligarquía boliviana.

El primer aspecto de la obra de Montenegro que nos gustaría destacar es el de la caracterización de la casta dominante boliviana a partir de su «europeísmo» y su «extrañeza respecto a las realidades nacionales». Es cierto que la oligarquía boliviana nunca fue un bloque homogéneo, algunos sectores defendieron un tipo de dominación apenas diferenciable del esquema de poder colonial hispánico, mientras que otros se inclinaron por la imposición de un gobierno de corte liberal, importado de Francia o Inglaterra.<sup>352</sup> Sin embargo, en ambos casos, la oligarquía se encontraba absorbida por unas ideas completamente ajenas a las necesidades planteadas por su territorio y demandadas por su población:

---

<sup>352</sup> «Estaba naciendo así —insuflada por las teorías políticas europeas— una nueva casta directora. La antigua le oponía resistencia tan solo por el hecho político-demagógico de que enarbolase como cartel de clase, llamada a conducir el Gobierno, nada menos que los principios liberales anglo-franceses. Esta aversión traducía en sus remotas equivalencias el sentimiento secular del coloniaje español siempre opuesto a las pretensiones galas e inglesas de colonizar América. En el mundo de los intereses, como se ha visto, la vieja y la moderna oligarquía transaban. El común objetivo de sus propósitos —ejercer dominio sobre el país— hízoles, andando el tiempo, abrazarse y fusionarse en el seno del mando. La nueva clase directora, profesante de una teoría político-económica extraída a la Francia burguesa de mediados del siglo XIX, sustituyó luego a la casta realista. En el hecho, los dos grupos obedecían al mismo espíritu colonial. Gobernar a estilo de la Corona española o a usanza del Estado constitucional francés o británico significaba, de todas maneras, someter el país a un régimen extraño. Dicho de otro modo, significaba sujetar un pueblo de aborígenes americanos al imperio de las leyes de Europa. Los gobernantes y los legisladores de Bolivia no suelen percibir que la sola adopción de una estructura política extranjera invalida la libertad y la soberanía del país que la adopta. En la práctica, importa ello negar a la nación el derecho de constituirse a sí misma. No hay, en efecto, Estado alguno que hubiese construido su grandeza a base de instituciones copiadas de otro» (Montenegro, 2016, p. 127).

[Nuestra aristocracia] sintiéndose por entero extraña al país, inficionóse de lo ajeno al extremo de anular inclusive los instintos elementales de la existencia. Vivió de Bolivia pero no en Bolivia y para Bolivia, fingiendo una extranjería de tal manera postiza y artificiosa que lindaba a menudo con el ridículo triste y grotesco de la manía. [...] Sintiéndose europeos, tenían a menos mezclarse en las aflicciones de la tierra indígena. Psíquicamente érales imposible reaccionar sino como franceses: estábales vedado casi el participar en las querellas nacionales [...] El proceso histórico de Bolivia muestra el precio leonino que el pueblo y el porvenir pagaron por las veleidades del francecismo cultivado entre los hombres leídos de aquel tiempo (Montenegro, 2016, pp. 153-154).

Este extrañamiento de la casta dominante boliviana señala —en el decir de Montenegro— la característica psicológica de la tendencia colonialista, a saber: «vivir en el país, pero vivir a manera del extranjero» (Ibid., p. 212).<sup>353</sup>

El segundo aspecto a destacar es el de la *transicionalidad* de la clase dominante en el período abierto tras la derrota boliviana en la Guerra del Pacífico: de «aristocracia feudalista» a burguesía principalmente minera. Esta transicionalidad —como hemos visto anteriormente desde otra perspectiva— marca, desde el punto de vista productivo, el pasaje de la tierra a la mina, esto es, del latifundio y el trabajo servil, a la extracción del mineral y el trabajo asalariado. Evidentemente, la transicionalidad no supone ni el abandono de la servidumbre en el sector agrario ni la eliminación de la producción agrícola como fuente económica fundamental. Destaca, en su lugar, la coexistencia de patrones económicos heterogéneos y la creciente preponderancia de la explotación minera en detrimento del tradicional laboreo agrícola.

El tercer aspecto se encuentra ligado con el segundo de forma inextricable: la transicionalidad de las clases dominantes se traduce, en el nivel político, en la sustitución de élites y el reemplazo de los principios que sirven como baremos de poder. Se llega así —como señala Montenegro— al tiempo de «la hegemonía clasista fundada no tanto en la tradición de sangre ni en el cimientamiento de los prejuicios, cuanto en la capacidad económica» y con ello el dominio de clase adquiere «una consistencia cada vez más creciente y consciente que concluye por adquirir la organicidad característica de una fuerza regulada a sistema» (Ibid., p. 200). No puede olvidarse que nos encontramos en la era de la fiebre del salitre que, sumado a la histórica producción minera boliviana, son los factores que explican la emergencia de una poderosísima clase burguesa que daría lugar a lo que más tarde se conoció como el

---

<sup>353</sup> Esta característica de la oligarquía boliviana destacada por Montenegro se presenta como un factor clave en la noción zavaletiana de «paradoja señorial». En este sentido, bien puede aplicársele el cuestionamiento de Luciana Cadahia a propósito de esta forma de articulación: «Habría que preguntarse si ese odio encendido hacia lo nacional-popular por parte de “los de arriba” no tiene que ver con esta forma arquetípica de articulación. De alguna manera, la posibilidad de configurar lo nacional-popular supone una pulsión de autodeterminación y, por tanto, la delimitación de otra verdad del amo: su deseo de no ser. En cierta medida, esta verdad —la verdad de su existencia fantasmática— lo confronta con su propio deseo de un modo radical. O dicho de otra manera: le devuelve la imagen de una conciencia desdichada que ha perdido conexión con el mundo» (Cadahia, 2017, p. 8).

Superestado minero. El quiebre decisivo se produjo a partir de 1880, momento en el que tuvo lugar el paso de una dominación de tipo económico-corporativo a una hegemonía débil:

La oligarquía fue, desde entonces [1880], una fuerza capaz de hacer historia, esto es, de imprimir un sentido concreto al curso de la existencia colectiva. Había sido antes no más que una expresión eventual y oportunista de las conveniencias individuales, que buscaba la hegemonía política obedeciendo a inmediatos móviles de lucro. Hasta el año 1880, estas conveniencias individuales, desprovistas de todo guion ideológico, mantuvieron la unidad actuante, la armonía de conjunto de una aspiración política de la casta, porque coincidían en perseguir el común objetivo que era el Gobierno. Se hallaban empero exentas de toda virtud polarizante en el orden social y en el de las ideas, y se traducían tan solo como un resabio de las modalidades del coloniaje. Diciéndolo de otro modo, la oligarquía de anteguerra careció de los atributos con que una corriente social actúa de manera histórica, vale decir, de un pensamiento que le dé organicidad y orientación, asegurándole una subsistencia continua desde el pasado hasta el futuro, ya que el desarrollo histórico es como el crecer de las plantas: extensión de raíces y extensión de ramas (Ibid., pp. 208-209).

El cuarto aspecto a resaltar es aquel que Montenegro describe como «el tendón de Aquiles de la oligarquía boliviana», a saber, la conservación del feudalismo económico en el seno de un liberalismo político. El extranjerismo de la clase dominante boliviana la habría arrastrado, según la argumentación de Montenegro, a importar una forma estatal desligada, o al menos no orgánicamente enlazada, con el esquema productivo. Leamos a Montenegro:

el sistema republicano democrático del Gobierno instituido en Bolivia era por sí opuesto a la naturaleza de la economía feudalista que se conservó como tal desde la Colonia. Así, ni la republicanidad política pudo hacerse efectiva, pues la adulteraban los feudales intereses, ni la feudalidad económica –frenada en su desarrollo por la estructura liberal de la organización política– logró adquirir las formas institucionales que requería para poseer la consistencia sistemática, esto es, la jerarquía coercitiva y la perdurabilidad orgánica de un régimen. Es tan absurdo pretender que la economía feudal prospere al amparo de las instituciones liberales, como pretender que las instituciones liberales coexistan y tengan vitalidad sólida a base de la economía feudal (Ibid., p. 201).

Esta incongruencia entre la *forma* estatal y la *materia* productiva explica, por un lado, la extrema debilidad del poder oligárquico, traducida históricamente en la constante presencia de levantamientos populares y golpes militares y, por el otro, da cuenta del fenómeno caracterizado por Montenegro como la coexistencia de un agudo celo constitucionalista<sup>354</sup> y del desamparo del territorio nacional en manos del invasor (Ibid., p. 210).

---

<sup>354</sup> En otro lugar, diría Montenegro: «A la sombra de la Constitución fue montado el moderno cimiento jurídico en que aquella [la oligarquía] asentó su dominio sobre el país. Los extraordinarios privilegios otorgados a la industria particular y las limitaciones de la soberanía del Estado se establecieron bajo aquella majestuosa tutela. ¿Puede invocarse acaso la simultánea dictación de preceptos legales en amparo del peón de minas o del indio? La realidad económico-política de Bolivia contesta a ello con mayor elocuencia que cualquier alegato. Constitución en mano, los representantes del pueblo al cual proclamaban por indiscutido soberano, redujeron todos los derechos de este a uno solo, obligatorio e infructuoso como la servidumbre: el derecho de continuar eligiendo tales representantes» (2016, p. 225).

El quinto aspecto señala la contradicción en el estricto plano productivo, fundada, a su vez, en la incongruente coexistencia de la mentalidad feudal de los grandes propietarios mineros y las exigencias propias de la producción capitalistas: «la explotación minera moderna, con todos los visos del más desarrollado industrialismo capitalista, se nutre interiormente con un trabajo de tipo a todas luces feudal, cuando no esclavista» (Ibid., p. 202). Tal vez, podría decirse que esta incongruencia económica de los dueños de los medios de producción capitalistas favorece, en cambio, la continuidad de los prejuicios culturales y sociales que actuaban como sostén del bloque de poder conformado por latifundistas y mineros. Sin embargo, entendemos que la perpetuación de este vínculo, fuertemente amenazado por la potencia disgregadora de la socialidad capitalista, se explica mejor atendiendo a la pervivencia del apego *feudal* a la tierra de la burguesía minera que por su referencia exclusiva a los factores de poder. En este sentido, conviene recordar la afirmación de Almaraz a propósito de esta ligazón entre la propiedad de las minas y la propiedad de la tierra:

La tierra y la minería son las bases materiales. Los mineros ganan mucho, pero ninguno de ellos deja de construir palacetes rurales, de comprar tierras o invertir en las que ya tenían. [...] Es un país en el que el viejo prestigio se da con y por la tierra, es decir en función del pasado y la tradición, en el que las gentes de “posición” se esfuerzan por encontrar abuelos españoles, la vinculación con la tierra es fundamental; solamente ella separa a los advenedizos de la familia de rango y tradición. He aquí una forma cómo la oligarquía minera se inserta en la sociedad boliviana, pero también es éste el rasgo exterior de una minería que nació más o menos soldada con la propiedad feudal de la tierra (Almaraz, 1969, p. 6).

A partir de estas breves notas extraídas de algunos pasajes de la obra de Zavaleta y Montenegro, podemos deducir algunas características fundamentales de la configuración de poder en el Estado oligárquico. No es difícil percatarse de que, así como en otros momentos señalamos la ambivalencia (internidad/externidad) del proletariado respecto al sistema económico capitalista y a la democracia representativa burguesa, puede sostenerse, a su vez, que los sectores oligárquicos bolivianos vivieron en una tensión perpetua su relación con lo nacional: explotaron los recursos que brotaban de la tierra, se sirvieron de los hombres que habitaban las villas y ciudades y, sin embargo, nunca dejaron de sentirse desterrados en el suelo que los vio nacer. Este rasgo —casi esquizofrénico— delata las raíces psicológicas profundas de las naciones andinas como proyectos elitistas frustrados. El *colonialismo* oligárquico, magistralmente descrito por Montenegro, y la *paradoja señorial*, clave de bóveda de la ratificación política criolla del abigarramiento social y económico, conforman el escenario en el cual tendría lugar el choque entre *ethos* antagónicos que se conoce como revolución del 52'. La victoria de las fuerzas populares y heroicas sólo marcan el comienzo de —lo que pudo haber sido— la construcción de un Estado popular.

## La “paradoja popular” y el Estado del 52’: Notas a partir de Zavaleta y Almaraz

La revolución del 52’ y el intento de constitución de un Estado acorde con los principios políticos, económicos y sociales que permitieron la coalición de las fuerzas triunfadoras en dicha hora, configuran el *momento constitutivo* por excelencia de la segunda mitad del siglo XX boliviano, en general, y el núcleo histórico en torno al cual orbita buena parte de las reflexiones teóricas de René Zavaleta Mercado, en particular. En este punto de nuestro análisis, el cometido será mostrar cómo las heterogéneas matrices ideológicas que confluyen en la hora de la fusión de las masas en el instante decisivo y, muy especialmente, cómo las correlaciones de fuerzas al interior de un Estado que está procurando sedimentar en instituciones y prácticas un nuevo hábito social, marcan las distintas fases de lo que se conoce como el Estado del 52’. Nuestra hipótesis de lectura de este momento histórico — ya lo hemos adelantado— consiste en proclamar que, así como su antecesor, el Estado oligárquico, fue incapaz de naturalizar la historia y automatizar el poder —esto es, de alguna manera, ser hegemónico— como consecuencia de lo que Zavaleta denominó la «paradoja señorial»; el Estado del 52’, a su vez, no consiguió traducir en términos institucionales la pulsión radical de transformación con la que las masas irrumpieron en la escena histórica boliviana y esto —al menos esta es nuestra hipótesis— se explica por un fenómeno al que hemos procurado pensar a través de la noción de *paradoja popular*.

El trasfondo intelectual que aglutina al proletariado, campesinado, artesanado y pequeña burguesía urbana responde, de forma paradigmática, al esquema expuesto por Carlos Montenegro en *Nacionalismo y coloniaje*: de un lado, están los herederos de la colonia que, ya se manifiesten en su fidelidad a lo hispano, ya se presenten como innovación afrancesada, reproducen la escisión histórica entre la oligarquía y las masas excluidas; del otro, se encuentran estas masas que, ajenas a la xenofilia de la casta dominante y, casi de manera inconsciente, afirman con sus actos, deseos y prácticas la bolivianidad: «la masa comprendía —según Montenegro— que, en esencia, el pueblo y la nación tienen un mismo destino» (2016, p. 145). Encontramos una primera formulación de lo nacional-popular cuando Montenegro defiende —a propósito de las fuerzas que se encarnaban en la figura de Belzu frente al cordovismo— lo siguiente: «fue la conciencia de las masas la que les hizo perceptible el desbarate causado por el cordovismo tanto en lo que a ellas mismas atingiera cuanto en lo que afectase a la tendencia nacional-popular alentada por Belzu» (id.).

La identificación en Montenegro de esta intelección de lo nacional-popular como *fusión* de fuerzas y la crisis revolucionaria como momento privilegiado de esta fusión, la volveríamos a encontrar años más tarde convertida en uno de los pilares de las reflexiones zavaletianas. Pero continuemos con Montenegro: «la historia revolucionaria de la humanidad ha comprobado que el orden social no se rompe sino al empuje conjunto de todas las clases transitoriamente fusionadas por el descontento», y

agregaba, «la revolución amalgama así las fuerzas que por su naturaleza económica son inconciliables en el estado de paz» (Ibid., p. 73). Este trasfondo intelectual demarca el escenario de la batalla política: el proyecto de las masas que se aliaron en el 52' consistiría, básicamente, en acabar con el *colonialismo* encarnado en el Estado oligárquico boliviano.<sup>355</sup>

Si este es el trasfondo intelectual en el que discurre el drama victorioso del 52', resulta que, además, hay que destacar a sus tres actores fundamentales: el proletariado —a quien Zavaleta considera como «el actor principal»—; el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR); y el campesinado —sobre el cual Zavaleta afirmaría que fue el «*quantum* necesario» para que el proletariado aspirase a hacerse con el poder (1974, p. 48).

Analicemos, en primer lugar, lo que afirma Zavaleta a propósito de la confluencia entre la clase obrera y el MNR:

En los acontecimientos de 1952 sin duda es ya la clase obrera el actor principal. Pero es el actor principal a través del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y en medio del MNR. Esto es lo que va a explicar su inicial facilidad en el pacto con las otras clases del movimiento democrático (como el campesinado) y su posterior obstáculo o divorcio de ellas. [...] La incorporación de la clase obrera al MNR se produjo como consecuencia de la denuncia que hizo el MNR, a través de sus parlamentarios y de su prensa, de la masacre de Catavi, en 1941. Hasta entonces los movimientos reivindicacionistas de las minas siempre habían terminado en el aislamiento y la represión focalizada, sin una verdadera repercusión en la política nacional como tal. [...] A pesar de que los mineros aprobaron documentos tan independientes como la Tesis de Pulacayo, es notorio que consideraban al MNR como su partido, que lo que hacían lo efectuaban a través de él y que, en suma, aún no tenían intereses diferenciados con relación a la revolución democrática como conjunto (Zavaleta, 1978/2009e, pp. 153-154)

El *enemigo* común, la rosca oligárquica, los convirtió en *amigos*. El MNR llevó a las ciudades la voz de ese proletariado boliviano que, por su condición de minero, mostraba un alto grado de cohesión, pero también un gran aislamiento respecto a los acontecimientos que se vivían en las grandes urbes del país.

---

<sup>355</sup> Esta matriz ideológica del nacionalismo revolucionario boliviano, encarnada en las consignas de Montenegro, señala el límite estratégico que es fácil de captar en el transformismo sufrido por el Estado del 52'. Es cierto que esta limitación es justificable si atendemos a la configuración histórica del Estado y el poder boliviano como el *horizonte de visibilidad* dentro del cual había que trazar la estrategia revolucionaria y que los significantes «nacionalismo» y «colonialismo» fueron verdaderos activadores de las masas. Sin embargo, la ausencia de un enfoque riguroso del problema clasista de lo nacional-popular en las tesis de Montenegro, en particular, y en el MNR, en general, puede ser señalada como una de las limitaciones principales, responsables del desvanecimiento de la tensión transformadora del pueblo boliviano. Esta crítica es la que nos parece encontrar en las siguientes palabras de Zavaleta a propósito de Montenegro y, aún más, a propósito de los límites de toda estrategia populista que desoiga la conformación material de todo «pueblo»: «Pero la lucha de clases, *cruz* del éxito del movimiento, no lo es en el sentido de la posición marxista, “que —lo decía Montenegro— *se siente clase en vez de sentirse nación*”, sino que, entendiendo la historia de Bolivia como la contradicción antagónica entre la nación —es decir, entre las *clases nacionales*, que la plebe considerada en su lecho de conjunto— y la oligarquía extranjerizante, o extranjera ella misma, la oligarquía o la antinación, o antipatria. La propia clase obrera era tomada por Montenegro, por ejemplo, como la dirigente de las clases nacionales, pero sin destino al margen de su fusión con las demás clases nacionales. Aquí está el concepto de que “la oligarquía impide la unidad del pueblo”; pero *después* de la oligarquía, el pueblo es uno, supuesto populista que forma la base del policlasismo del MNR, lo cual, si no hubiera llegado a producirse la falla por el polo proletario, debió haber sido el asiento o soporte de la futura burocracia estatal» (Zavaleta, 1978/2009e, pp. 156-157)

El proletariado minero dio al MNR un soporte sólido, una ética conmovedora y una narración capaz de desmontar el discurso de una prensa dominante adicta a los grandes patronos mineros y su cohorte de aduladores. La tragedia de los campamentos mineros, pero también la dignidad de aquellos hombres y sus familias,<sup>356</sup> dejaría de ser una historia local y se irradiaría hacia el resto de los sectores populares que veían, en el espejo de lo otro, el reflejo de sus propios padecimientos. Este es el primer momento de lo nacional-popular, el de —en los términos de Montenegro— «las clases transitoriamente fusionadas por el descontento» o —como señalara Zavaleta— es el momento de la *disponibilidad general* de las masas. Este primer momento es suficiente, en ocasiones, para derrocar un gobierno; pero con él no basta para construir el propio Estado nacional-popular, pues, como argumenta Zavaleta, habría que tener presente al menos dos aspectos que marcan el análisis de las situaciones revolucionarias:

Primero, que la propia dispersión o aniquilación o esfuminación del bloque previo de poder, que es algo distinto de un mero desplazamiento o ampliación, no implica por fuerza la sustitución del tipo de Estado existente, o sea que la continuidad de un mismo proceso capitalista puede contener varias revoluciones burguesas y no una sola, o sea que una nueva clase burguesa destruye y sustituye a la otra, con lo que se cumple el requisito del carácter revolucionario, que está además confirmado por su tipo de alianzas, lo cual es posible, por otra parte, debido a la modalidad regresiva del bloque anterior, que impide la unificación de la burguesía en el seno del Estado. En segundo lugar, que el tipo de pugnacidad que se instala en el seno de la revolución burguesa triunfante —no solamente entre las clases del pacto revolucionario, sino aun en su extensión hacia las contradicciones dentro del núcleo, que no tarda en hacerse monopólico, del nuevo aparato estatal, germen de la burocracia—, resultan decisivas para señalar la manera de todo el desarrollo ulterior del proceso. (Ibid., p. 152)

Quisiéramos efectuar ahora una breve digresión en torno a lo que —aunque sea de un modo tentativo— nos gustaría pensar como la lealtad de los grupos sociales al bautismo político originario. Portantiero defendía que la emergencia de las clases populares en la política latinoamericana no podía ser asimilada «con el desarrollo de grupos económicos que gradualmente se van constituyendo socialmente hasta lograr coronar esa presencia en el campo de la política como fuerzas autónomas», sino que, por el contrario, debía ser entendida desde su constitución como una aparición moldeada por la ideología y la política (1981, p. 128). En otras palabras, no habría algo así como un momento nítidamente económico-corporativo al que le sucedería la asimilación política del conflicto: «no son coaliciones al estilo europeo, en las que cada una de las partes conserva su perfil propio luego de "contratar" con el otro, sino estructuras totalizantes del pueblo, generalmente con dirección ideológica de los sectores medios» (id.). El pensador argentino agregaba además que esta irrupción de las fuerzas

---

<sup>356</sup> Decía Almaraz en relación con esta moral de los mineros: «Son vidas y sentimientos depurados. No hay gestos ampulosos; la moral, despojada de lo innecesario, es escueta y firme una oscura ansiedad de justicia, un inconsciente saberse superiores, los predispone a solidarizarse con la aventura humana. [...] Prefieren la arrogancia: es la mejor manera de señalar la miseria al extraño que aún se atreve a proclamar derechos humanos en un país que se esfuerza por suprimir al hombre» (Almaraz, 1969, pp. 51-52).

populares en la escena política tendía a coincidir directamente con los momentos de crisis del Estado, lo que, en el caso que nos ocupa —el boliviano— se encuentra marcado por la pérdida de efectualidad del dominio de la oligarquía a partir de la década del 40’.

Podríamos decir, por tanto, que la primacía del «pueblo» sobre la «clase» constituye un rasgo característico de la lucha en las formaciones sociales abigarradas. Incluso puede afirmarse que allí donde la clase dominante adopta la forma de una oligarquía y no la de una burguesía propiamente dicha, la agencia revolucionaria responde al significante «pueblo» y, en consecuencia, la estrategia tiende a adoptar la forma populista y espontaneísta.<sup>357</sup> Pero si la realidad política latinoamericana transparenta la verdad de este axioma, ¿será, entonces, que no es posible pensar en una estrategia socialista para nuestro continente? Aquí la respuesta de Portantiero que, a nuestro juicio, sigue valiendo hoy tanto como en el momento de su formulación:

Si es cierto que en la problemática de la hegemonía se anudan las exigencias de carácter nacional; si es cierto que las fórmulas políticas tendientes a agrupar a las clases populares bajo la dirección del proletariado industrial requieren un reconocimiento particular para cada espacio histórico; si es cierto que las clases populares, aún disgregadas, tienen su historia autónoma; si es cierto, en fin, que el partido "educador" tiene a su vez que ser "educado" por el pueblo, todo ello significa que la guerra de posiciones, la lucha por el socialismo y luego la realización del socialismo, no puede ser concebida sino como una empresa nacional y popular. Un bloque revolucionario se estructura en una sociedad en función histórica (no especulativa), a partir de una realidad que no está constituida sólo por un sistema económico sino que se halla expresada en una articulación cultural compleja que arranca del "buen sentido" de las masas y que tiene por terreno su historia como pueblo-nación. *El socialismo sólo puede negar al nacionalismo y al populismo desde su propia inserción en lo nacional y en lo popular* [el énfasis es nuestro] (Portantiero, 1981, p. 130)

Las masas bolivianas irrumpen en la escena política desde un afuera histórico que las dejaba al margen de las disputas: «los mineros habían entrado en la política en la década de los cuarenta. Fue el MNR quien los introdujo, y también el que metió en la política a los campesinos en la década de los cincuenta» (Zavaleta, 1978/2009e, p. 196). Cuando pensamos esta «exclusión» de las masas, la entendemos como una situación en la que los grupos campesinos, mineros o el artesanado urbano, por mencionar sólo algunos, no sólo no estaba en condiciones de elegir a sus propios representantes, no sólo se hallaban imposibilitados de ser elegidos ellos mismos como representantes, o incluso como jefes de Estado, sino que tampoco estaban habilitados para dilucidar las formas en las que la disputa política se desarrollaba. Esta es la razón que explica por qué el motín se convirtió en el «denominador común del suceder político en Bolivia» (Montenegro, 2016, p. 94). La incorporación de esas masas excluidas a

---

<sup>357</sup> A modo de tesis histórico-política, y con la contundencia que lo caracteriza, Zavaleta defendió que «el populismo es la forma en que existieron las masas de Bolivia, y el espontaneísmo su método, el MNR su partido, Lechín su jefe sindical [...] Las masas se movilizaban hacia un lado y los partidos hacia otro; los partidos eran como parásitos de una movilización de masas que no les pertenecían; trataban de explotar ese movimiento pero, en definitiva, no lo conducían y, por el contrario, acabaron por seguirlo» (Zavaleta, 1978/2009e, p. 197).

la política institucional es, sin lugar a duda, el gran mérito histórico del MNR; fue, por decirlo de otra forma, el bautismo político-institucional originario de las masas. Además, fue el origen de la filiación del proletariado y el campesinado al MNR, filiación que definió el devenir político de las décadas siguientes en la historia de Bolivia. Y esto fue así, porque estos tres grandes actores tendieron a configurarse recíprocamente, como señala Zavaleta:

El MNR dio a las masas su carácter (pequeñoburgués, nacionalista, populista), y las masas dieron su carácter al MNR, que se amoldó a ellas a lo largo del tiempo; fue un partido radical cuando las masas eran radicales (en el 52); cuando las propias reformas demoburguesas despertaron sentimientos conservadores en ciertos sectores de las masas, como los campesinos, el MNR se hizo conservador (1978/2009e, p. 196)

Llegaron juntos al mundo; la lealtad al origen los mantuvo unidos aun cuando sus senderos se habían bifurcado. Se escindieron por etapas, dolorosamente, regodeándose en el estupor. Agonizaron cada uno por su lado frente al implacable enemigo que, en las grietas abiertas por el murmullo, supo captar la invocación. Murieron de un mismo golpe, el de Barrientos en el 64', apoyado y diagramado por el imperialismo norteamericano que volvía, aún más fuerte, a desplegar sus tentáculos sobre los diabólicos metales bolivianos. Esta podría ser una breve historia poética del Estado del 52'. Corresponde ahora describir, más allá de la epopeya, cuáles fueron las distintas etapas por las que discurrió el sueño de las masas de forjar su propio poder.

En *El proletariado minero en Bolivia*, Zavaleta nos ofrece un esquema de las fases por las que atravesó el Estado del 52' que nos será de especial utilidad para entender las dificultades que hubieron de enfrentar las clases históricamente postergadas en el intento de erección de su propio Estado. A su vez, este esquema histórico nos permitirá acceder a la raíz de las paradojas que cruzan el nervio mismo de la subalternidad en las formaciones sociales abigarradas. Puede sostenerse que en el reemplazo de un Estado —siempre una superestructura que institucionaliza la dominación de una clase sobre las otras— por otro, salen a la luz las tensiones y las ambigüedades de cada una de las clases aspirantes a formar su propio aparato especial de dominación. En el caso de este *momento constitutivo* abierto por aquel abril del 52', las limitaciones del proletariado, el campesinado y la burguesía bolivianas a la hora de llevar a término la tarea histórica, desembocará en una paradójica consecuencia: la de invocar la intervención norteamericana, consumando así la inversión definitiva de una revolución sostenida por un movimiento heterogéneo unido a través del cemento ideológico de la defensa de lo nacional frente al coloniaje.

Según Zavaleta las distintas fases que atravesó el Estado del 52' fueron las siguientes:

1. *Fase de hegemonía de las masas.* En este período pueden remarcarse dos rasgos notabilísimos: por un lado, el proletariado es la clase dirigente del proceso democrático burgués y, por el otro, el hecho de que, habiéndose disuelto el ejército en la batalla del 9 de abril del 52', el aparato represivo pasa a estar formado por el pueblo en armas. De este período data la nacionalización de los capitales extranjeros en el sector minero y la reforma agraria.
2. *Fase semibonapartista del poder.* De este período, Zavaleta llegó a afirmar que es el que «mejor se aproxima al modelo estatal concebido en el proyecto del MNR», pues es donde emerge la autonomía relativa del Estado como «un cruce ocasional o forma de tránsito» que se materializa en la «aparición del subfenómeno de la mediación» (1978/2009e, p. 159). Estamos ante el tiempo del desarme de las masas, sin duda, un hito fundamental para entender el quiebre interior del proceso de institucionalización de la revolución y, a su vez, el nuevo ángulo hacia el que orienta sus acciones el Estado: por un lado, acabar con la crisis económica desatada por la revolución, por el otro, iniciar la acumulación de la nueva burguesía. Como argumentó Zavaleta, «se trata ya de una dictadura tanto sobre las masas, que han perdido la actividad del 52 o están ya mediadas, como sobre los sectores reaccionarios, que todavía se proponían una restauración del estatus anterior a 1952» (Ibid., p. 176).
3. *Fase militar-campesina.* Una de las características más destacadas de este período es la del «desdoblamiento en el seno de la burocracia», apoyada, en lo esencial, en la ausencia de una unificación estatal de la burguesía —«porque la burguesía no existe ante sí, no está sino en el arranque de su acumulación misma, tampoco hay unidad de la burocracia estatal», dirá Zavaleta (id.). Nos encontramos en el momento en el que se quiebra la alianza proletaria-campesina y el Estado comienza a inclinarse hacia el sector más atrasado, el campesinado, con apoyo en la intervención directa norteamericana. Se está pasando —defiende Zavaleta— de la fase de la *mediación* a la fase del *control estatal*; lo que se traduciría —como diría en otro lugar— en «un golpe de Estado dado por la burocracia contra el proletariado» (Ibid., p. 160). A nuestro juicio, este desplazamiento político en el seno de la revolución se deja describir plenamente apelando a la noción gramsciana de *transformismo*, a la que el pensador sardo caracterizaba como «la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos en su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados e

incluso de los adversarios y que parecían irreconciliablemente enemigos» (Gramsci, 1981, V, C. 19, §24, p. 387).<sup>358</sup>

4. *Fase militar-burguesa*. Este es el período culminante —en su doble acepción— del Estado del 52': por un lado, «la burguesía ya se ha reconstituido como clase [...] y la derecha militar se ha enlazado con ella» y, por el otro, «la mediatización en el campo es en ciertos sectores lo suficientemente estable como para que se abandone el pacto militar-campesino» (Zavaleta, 1978/2009e, p. 160). Es la consumación definitiva del golpe de manos de la revolución del 52': una burguesía que no había alcanzado siquiera una mínima cohesión de intereses menos podía, al momento de la caída del Estado oligárquico, constituir su propio Estado; pero tampoco conseguiría con el decurso de los años a imponer su dominación sin la tutela marcial del ejército reconstituido sobre la matriz impresa por los intereses norteamericanos.<sup>359</sup>

Si examinamos detenidamente las fases que atravesó el Estado del 52' y, en particular, los actores que dominaron cada una de estas fases (proletariado, campesinado, burguesía y ejército), llegamos a una conclusión contundente: las limitaciones de cada uno de estos sectores para convertirse en *dirigentes* es consecuencia directa del carácter abigarrado de la estructura y funcionamiento del poder heredado de la colonia. En consecuencia, la tentativa de traducir la fuerza de estos sectores en materia estatal adoptó, en cada una de las fases, la forma paradigmática de la paradoja. De manera provocadora, podríamos decir que son las grietas abiertas por las paradojas de la traducción estatal las

---

<sup>358</sup> La relación de los fenómenos expresados por las nociones de transformismo y de revolución pasiva en el pensamiento de Gramsci es evidente; sin embargo, conviene destacar, además de su afinidad, sus diferencias, tal y como defiende Modonesi: «La noción de transformismo complementa el andamiaje teórico de la noción de revolución pasiva, por cuanto ambos conceptos surgen y son utilizados por Gramsci para entender el *Risorgimento* italiano. Gramsci utiliza el neologismo transformismo para designar un proceso de deslizamiento o retención molecular que lleva al fortalecimiento del campo de las clases dominantes; éstas drenan o absorben paulatinamente (por medio de la cooptación o del tránsito voluntario) fuerzas y poder del campo de las clases subalternas; o, si se quiere, a la inversa: el campo subalterno se debilita a causa del abandono o traición de sectores que transforman oportunistamente sus convicciones políticas y cambian de bando. El transformismo aparece entonces como una forma, un dispositivo vinculado a la revolución pasiva en la medida en que modifica la correlación de fuerzas en forma molecular drenando —por medio de la cooptación o el tránsito voluntario— fuerzas y poder hacia un proyecto de dominación en aras de garantizar la pasividad y de promover la desmovilización de las clases subalternas. *Toda revolución pasiva se apoya en un proceso transformista, aunque no todo transformismo corresponde a una revolución pasiva [el destacado es nuestro]*» (Modonesi, 2017, pp.35-36).

<sup>359</sup> Sería especialmente relevante analizar la conexión sugerida por Almaraz entre la debilidad de la burguesía boliviana que reclama el intervencionismo norteamericano y la idea de ejército-partido impuesta por estos en defensa de sus propios intereses: «Sin una vieja oligarquía, ausente una sólida burguesía nacional, con capas medias confusas y desmoralizadas, los norteamericanos tratan de resolver el problema del poder imponiendo una dinámica a partir del “ejército-partido”. El ejército boliviano como otros de América Latina, es el partido que arma y paga la nación contra sí misma. La ambición de los norteamericanos en el fondo es grande: pretenden hacer un país prescindiendo de todos los componentes genuinos para formar un país» (Almaraz, 1969, p. 72).

que marcan la transición de un momento a otro y, de forma más general, las que definen el marco político en el que se desarrolla la vida nacional boliviana en la segunda mitad del siglo XX.

Así como anteriormente analizábamos el Estado oligárquico a través de la figura de la *paradoja señorial*, es preciso señalar que el Estado del 52' puede ser analizado a partir de lo que hemos denominado la *paradoja popular*, siempre que se retenga que ese *pueblo* no adquiere la condición de segunda naturaleza, sino que en este momento describe únicamente la forma de una alianza entre sectores puntualmente unificados por la coyuntura histórica. La paradoja popular funcionaría entonces como un género, que puede ser descompuesto en las distintas especies de paradojas que se encierran en el corazón de los sectores que forman lo popular en un momento dado. Describamos —también de forma esquemática— las paradojas de cada uno de estos sectores:

1. *Paradoja del proletariado*. La paradoja del proletariado entronca con dos aspectos ligados íntimamente entre sí: en primer lugar, «la combinación de su débil desarrollo cualitativo» con la «densidad de su poder material» y, en segundo lugar, «la urgencia derivada del *hueco estatal* que acompañaba a la crisis nacional del 52» y el carácter eminentemente etapista de los ideólogos más importantes del movimiento obrero, como Walter Guevara (Zavaleta, 1978/2009e, p. 163).<sup>360</sup> Quizás, como ha argumentado Antezana, este límite del proletariado se hallaba inserto en el seno mismo de la ideología del nacionalismo revolucionario.<sup>361</sup> Si estos son los elementos estructurales que definen la paradoja, veamos ahora las consecuencias que se siguen de su despliegue, según Zavaleta:

---

<sup>360</sup> Zavaleta encuentra en el *Manifiesto a los electores de Ayopaya*, redactado por Walter Guevara, una de las raíces fundamentales de la teoría de las etapas, teoría que expresa el núcleo teórico de lo que aquí llamamos paradoja del proletariado: «Se sabe de dónde viene, en Bolivia, la teoría de las etapas. La descripción más clara de esta posición sigue siendo hasta hoy la esbozada por el teórico del MNR Walter Guevara en su documento *Manifiesto a los electores de Ayopaya*, aunque no es la única, ciertamente. Guevara postula allí específicamente que la revolución burguesa debía cumplirse a plenitud en el país para que fuera posible después plantearse la revolución socialista. Guevara, en lo que posteriormente sería una práctica política muy generalizada en Bolivia, aplica la jerga y las propias categorías del marxismo a una postulación propiamente burguesa; es explicable, por otra parte, que el mismo Guevara, a partir de la posición de las etapas, en el momento del paso del proletariado de clase hegemónica a clase complementaria del poder, terminara por postular, con menos rigor aún que en el *Manifiesto*, que la dirección de la revolución correspondía a la clase media, situándose así a la derecha de la propia burocracia estatal» (Zavaleta, 1978/2009e, p. 162).

<sup>361</sup> El ensayo de Luis H. Antezana, *Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)*, sigue siendo una referencia ineludible para comprender las tensiones ideológicas que marcaron este período de la vida boliviana. Entre sus páginas encontramos la siguiente argumentación que abona la afirmación que aparece en el cuerpo del texto: «Ideológicamente, el NR [nacionalismo revolucionario] habría logrado integrar los esfuerzos populares en la creciente constitución de una “burguesía nacional”. En rigor, más que la ideología de la “burguesía nacional” —clase en busca de su conformación—, el NR es, más bien, un mecanismo ideológico que expande la hegemonía de los grupos dominantes al amplio espectro de la formación social boliviana, logrando desviar y/o anular los esfuerzos populares en beneficio de una “revolución burguesa” (anacrónica, dependiente, intermediaria), desarticulando permanentemente las condiciones ideológicas que podrían llevar hacia una posible “revolución proletaria”» (Antezana, 1983, p. 63).

En 1952, el proletariado no tenía intereses que lo diferenciaron del campesinado; pero, al realizar la consigna burguesa de la tierra, al dirigir el proceso de la revolución agraria, al mismo tiempo que cedía la forma del aparato estatal a la pequeña burguesía, el proletariado estaba habilitando al movimiento campesino para pactar directamente con el Estado, desde el que había recibido la tierra, al margen del proletariado. Por lo tanto, mientras en 1952 tenía una cómoda hegemonía, aun a pesar de su inconclusión interna de clase, porque representaba a la mayoría general, en 1954, cuando la crisis ya se expresaba como falta concreta de productos, tenía ya que atenerse a su mera fuerza numérica, sus intereses se habían diferenciado de los del campesinado: se veía relegado a un rol complementario y era, en suma, una clase aislada, que había avanzado, pero al precio de romper la alianza que era la clave de su poder (id.).

El proletariado, única clase capaz de llevar adelante la titánica tarea de fundar un nuevo Estado superador respecto al Estado oligárquico, fue demasiado leal a los manuales soviéticos y no tuvo en cuenta aquella enseñanza fundamental de Chernyshevski: «la historia, como una abuela, siente un enorme amor por sus nietecitos. Tarde *venientibus* no les da los huesos, sino *medullam ossium* para romper los cuales Europa occidental se había herido malamente las manos» (citado en Venturi, 1975, p. 302). Siendo hegemónico, el proletariado sentó las bases del Estado de una clase germinal, la burguesía, y así —paradójicamente— sembró la semilla de su derrota, pues —como defiende en otro lugar Zavaleta— «acabó practicando no su tesis, sino la de sus rivales» (1978/2009e, p. 168).

2. *Paradoja del campesinado*. El campesinado constituyó el *sine qua non* cuantitativo de la revolución del 52'. Sus luchas se focalizaron en la consecución de una reforma agraria que acabara con el latifundio improductivo —según informa Rivera Cusicanqui, esta era la forma predominante de explotación agrícola y ocupaba el 44,3% de la superficie cultivada del país y el 9,4 % de las unidades productivas (2010, p. 131)— y mejorara las condiciones de existencia de los pequeños propietarios así como la de los miembros de las 3.779 comunidades libres que constituían el 3.5% de las unidades con el 26% de la superficie cultivada (id.). El MNR, distinguido por su apuesta por el mestizaje a todos los niveles, diseñó una solución para el sempiterno problema agrario boliviano proyectando un sector agrario de pequeños propietarios capitalistas. En este sentido, la paradoja radica —como muestra Tristan Platt— en que la reforma *nacionalista* impulsada por el MNR concuerda con los objetivos de aquella primera reforma ensayada por los liberales —la Ley de Exvinculación de 1874— y rechazada masivamente por los **sector** campesinos-indígenas:

Una perspectiva histórica larga permite reconocer en ella [la reforma agraria de 1953] un grado significativo de continuidad con los objetivos originalmente planteados por los gobiernos oligárquicos del siglo pasado a través de la primera reforma agraria. Ambas reformas propugnaron la extinción de los ayllus, la propiedad privada de la tierra y un nuevo sistema impositivo (predial rústico o impuesto único) que se aplicaría en base a operaciones previas de agrimensura y catastro. La diferencia más importante radicaba en que así se consolidaban ahora los pequeños productores mestizos en la posesión de las tierras usurpadas a los ayllus. Los mestizos aparecían entonces como

la “vanguardia” del régimen de propiedad rural. Desde esta perspectiva, el ensanchamiento de la pequeña propiedad entre los indios, iniciado con cierto éxito entre los colonos de las ex haciendas, puede conceptuarse no como una simple política agraria que buscaba instaurar un régimen “mercantil simple” en el campo boliviano, sino también —y no menos importante— como parte de una ofensiva étnica que buscaba la asimilación de las dos antiguas “castas” en un “mestizaje universal” (Platt, 1982, pp. 19-20).

El campesinado vería también, junto al desarrollo del Estado del 52’, el despliegue de las propias contradicciones internas derivadas de la no consumación de las reformas que suelen acompañar a la erección del Estado y la nación moderna en su fase inicial. El final del feudalismo fue pagado mayormente por las unidades productivas comunitarias y, sólo en una medida notablemente menor, por la hacienda legada por la colonia. El indio para convertirse en un sujeto *moderno* hubo de asimilarse al mestizo: este fue el precio que pagó por unas transformaciones por las que había luchado pero que, en el fondo, no había querido. Tal vez, cuando el sector campesino se percató de que el colosal caballo de madera no era sino una artimaña y, peor aún, cuando ya no contaban con la antigua y gloriosa alianza con los mineros, ya salían los guerreros armados que arrasarían su pasado y su porvenir. El Estado se presentaba ahora, ya no en su carácter contingente e histórico —como en los primeros años después de la revolución—, sino bajo la forma desnuda e inapelable de su ejército.

3. *Paradoja de la burguesía*. Si bien es cierto que incluir a la burguesía entre los sectores populares podría ser interpretado como una arbitrariedad, lo cierto es que allí donde el poder adquiere el formato cincelado por la oligarquía, la burguesía tolera ser pensada como un elemento progresivo.<sup>362</sup> La paradoja burguesa tiene múltiples aristas, pero sin duda una de las más importantes se capta acabadamente en la siguiente afirmación de Zavaleta: «*todas las clases perseguían fines burgueses, menos la burguesía*, que seguía atada a la costumbre de una superestructura derrotada» (1978/2009e, p. 69). Esta rémora ideológica, sumada a

---

<sup>362</sup> Esta es, al menos, una de las lecturas que pueden inferirse de los argumentos de Marx sobre la Revolución francesa y la misión de su tiempo: «Si examinamos esas conjuraciones de los muertos en la historia universal, observaremos en seguida una diferencia que salta a la vista. Camilo Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad burguesa moderna. Los unos hicieron añicos las instituciones feudales y segaron las cabezas feudales que habían brotado en él. El otro creó en el interior de Francia las condiciones bajo las cuales ya podía desarrollarse la libre concurrencia, explotarse la propiedad territorial parcelada, aplicarse las fuerzas productivas industriales de la nación, que habían sido liberadas; y del otro lado de las fronteras francesas barrió por todas partes las formaciones feudales, en el grado en que esto era necesario para rodear a la sociedad burguesa de Francia en el continente europeo de un ambiente adecuado, acomodado a los tiempos. [...] Pero, por muy poco heroica que la sociedad burguesa sea, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos» (Marx, 1852/2003a, p. 11).

su debilidad en la estructura económica boliviana, explican una de las mayores anomalías del Estado del 52':

[...] al no poder fundarse en la propia clase a la que quería servir, el Estado en este caso es anterior a la clase a la que serviría; el Estado abrogaría sin miramientos el germen burgués sobreviviente, crearía su nueva burguesía, le daría el tiempo, los medios y la imaginación para que se constituyera como clase (id.)

El *Estado* de la burguesía es anterior al desarrollo orgánico de la *clase* burguesa. La burguesía, como Tántalo, tenía a su disposición un Estado, pero era incapaz de servirse de él para su propio provecho. En las últimas fases del Estado del 52' ya se había infiltrado el imperialismo norteamericano y sus proverbiales tentáculos bajo la siempre eficaz «ayuda humanitaria»; la burguesía quedaba así enteramente sometida a los designios extranjeros y la nueva oligarquía emergía de las cenizas esparcidas por las nuevas formas de explotación minera. Como magistralmente señalara Almaraz a propósito de estos «pobres» burgueses, «nacieron a destiempo y la historia los ha condenado» (1969, p. 121). Una burguesía alienada a cargo del país es la última estación de un proyecto nacionalizador que se había quedado demasiado corto en la tarea de descolonizar política, económica y culturalmente a Bolivia.<sup>363</sup>

Para finalizar este extenso capítulo conviene recordar que hasta este momento lo nacional-popular boliviano se aproxima más al sentido que encontramos en la obra de Carlos Montenegro que al que encontramos en los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci. Lo nacional-popular se entiende, pues, como la «amalgama» propiciada por la revolución entre unas fuerzas que «por su naturaleza económica son inconciliables en el estado de paz», es decir, como el resultado de «clases transitoriamente fusionadas por el descontento» (Montenegro, 2016, p. 73), y no tanto como la constitución de una nueva cultura nacional resultante de la acción transformadora de la reforma intelectual y moral de la sociedad. Lo popular, como amalgama policlasista, es el paradigma del MNR y, consecuentemente, del Estado del 52'; el boliviano, en la forma paradigmática en que lo concibió el nacionalismo revolucionario, no es ya el indio (aymara, quechua o guaraní), tampoco el criollo blanco heredero de la tradición hispana, sino el *mestizo*. La nación levantada sobre este pueblo de mestizos, nuevamente a mitad de camino entre las *dos repúblicas*, iría perdiendo fuelle conforme los postulados de su programa se alejaban de las demandas de los sectores subalternos realmente existentes. Pero

---

<sup>363</sup> A propósito de esta «alienación» de la burguesía boliviana, Almaraz argüía: «Están también a su modo alienados: se sienten dueños del país, pero no pueden compararse con Patifio. Tienen asociaciones de empresarios, influyen en los bancos, escriben en la prensa: se fingen dueños pero dudan de serlo. Entre el impulso y la realidad se interponen los norteamericanos. Hay que conceder que no es fácil alcanzar alguna coherencia cuando se deben combinar conceptos como “desarrollo e integración” con el sabotaje contra la fundición de estaño o la entrega del petróleo y el gas, del zinc y la reserva estañífera». Y, en una nota a pie de página definía dicha «alienación» en los siguientes términos: «Alienación: Humildad con los yanquis, arrogancia con los bolivianos» (Almaraz, 1969, p. 122).

esta, en cualquier caso, es la forma natural en la que mueren los Estados, es decir, es la ley del desgaste de su alcance ideológico.

Sin embargo, hay otra forma de morir que no es natural, sino paradójica, y se vincula con ese ambivalente sentimiento de pertenencia que manifiestan las clases históricamente excluidas cuando sienten que ese es *su* Estado y, actuando en consecuencia, comienzan a demandar las transformaciones que el Estado oligárquico había desatendido. Esta es la *paradoja popular*: al sentir al Estado como propio, los sectores subalternos le exigen a su Estado las transformaciones profundas que habían desistido de pedir a su antecesor. Pero este nuevo Estado, el de los sectores subalternos, no es una *creatio ex nihilo*, es lo que los dirigentes se encuentran ya institucionalizado, con sus códigos, sus prácticas, sus leyes y, sobre todo, con sus arcas mermadas e insuficientes para llevar a cabo las transformaciones que se necesitan para seguir siendo el Estado de los subalternos. Esta es la raíz de la tragedia: el pueblo, que aspiraba a devenir nacional mediante su Estado, no puede más que solicitar la ayuda extranjera para sufragar los costes de la soberanía. El país se convierte así, por una astucia de la historia, en dependiente respecto a los intereses extranjeros. El nacionalismo —en este caso, el boliviano— volvía a invocar al coloniaje —ahora, el norteamericano— para alcanzar la soberanía plena. Esta es, tal y como agudamente percibiera Almaraz, una de «las más extrañas consecuencias de la revolución»:

Entre las más extrañas consecuencias de la Revolución hubo una verdaderamente inquietante: los norteamericanos se sirvieron de ella. Este concepto podría formularse en términos más groseros; los amos tradicionales, grandes mineros y latifundistas liquidados en 1952, dejaron un vacío de poder que los líderes políticos y la élite boliviana, no liberados aún mental y espiritualmente de medio siglo de servidumbre, trataron de llenar ingresando al servicio de un nuevo poder. Tratar de buscar un nuevo amo no es cuestión de política: es el primer movimiento psicológico del liberto desconcertado. Por otra parte, la revolución interrumpió el letargo resignado de los campesinos. Pidieron escuelas, centenares y miles de escuelas. La conciencia de sus necesidades los hizo libres. Se volcaron a La Paz en grandes delegaciones para pedir al gobierno que los ayudara. Esa impaciencia majadera, ese interminable regateo, sus obsequios y la continua presión sobre ministros y presidentes, era la mejor prueba de confianza y la demostración de que por primera vez se sentían entre los suyos. Pero el Estado era pobre. Era otra oportunidad para la colonización. Para los campesinos, la procedencia de la escuela no importaba, en tanto que era una reivindicación diferida por siglos. A partir de ese momento, los norteamericanos pudieron hablar ante auditorios aymaras y quechuas de democracia y comunismo y, aunque su jerga ininteligible carecía de efectos ideológicos, el hecho es que la Revolución a ellos también les abrió las puertas del campo (1969, pp. 23-24).

La «paradoja señorial» y la «paradoja popular» constituyen los dos núcleos entre los cuales ha pendulado la historia política y social boliviana. La materialización de estas matrices ideológicas, de estos hábitos firmemente arraigados en el corazón de la cotidianeidad, debería ser verificada en un análisis más detenido y que incorporase aristas desatendidas en nuestro esquemático análisis del Estado oligárquico y del Estado del 52'. En lo que sigue, nuestro cometido será el de seguir las huellas de

Zavaleta en su intento por pensar otra forma de constitución de lo nacional-popular, capaz de dar a las clases subalternas herramientas para no volver a caer en los errores históricos de este sueño trunco del Estado del 52'. Y, si bien puede ser cierto que contemplar el agotamiento de un sueño es una de las — muchas o pocas— formas de la muerte, también creemos que Zavaleta habría firmado gustoso la sentencia de su querido amigo Sergio Almaraz cuando decía, quizás ya en su hora postrera, que «*los bolivianos no acabamos de morir*» (Ibid., p. 55).

### **13.2. De las clases nacionales al pueblo. Las masas bolivianas entre la Guerra del Chaco y el noviembre del 79'**

*En una amarga y silenciosa epopeya dejando rastros sangrientos, se entreteje la historia de un pueblo que se obstina en llevar mucho tiempo su pesada cruz en busca de una esperanza que se llama patria.*

**Sergio Almaraz, *Réquiem por una república***

Las masas en noviembre de 1979 eran y no eran las mismas que habían confluído en abril de 1952. En primer lugar, porque en aquella ya lejana fecha del 52' las masas se hallaban en una progresión ascendente que acabaría con la derrota definitiva del Estado oligárquico y se estaban preparando para organizar su propio proyecto político; mientras que en el ominoso noviembre del 79' aquel proyecto que las había sabido convocar estaba en franco declive y, tras largos años de dictadura de Hugo Banzer (1971-1978), se aprestaban a defender la democracia ante el nuevo golpe perpetrado por las fuerzas militares al mando del Coronel Natusch Busch. En segundo lugar, porque a las masas que se dieron cita en abril del 52' no las unía el amor sino el espanto que emergía de una larga historia de opresión y marginalidad; era, de alguna manera, un pueblo-niño, cargado de indignación y deseo, pero con un nivel organizativo insuficiente para fundar un Estado, lo que a la postre acabaría favoreciendo al MNR, el único actor capaz de ofrecer un proyecto mínimamente solvente.

En noviembre del 79', las masas habían aprovechado la inercia de la integración política que el Estado del 52' había estimulado; eran ahora un proletariado identificado y nucleado en torno a la Central Obrera Boliviana (COB) y un campesinado hegemonizado por el movimiento katarista que había sabido integrar las organizaciones campesinas en la COB y había acordado fundar la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En definitiva, las masas en noviembre

del 79' eran el producto de la *acumulación* histórica y de la *irradiación* recíproca del proletariado y el campesinado y se preparaban para enfrentar a su histórico antagonista: el ejército.

Por su parte, René Zavaleta—el Homero que hemos escogido para narrar la epopeya del pueblo boliviano— en 1979 también era y no era el mismo que había escrito en 1967 *La formación de la conciencia nacional*. Como pensador de la coyuntura, Zavaleta podía diagnosticar, a la altura del 79', que Bolivia había entrado «en un ciclo de crisis orgánica que no tardará en convertirse en una crisis nacional general» (1983/2009i, p. 261). El Estado de 1952 —agregaba Zavaleta— «ha necesitado menos de 30 años para llegar al borde la deslegitimación prerrevolucionaria que el Estado oligárquico alcanzó en más de 50 años de predominio» (Ibid., p. 262). Estamos sobre el terreno de una crisis estatal acompañada de una crisis social de vasto alcance; en definitiva, estamos ante el fin de la hegemonía del esquema ideológico del nacionalismo revolucionario y el agotamiento de la irresistibilidad de su Estado que, en sus últimos estertores, se aficionó a los golpes militares.

Ahora bien, la afirmación de que estamos ante el fin de la eficacia ideológica del nacionalismo revolucionario amerita que hagamos algunas consideraciones. Podríamos sintetizar —apelando al hecho de que en pasajes anteriores nos hemos explayado sobre esta cuestión— el núcleo fuerte del esquema del nacionalismo revolucionario en un intercambio epistolar que reúne a Carlos Montenegro con la COB y que, en última instancia, marca las distancias entre el nacionalismo revolucionario —en el caso de Montenegro fuertemente influido por el Movimiento Peronista argentino— y el marxismo. En esta carta, escrita desde Buenos Aires por Montenegro, puede leerse:

el movimiento obrero propiamente dicho tiene que ser considerado por el MNR como la expresión alta y vigorosa de la nacionalidad boliviana y no como el alumnado marxista que se siente clase en vez de sentirse nación como en realidad se siente. *Como simple clase ninguna masa popular puede sublevarse, sino es en nombre de algo superior a la clase que es la nación* [el destacado es nuestro] (citado en Baptista Gumucio, 1979, p. 119).

Como hemos visto, la posición defendida por Montenegro fue la que, a la postre, terminaría por vencer y se convertiría en la responsable de articular a los heterogéneos elementos constitutivos de las masas en 1952. Y así como las verdades políticas no son *sub specie aeternitatis*, las estrategias que permiten organizar a las masas en torno a un proyecto tampoco lo son. Si nos servimos de la noción zavaletiana de *horizonte de visibilidad*, podemos decir que el esquema ideológico del nacionalismo revolucionario respondía eficazmente frente a la realidad social y económica que el Estado oligárquico permitía vislumbrar en la década del 40'; sin embargo, el Estado del 52' había redefinido por completo el tablero político y aquel esquema había mostrado sus carencias para dar cuenta de las nuevas realidades abiertas por la consumación exitosa de su promesa. Casi treinta años después, las masas se habían ido alejando

progresivamente del MNR y se organizaron en torno a la COB: la *clase* y la *nación* volvían a estar en disputa y esa disputa se materializaría en el nombre del *pueblo*.

En el presente punto quisiéramos presentar algunas notas sobre esta tensión entre la nación, la clase y el pueblo, y lo haremos siguiendo un esquema que —tal vez de forma enrevesada— aborde la cuestión atendiendo fundamentalmente a dos ejes que se entremezclan en la lectura que efectúa Zavaleta de este momento de *crisis orgánica* del Estado del 52': en primer lugar, estudiaremos la posición de Lenin en relación con el problema de la táctica de la socialdemocracia rusa ante la cuestión de la llamada *revolución democrática* y, especialmente, acerca de la necesidad de integrar en una lucha conjunta a la *clase* y el *pueblo*. Nos centraremos en la posición defendida por Lenin en el texto de 1905 *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, pues constituye una de las raíces teóricas de la crítica de Zavaleta al populismo. En segundo lugar, intentaremos dar cuenta de las implicaciones de la crisis de hegemonía en el Estado del 52' y de la resignificación de las luchas populares, sobre todo, ante la crisis abierta por el noviembre del 79'.

#### El Pueblo vertebrado. Apuntes leninistas sobre revolución democrática, unidad de la voluntad y lucha de clases

En una ponencia presentada al seminario sobre "Hegemonía y alternativas políticas en América Latina", organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM en febrero de 1980 en la ciudad mexicana de Morelia —ponencia que luego se integraría como capítulo del clásico *Los usos de Gramsci*—, Juan Carlos Portantiero defendería que «la lucha política de las clases consiste en la organización del conflicto alrededor de dos principios: uno nacional-estatal; otro nacional-popular». Mientras «para las clases dominantes —agregaba Portantiero— el referente de la nación es el estado; para las clases populares, su propia historia. El conflicto se produce porque hay un campo de disputa común» (Portantiero, 1981, pp. 151-152). Y, finalmente, concluía: «una lucha es hegemónica cuando se plantea el control de ese campo y es corporativa cuando no lo cuestiona» (ibid., p. 152). La argumentación del pensador argentino avanzaba sirviéndose de una lectura peculiar del *Manifiesto comunista*, lectura que destacaba un factor que es clave en el relato que pretendemos desplegar aquí, a saber, la necesidad del proletariado en tanto «clase nacional» de producir al *pueblo* y dirigir las luchas populares:

Ya en el *Manifiesto comunista* Marx planteaba que la conquista del poder político implicaba "elevarse a la condición de clase nacional" y que ello equivalía a "la conquista de la democracia". En la concepción marxiana, elevarse a la condición de clase nacional supone para el proletariado la capacidad de producir un proceso político de recomposición que unifique a todas las clases

populares. Para ello es la propia categoría de pueblo la que debe ser construida, en tanto voluntad colectiva. El pueblo no es un dato sino un sujeto que debe ser producido, una unidad histórica de múltiples determinaciones, un concreto que sintetiza a "las masas", su primera apariencia, y a "las clases", su principal determinación analítica. [...] El punto crucial del marxismo es el nada obvio pasaje de la situación "de clase" a la conformación de "lo popular", o sea la teoría y la práctica del proceso constitutivo de la acción política hegemónica (Ibid., pp. 152-153).

Esta preocupación, explicitada por Portantiero como «el nada obvio pasaje de la situación "de clase" a la conformación de "lo popular"», conformaría el núcleo común de las lecturas y la producción escrita, así como la nada desdeñable labor editorial de difusión marxista emprendida por los «gramscianos argentinos» (Burgos, 2004). Puede decirse que el problema de las relaciones entre lo popular y la clase fue una preocupación compartida por todos aquellos intelectuales latinoamericanos que intentaron desplegar una lectura abierta del marxismo y se valieron de las reflexiones de Antonio Gramsci para fundar tal estrategia. Entre estos marxistas-gramscianos hay que colocar, como uno de sus puntos más sobresalientes, a René Zavaleta.

Más allá de las idas y venidas —mejor explicadas por el rechazo al marxismo-leninismo como sacrosanta filosofía de la historia y como manual estratégico universal— Lenin fue para estos intelectuales latinoamericanos una de las grandes referencias en las discusiones sobre la cuestión de la clase y el pueblo, tan candente para la política en el continente.<sup>364</sup> Cabe cuestionarse, en relación con el uso de Lenin —en el caso concreto que nos ocupa, el de Zavaleta— *¿contra quién* Lenin? Un intérprete superficial podría inclinarse por responder: contra los liberales, contra la burguesía. Sin duda, esta sería una respuesta axiomática. Sin embargo, lo que a nuestro juicio interesa a Zavaleta de las disquisiciones leninistas es que logra encontrar allí, en la prolífica producción del líder soviético, los argumentos que le permiten contrarrestar las tres grandes tendencias inflacionarias que, entrelazadas, marcaban el escenario histórico en el que se había desarrollado hasta la fecha la política de masas en Bolivia: el populismo, el espontaneísmo y el sindicalismo.<sup>365</sup>

---

<sup>364</sup> En *La cola del diablo*, José Aricó reconocería la importancia que tuvo Lenin en la experiencia editorial de *Pasado y Presente*, reconociendo que era el Lenin de la «acción práctica» el que interesaba a estos jóvenes argentinos: «*Pasado y Presente* se propuso ser la expresión de un centro de elaboración cultural relativamente autónomo de la estructura partidaria y un punto de convergencia de los intelectuales comunistas con aquellos que provenían de otros sectores de la izquierda argentina. La revista, cuya primera serie concluye en septiembre de 1965, pretendía organizar una labor de recuperación de la capacidad hegemónica de la teoría marxista sometiéndola a la prueba de las demandas del presente. Desde esta preocupación, y aunque ello no fuera muchas veces expuesto de manera rotunda en sus contribuciones, cuestionábamos el llamado "marxismo-leninismo" como patrimonio teórico y político fundante de una cultura de la transformación. Lenin era, para nosotros, la demostración práctica de la vitalidad de un método y no una suma de principios abstractos e inmutables; su filosofía no debía buscarse allí donde se creía poder encontrarla sino en su acción práctica y en las reflexiones vinculadas a ésta. No en *Materialismo y empiriocriticismo*, sino en las *Tesis de Abril*, para dar un ejemplo» (Aricó, 2005, pp. 63-64).

<sup>365</sup> Recordemos las palabras de Zavaleta en *El poder dual*: «"¿Cómo son, por ejemplo, las masas obreras? Son populistas; su dirección ya no lo es y sus dirigentes son lo mejor que hay en toda la política del país. Pero las masas mismas, por su visión de la política, por sus hábitos, por sus propósitos, son populistas [...] La propia Asamblea Popular, al exacerbar el acento en la consideración del concepto de la condición obrera, al hiperbolizar la extracción de clases y no la ideología de clase, era una institución que seguía las inclinaciones auténticas de las masas, su patriotismo obrerista, pero sin organizarlas para llegar a un

No es tarea sencilla la de enfrentar teórica y políticamente estas tendencias, pues no olvidemos que constituyen la forma de expresión que encontraron las masas para disputar la legitimidad de un Estado que les había sido históricamente escamoteado. Pero no sólo esto, sino que también puede decirse, al referirnos al fenómeno del populismo en el continente latinoamericano, que su influencia fue crucial no sólo para las masas, sino también para la intelectualidad latinoamericana, como ha defendido Castro Gómez al señalar que «durante el siglo XX, el fenómeno político que más influyó en el quehacer intelectual de América Latina fue, sin lugar a dudas, el populismo» (1996, p. 68). Frente a este populismo, Zavaleta se servirá de la argumentación de Lenin, como puede verse, por ejemplo, en una nota a pie de página que encontramos en *El poder dual*:

Este término, *populismo*, es utilizado varias veces a lo largo del presente trabajo. Se lo usa no en el sentido de la historia de los partidos rusos sino en el que le dan todos los estudios políticos latinoamericanos. *Es una corriente que trata de disolver el concepto concreto de lucha de clases en la inconcreta noción de "pueblo"*. Así también lo dice Lenin. Por ejemplo, en *Dos tácticas [...]* [el destacado es nuestro] (Zavaleta, 1974, p. 172).

Adentrémonos, pues, en lo expuesto por Lenin en *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* [1905], situándolo en su contexto histórico. Nos encontramos a la altura de julio de 1905, la Rusia zarista está siendo derrotada con estrépito por Japón, en la que se conoció como la Guerra ruso-japonesa, y sus ilusiones de expansión hacia la región china de Manchuria se desvanecían en sincronía con el hundimiento de sus flotas navales. El zarismo estaba dando notables muestras de incapacidad para introducir a Rusia en las pugnas que el entrante siglo XX demandaba a las grandes potencias y en el interior del país las situaciones críticas de la población, que antaño se naturalizaban y novelaban, estaban saltando por los aires y provocando una crisis que amenazaba seriamente con acabar con la autocracia zarista. La revolución de 1905 había estallado, sólo el tiempo nos revelaría — pero los revolucionarios aún no lo sabían — que esta revolución popular constituiría el gran ensayo que la historia tenía reservada para unos revolucionarios rusos que recién en 1917 lograrían derrocar definitivamente al zarismo.

El texto de Lenin *Dos tácticas*<sup>366</sup> se sitúa en este escenario histórico e intenta dar respuesta a la siguiente cuestión: ¿qué hacer frente a la posibilidad de un gobierno provisional que viniera a reemplazar al régimen zarista?<sup>367</sup> En resumidas cuentas, la cuestión podría ser dividida en el análisis —

---

grado político superior. Es una realidad desgraciada: la desertión del MNR corroboró el defecto de las masas bolivianas, que es la desviación sindicalista» (Zavaleta, 1974, pp. 219-220).

<sup>366</sup> No debe confundirse este escrito, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, publicado en julio de 1905, con otro anterior, titulado simplemente *Dos tácticas*, publicado unos meses antes con el cometido de rebatir las tesis mencheviques expuestas en el folleto de Martínov *Dos dictaduras*.

<sup>367</sup> «El nuevo problema consiste en saber cuáles son los métodos prácticos que deben emplearse para convocar una asamblea realmente popular y constituyente [...] Si el pueblo se ha divorciado del gobierno y las masas adquirieron conciencia de la necesidad de instaurar un nuevo régimen, el partido que se impuso el objetivo de derribar al gobierno debe pensar qué

y sólo en el análisis— en dos aspectos fundamentales: 1) la actitud de la socialdemocracia rusa (bolcheviques) frente a la llamada revolución democrático-burguesa; 2) el papel del proletariado en esta revolución y, por tanto, el vínculo de este proletariado con el resto de los sectores que componen lo popular. Como vemos, estamos ante los dos principios señalados por Portantiero, pues en el dilema que se le presenta a los socialdemócratas rusos están en juego tanto el eje de lo nacional-estatal como el eje de lo nacional-popular.

Comencemos analizando el primer punto: 1) *la actitud de la socialdemocracia rusa frente a la revolución democrático-burguesa*. El primer aspecto a considerar es, precisamente, el de la caracterización de las luchas que se están desplegando en el territorio ruso como característicos de la llamada «revolución democrático-burguesa»:

Los marxistas están absolutamente convencidos del carácter burgués de la revolución rusa. ¿Qué significa esto? Significa que las transformaciones democráticas en el régimen político y las transformaciones económico-sociales, que se han convertido en una necesidad para Rusia, no implican por sí solas el quebrantamiento del capitalismo, no minarán la dominación de la burguesía; por el contrario, por primera vez desbrozarán el terreno en forma apropiada para un desarrollo vasto y rápido, europeo y no asiático, del capitalismo; por primera vez harán posible la dominación de la burguesía como clase (Lenin, 1905/1974-78, IX, p. 43).

Lenin no se engañaba con respecto al horizonte histórico que se abriría tras la caída del zarismo: la revolución rusa de 1905, en caso de vencer, inauguraría un tiempo de «desarrollo vasto y rápido, europeo y no asiático» del capitalismo, y con ello, haría posible la dominación de la burguesía como clase. Y aquí aparece una de las tesis fuertes del texto: ¿el carácter burgués de la revolución democrática convierte su destino en indiferente para la causa del proletariado? Lenin contesta:

Pero de esto no se desprende, ni mucho menos, que la revolución *democrática* (burguesa por su contenido económico- social) no sea de un interés *enorme* para el proletariado. De esto no se desprende, ni mucho menos, que la revolución democrática no se pueda producir de manera que favorezca preferentemente al gran capitalista, al magnate financiero, al terrateniente “ilustrado”, o bien de manera ventajosa para el campesino y para el obrero. [...] La revolución burguesa no va más allá del marco del régimen económico-social burgués, esto es, capitalista, y expresa las necesidades de su desarrollo no sólo porque no destruye las bases del capitalismo sino porque, por el contrario, las ensancha y profundiza. Esta revolución expresa, entonces, no sólo los intereses de la clase obrera, sino también los de toda la burguesía. Por cuanto la dominación de la burguesía sobre la clase obrera es inevitable bajo el capitalismo, se puede decir, con pleno derecho, que la revolución burguesa expresa los intereses no tanto del proletariado como de la burguesía. Pero la idea de que

---

gobierno remplazará al antiguo, al que sea derrocado. Surge el nuevo problema del gobierno provisional revolucionario. Para resolverlo de manera completa, el partido del proletariado consciente debe aclarar, primero, la significación del gobierno provisional revolucionario en la revolución que se está desarrollando y en la lucha general del proletariado; segundo, su actitud ante el gobierno provisional revolucionario; tercero, las condiciones precisas de la participación socialdemócrata en ese gobierno; cuarto, las condiciones para presionar a dicho gobierno desde abajo, es decir, en el caso de que la socialdemocracia no participe en él. Sólo cuando se esclarezcan todos estos aspectos, la conducta política del partido en este terreno será una conducta ajustada a sus principios, clara y firme» (Lenin, 1905/1974-78, IX, pp. 18-19).

la revolución burguesa no expresa en lo más mínimo los intereses del proletariado es completamente absurda (Ibid., pp. 43-44).

Entendía Lenin —y muchos de los autodenominados *leninistas* latinoamericanos aún no lo han comprendido— que el proletariado se jugaba muchísimo en la revolución democrático-burguesa. Frente a todos aquellos que, apelando a un inencontrable viento de la historia capaz de conducir por sí solo a las naves al puerto deseado, Lenin advertía: «Bueno sería el marxista que en el período de la revolución democrática no percibiera esta diferencia entre los grados del democratismo y entre los caracteres de sus diferentes formas, y se limitara a “discurrir con gran ingenio” a propósito de que, pese a todo, se trata de una “revolución burguesa”, del fruto de una “revolución burguesa”» (Ibid., p. 48).

Esta es, a nuestro juicio, una enseñanza fundamental de Lenin para todos aquellos que le seguirían en el intento de transformar radicalmente las condiciones de existencia de los sectores subalternos: no se trata de la victoria definitiva o la derrota vergonzante, no se trata siquiera del aquí y ahora del gobierno popular, si ese pueblo sólo porta en su seno el grito indignado que niega las condiciones del presente, pero aún no ha concebido el horizonte hacia donde avanzar. Se trata, en cambio, de organizar a las masas, de instruir las, de producir el deseo ya no sólo de un mejor gobierno, sino también de un mejor Estado capaz de atender las necesidades populares. En definitiva —y parafraseando a Portantiero— se trata de hacer coincidir en la lucha los principios de lo *nacional-popular* y de lo *nacional-estatal*, o en palabras de Lenin, se trata de construir la «unidad de la voluntad» entre los sectores que libran la batalla por la república democrática para luego poder conquistar la «dictadura democrática revolucionaria del proletariado y del campesinado»:

Una de las objeciones a la consigna “dictadura democrática revolucionaria del proletariado y los campesinos” es que la dictadura presupone la “unidad de voluntad” y que la unidad de voluntad entre el proletariado y la pequeña burguesía es imposible. Esta objeción es inconsistente, porque se funda en la interpretación abstracta, “metafísica”, del concepto “unidad de voluntad”. La voluntad puede coincidir en un aspecto y divergir en otro. La falta de unidad en las cuestiones del socialismo y en la lucha por el socialismo no excluye la unidad de voluntad en las cuestiones de la democracia y en la lucha por la república. Olvidar esto sería olvidar la diferencia lógica e histórica entre la revolución democrática y la socialista. Olvidar esto sería olvidar el carácter *popular* de la revolución democrática: si es “popular”, quiere decir que *hay* “unidad de voluntad” precisamente porque esa revolución satisface las necesidades y exigencias del pueblo en general. Más allá de los límites del democratismo, ni se plantea siquiera la unidad de voluntad entre el proletariado y la burguesía campesina. La lucha de clases entre ellos es inevitable, pero en la república democrática esta lucha será la lucha popular más profunda y más vasta *por el socialismo*. [...] Un socialdemócrata no debe olvidar nunca, ni por un instante, que es inevitable la lucha de clases del proletariado por el socialismo, contra la burguesía y la pequeña burguesía más democráticas y republicanas. Esto es indiscutible. De aquí se desprende la necesidad absoluta de un partido socialdemócrata propio, independiente y rigurosamente clasista. De aquí se desprenden el carácter temporario de nuestra consigna de “golpear junto” con la burguesía, el deber de vigilar severamente “al aliado como si se tratara de un enemigo”, etc. Esto tampoco ofrece la menor duda. Pero sería ridículo y reaccionario olvidar, hacer caso omiso o menospreciar a causa de ello, los objetivos esenciales del momento, aunque sean transitorios y temporarios. La lucha contra la autocracia es un objetivo temporario y

transitorio de los socialistas, pero olvidarlo o menospreciarlo equivale a traicionar al socialismo y prestar un servicio a la reacción. La dictadura democrática revolucionaria del proletariado y del campesinado es, sin discusión, sólo un objetivo transitorio y temporario de los socialistas, pero pasarlo por alto en el período de la revolución democrática es algo francamente reaccionario (Ibid., pp. 80-81).

Si bien en la exposición del primer aspecto se han hecho más que visibles las claves argumentativas del segundo, es preciso dedicar unos momentos a la cuestión de 2) *el papel del proletariado en esta revolución y, por tanto, el vínculo de este proletariado con el resto de los sectores que componen lo popular*. En el prólogo de *Dos tácticas* Lenin colocaba la cuestión de forma explícita al preguntarse si los socialdemócratas serían capaces de «enseñar algo a la revolución», lo que se traducía en la cuestión de si el partido (el POSDR) tendría lo necesario «para imprimir a la revolución un sello proletario» (Ibid., p. 14). De este planteamiento derivaba el siguiente diagnóstico en relación con el signo de la revolución democrático-burguesa: «el desenlace de la revolución depende del papel que desempeñe en ella la clase obrera: de que se limite a ser un auxiliar de la burguesía, un auxiliar poderoso por el vigor de su lucha contra la autocracia, pero políticamente impotente, o de que asuma el papel dirigente de la revolución popular» (Ibid., p. 15).<sup>368</sup> En algunas situaciones descritas anteriormente lo hemos advertido y en la precedente cita de Lenin se vuelve la consigna incluso más nítida: al proletariado —y más aún en formaciones de bajo desarrollo capitalista— no le basta con ser una clase bien organizada (teórica, estratégica y tácticamente) si no es capaz de convertirse en dirigente del resto de sectores populares, pues —como el propio Lenin reconoce en otro lugar—, «la fuerza capaz de obtener la “victoria decisiva sobre el zarismo” sólo puede serlo *el pueblo*, es decir, el proletariado y los campesinos, si tomamos las fuerzas grandes y fundamentales y distribuimos entre ellas la pequeña burguesía rural y urbana (asimismo parte del “pueblo”)» (Ibid., p. 51).

En la coyuntura que se le presentaba a los revolucionarios rusos, el problema de la «dirección» de la revolución no era un asunto en absoluto menor: o bien la revolución era dirigida por el proletariado o era dirigida por los sectores liberales de la burguesía y entonces se *diluía* en revolución económica y políticamente burguesa. Como en el caso de la revolución francesa de 1848, analizado por Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, lo que estaba en disputa en la Rusia de 1905 era la posición política que adoptaría el campesinado en la hora decisiva. Lo que en el prólogo de *Dos tácticas* se traducía en la

---

<sup>368</sup> En otro lugar del texto la consigna leninista se vuelve aún más enérgica: «Las revoluciones son las locomotoras de la historia, decía Marx. Las revoluciones son días de júbilo de los oprimidos y explotados. Nunca las masas populares son capaces de ser creadoras tan activas de nuevos regímenes sociales como durante la revolución. Las cosas de que es capaz el pueblo durante los períodos revolucionarios, son milagrosas según el estrecho rasero pequeñoburgués del proceso gradual. Pero es necesario que en esos períodos también los dirigentes de los partidos revolucionarios planteen sus objetivos con más amplitud y audacia, que sus consignas se adelanten siempre a la iniciativa revolucionaria de las masas para servirles de faro, mostrarles en toda su magnífica grandeza nuestro ideal democrático y socialista, indicarles el camino más corto y directo hacia la victoria completa, incondicional y decisiva. [...] Seremos felones, traidores a la revolución, si no aprovechamos esta jubilosa energía de las masas, su entusiasmo revolucionario, para librar una lucha implacable y abnegada por el camino directo y decisivo» (Lenin, 1905/1974-78, IX, p. 109).

máxima «imprimir el sello proletario a la revolución», se matizaría unas cuantas páginas adelante en la consigna de imprimir —«para decirlo más exactamente», dice Lenin— «el sello proletario-campesino» a la revolución (Ibid., p. 55). Pero ¿en qué consistiría, según Lenin, este *imprimir* el sello proletario-campesino a la revolución burguesa? Básicamente en que «el proletariado debe ser lo suficientemente consciente y fuerte como para elevar hasta la conciencia revolucionaria al campesinado, dirigir su acometida, realizar así de un modo independiente la democracia consecuentemente proletaria» (id.).

En este punto es interesante insistir en que el *pueblo* para Lenin —y lo repite en múltiples ocasiones a lo largo de esta obra— no es sino otro nombre de la *unidad de voluntad* entre proletariado y campesinado. La propuesta del líder soviético no consistía en que el proletariado embaucase a los iletrados campesinos, sino en que dicho proletariado fuera capaz de capturar el fondo material y espiritual que impulsaba a estos vastos sectores a luchar contra la autocracia zarista y en favor de la república democrática. El siguiente pasaje es clave, a nuestro juicio, para comprender esta necesidad de captar lo que estaba en juego en la revolución, no sólo para el proletariado como clase conscientemente revolucionaria, sino también para los sectores campesinos en sus demandas aparentemente limitadas:

La burguesía, en su mayoría, se volverá inevitablemente al lado de la contrarrevolución, de la autocracia contra la revolución, contra el pueblo, en cuanto sean satisfechos sus intereses estrechos y egoístas, en cuanto “dé la espalda” al democratismo consecuente (*¡y ahora ya comienza a darle la espalda!*). Queda “el pueblo”, es decir, el proletariado y los campesinos: sólo el proletariado es capaz de marchar seguro hasta el fin, pues va mucho más allá de la revolución democrática. Por eso, el proletariado lucha en primera fila por la república y rechaza con desprecio los tontos y denigrantes consejos de quienes le recomiendan no asustarse a la burguesía. Entre los campesinos hay, al lado de los elementos pequeñoburgueses, una masa de elementos semi-proletarios. Esto los hace ser también inestables, y obliga al proletariado a cohesionarse en un partido rigurosamente clasista. Pero la inestabilidad de los campesinos es totalmente distinta a la de la burguesía, pues, en este momento concreto, se hallan menos interesados en que se mantenga indemne la propiedad privada que en arrebatarse a los terratenientes sus tierras, que es una de las principales formas de ese tipo de propiedad. Sin convertirse por ello en socialistas ni dejar de ser pequeños burgueses, los campesinos son susceptibles de actuar como los más genuinos y radicales partidarios de la revolución democrática. Los campesinos procederán invariablemente así, siempre y cuando el curso de los acontecimientos revolucionarios que los alecciona no se interrumpa demasiado pronto por la traición de la burguesía y la derrota del proletariado. Si esto último no ocurre, los campesinos se convertirán inevitablemente en un baluarte de la revolución y de la república, ya que sólo una revolución plenamente victoriosa puede darles *todo* en materia de reforma agraria, *todo lo que* el campesinado quiere, sueña y necesita realmente, no para destruir el capitalismo, como se figuran los “socialistas revolucionarios” sino para salir de la abyección de la semiservidumbre, de las tinieblas de la opresión y el servilismo, para mejorar sus condiciones de existencia en la medida en que ello es posible en el marco de la economía mercantil (Ibid., pp. 93-94).

Y, algunas líneas adelante, agregaba:

Los campesinos están vinculados a la revolución no solamente por la reforma agraria radical sino, además, por todos sus intereses generales y permanentes. Hasta para combatir junto al

proletariado, el campesino tiene necesidad de la democracia, pues sólo el régimen democrático es capaz de expresar con exactitud sus intereses y de darle preponderancia como masa, como mayoría. Cuanto más instruido sea el campesino (y desde la guerra con el Japón se instruye con una rapidez que muchos no sospechan siquiera, habituados como están a medir la instrucción únicamente con el rasero escolar), tanto más consecuente y decididamente estará a favor de la revolución democrática total, porque no teme, como la burguesía, la supremacía del pueblo; por el contrario, le favorece. La república democrática se convertirá en su ideal en cuanto comience a despojarse de su monarquismo ingenuo [...] Quien comprenda de veras cuál es el papel de los campesinos en la revolución rusa victoriosa, jamás dirá, que el alcance de la revolución se reduce si la burguesía le vuelve la espalda, pues, en realidad, la revolución rusa no comenzará a adquirir su alcance, no comenzará a adquirir la mayor envergadura posible en la época de la revolución democrático-burguesa hasta que la burguesía no le vuelva la espalda y las masas campesinas actúen como fuerza revolucionaria junto al proletariado. Para ser llevada consecuentemente hasta su término, nuestra revolución democrática debe apoyarse en fuerzas capaces de contrarrestar la inevitable inconsecuencia de la burguesía (Ibid., pp. 94-95).

«¡A la cabeza de todo el pueblo y, en particular, de los campesinos, por la libertad total, por la revolución democrática consecuente, por la república!» (Ibid., p. 110). He ahí la consigna leninista en julio de 1905. La tensión constitutiva del problema de lo nacional-popular en este texto de Lenin —si nuestra exposición fragmentaria ha llegado a mostrarlo— es la que se presenta entre dos principios necesarios y no idénticos: la llamada *unidad de la voluntad* y la *lucha de clases*. Sin la *unidad de la voluntad*, el proletariado se convierte apenas en portavoz de sus intereses económico-corporativos —*tradeunionistas*, dirá Lenin— y confía el devenir de las pugnas del presente a la historia, lo que, en última instancia, no es más que entregar la dirección de los acontecimientos a la burguesía. Sin la *lucha de clases*, el significante *pueblo* termina por encubrir «la incompreensión de los antagonismos de clase en el seno del pueblo» (Ibid., p. 107). Y es precisamente por esto —dirá Lenin— que la socialdemocracia

Insiste categóricamente en la necesidad de una total independencia de clase del partido del proletariado. Pero divide al “pueblo” en “clases” no para que la clase avanzada se encierre en sí misma, se restrinja con un rasero mezquino, castre su actividad con consideraciones inspiradas por el temor a que los amos de la economía del mundo le vuelvan la espalda, sino para que la clase avanzada, que no adolece de las vacilaciones, la inestabilidad, ni la indecisión de las clases intermedias, luche con mayor energía y entusiasmo por la causa de todo el pueblo, al frente de todo el pueblo (Ibid., pp. 107-108).

A esta tensión constitutiva entre la «unidad de la voluntad» y la «lucha de clases», tensión inextirpable en la construcción política del *pueblo*, es a lo que queremos denominar —al menos de forma provisional— *pueblo vertebrado*. Si no existiese esta tensión, entonces tendría razón Laclau cuando defiende que «la construcción política del pueblo es [...] esencialmente catacrética» (2005, p. 96). Sin embargo, frente a lo postulado por el pensador argentino —especialmente en sus escritos tardíos—, creemos que la lucha de clases continúa siendo, a pesar de la complejidad de las nuevas modulaciones suscitadas por el neoliberalismo, un elemento *sine qua non* de las luchas populares y esto, naturalmente, no implica por nuestra parte ningún tipo de supeditación de la política a lo económico, al modo de las viejas teleologías economicistas. En todo caso, la posición que postula la noción de *pueblo*

*vertebrado* podría granjearnos la acusación de *historicismo*, puesto que se apoya en aquella demanda planteada por Gramsci en su *Examen de la situación italiana* [1926], quien partiendo de las premisas leninistas y llevándolas aún más lejos, defendía la necesidad de plantear el problema fundamental «del tránsito de la táctica del frente único», esto es, «una táctica determinada que se plantee los problemas concretos de la vida nacional y actúe sobre la base de las fuerzas populares tal como están determinadas históricamente» (Gramsci, 1981c, p. 287). En efecto, cuando hablamos de *pueblo vertebrado*, lo hacemos en el reconocimiento de que esa unidad popular no puede extirpar de su seno la tensión entre lo que Lenin denomina la *unidad de la voluntad* y la *lucha de clases* entre los heterogéneos sectores que componen dicha unidad; y, al mismo tiempo, asumiendo que —como resalta Gramsci— los problemas concretos de la vida nacional que ese pueblo vertebrado aspira a resolver se encuentran determinados por su inserción en la trama histórica.

#### Crisis hegemónica del Estado del 52' y reemergencia del pueblo boliviano. Notas a partir de dos momentos del pensamiento zavaletiano

En un libro publicado en el año 1967 en el exilio montevideano, titulado *La formación de la conciencia nacional* —y especialmente en el capítulo titulado *La formación de las clases nacionales*— Zavaleta partía de la noción leninista de *semicolonia* para preguntarse cuáles eran las peculiaridades de los procesos revolucionarios en las semicolonias latinoamericanas.<sup>369</sup> El primer aspecto destacado por Zavaleta como particularidad —o anomalía— de los Estados semicoloniales latinoamericanos es la ausencia de un Estado moderno burgués, esto es, un Estado en el que los individuos que conforman la sociedad civil, desde un punto de vista económico, han sido liberados de sus ligaduras feudales y se han convertido en trabajadores libres asalariados, y desde un punto de vista político, son ciudadanos iguales y equivalentes, con derecho a representar y ser representados en una estructura única monopolizada

---

<sup>369</sup> Recordemos la definición de Lenin de *semicolonia* en *Imperialismo, etapa superior del capitalismo*, donde dicha condición es caracterizada como la coexistencia del sometimiento económico y la independencia política: «En cuanto a los Estados “semicoloniales”, nos proporcionan un ejemplo de las formas de transición que podemos hallar en todas las esferas de la naturaleza y la sociedad. El capital financiero es una fuerza tan considerable, tan decisiva, podría decirse, en todas las relaciones económicas e internacionales, que es capaz de someter, y en efecto somete, incluso a Estados que gozan de la independencia política más completa [...] Como se comprende, la forma de sometimiento más “conveniente” para el capital financiero y de la que obtiene mayores beneficios, es la que implica la pérdida de independencia política de los países y pueblos sometidos. En este sentido, los países semicoloniales proporcionan un ejemplo típico de “etapa intermedia”. Es natural que la lucha por esos países semidependientes se haya vuelto particularmente áspera en la época del capital financiero, cuando el resto del mundo estaba ya repartido» (Lenin, 1916/1974-78, XXIII, p. 380) Y unas páginas adelante, agregaba: «Puesto que hablamos de la política colonial en la época del imperialismo capitalista, es necesario hacer notar que el capital financiero y su política exterior, que es la lucha de las grandes potencias por el reparto económico y político del mundo, originan diversas formas transitorias de dependencia estatal. No sólo existen los dos grupos fundamentales de países —los que poseen colonias y las colonias—, sino también, es característico de la época, las formas variadas de países dependientes que, desde un punto de vista formal, son políticamente independientes, pero que en realidad se hallan envueltos en las redes de la dependencia financiera y diplomática. A una de estas formas de dependencia, la semicolonia, ya nos hemos referido. Un ejemplo de otra forma lo proporciona la Argentina» (Ibid., p. 384).

por dicho Estado. Pues bien, tal y como hemos visto a lo largo de esta investigación, los principios del Estado moderno no alcanzaron nunca su consolidación en el espacio boliviano, el «crecimiento *normal*, como en Europa» —términos empleados por el propio Zavaleta— es simplemente un postulado no verificado y, por tanto, «el país tiene que invadir, tiene que invadirse a sí mismo», dado que «el estatus es la exclusión, la persecución y la alienación de la nación, ésta tiene que organizarse para tomar violentamente lo que le debería corresponder naturalmente» (1967/2009g, p. 46).

Es fácil apreciar en este texto de juventud —de forma aún más sobresaliente que en los trabajos de madurez— el énfasis de Zavaleta en la distinción entre un desarrollo histórico «normal» o «natural» —inclusive si aceptamos esto en el sentido de un capitalismo como segunda naturaleza— y un desarrollo anómalo, antinatural o, incluso, abigarrado. Sin embargo, también podríamos interpretar este énfasis zavaletiano en un sentido notablemente más rico en potencialidades: es *natural* el desarrollo histórico allí donde las necesidades de la *producción* y la *reproducción* del desenvolvimiento económico y las formas políticas se sincronizan de modo que las fisuras que se abren entre la *explotación* y la *dominación* se ven disimuladas hasta tornarse invisibles; es *antinatural*, en cambio, un desarrollo en el que el Estado es un «Estado aparente» que no alcanza a integrar el territorio y la población bajo la égida de su dominación, donde la economía delata la *heterogeneidad* de los tiempos y la desintegración —o la integración meramente formal— de los distintos espacios.<sup>370</sup> Así, el desarrollo histórico *normal* sería aquel que articula de manera orgánica *forma del valor–Estado moderno–nación*; en cambio, en los países como Bolivia la nación no es algo natural sino «una decisión histórica, una elección» (id.). Esta distinción es fundamental para el análisis de las sociedades latinoamericanas: el papel de la «decisión histórica», esto es, de la *política* como factor que permite desbordar las condenas *a priori* que obligarían a las naciones atrasadas a repetir el desarrollo *normal, como en Europa*.

Estos argumentos en torno a la cuestión nacional en los Estados semicoloniales pueden ser leídos en paralelo con lo expuesto por Zavaleta en *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial* [1982], texto que se presenta como una respuesta crítica a las teorías de la

---

<sup>370</sup> Esta misma idea volvería aparecer en *Lo nacional-popular en Bolivia* expresada en unos términos que denotan las adquisiciones teóricas de Zavaleta entre las casi dos décadas que separan a las dos publicaciones: «Hablar de que el pueblo es el que lleva o es en sí mismo la nación es cierto sólo en el sentido de que si la nación no abarca a todo el pueblo no es verdaderamente nacional. Nacional es reconocerse todos como lo mismo, en alguna medida y un cierto hábitat. Ésta sería, con todo, una versión lógica de la nacionalización, que suele ser un acontecimiento mucho más imperativo y autoritario. Parecería en verdad un proceso lógico que los hombres actúen entre sí y produzcan algo común a todos ellos pero a la vez no parecido específicamente a ninguno de ellos. Esto es lo que más se aproxima a la revolución democrática entendida como revolución nacional. Es un tipo de lucubración que tiene algo de los quimeristas. En los hechos, la revolución pasiva ha existido, la vía junker ha existido y ha existido- sin duda la nacionalización reaccionaria o nacionalización forzosa así como existe la hegemonía negativa y los pueblos suelen ser los actores tardíos de procesos a los que han sido llamados en términos predefinidos e irresistibles. La constitución estatalista de la nación tiene sin duda que ver con esta índole del avance o postulación de las cosas» (Zavaleta, 1986, pp. 122-123) Como informa Modonesi, este es uno de los dos únicos momentos en toda su obra en el que Zavaleta hace referencia explícita a la noción gramsciana de *revolución pasiva* (2017, pp. 74-76).

dependencia. Allí podemos leer que «*el grado de autodeterminación democrática es la medida negativa de la dependencia*» [el énfasis es nuestro] y, en este sentido, puede decirse que «la conformación universal y verificable del poder, la intensidad participatoria en la enunciación de la voluntad general, el propio grado de igualdad en el consumo del producto nacional, son indicadores tan importantes como la propia existencia del mercado interno y la colectivización de la subsunción real o revolución intelectual» (Zavaleta, 1982/2009I, p. 310).

Retornando a *La formación de las clases nacionales*, encontramos un pasaje que define la modalidad que debe adoptar la *autodeterminación democrática* como vía específica de construcción del Estado nacional: «no se puede hablar de *nacionalismo* en Bolivia sin hablar de *movilización de las masas*, porque, ciertamente, la nación no puede avanzar a la formación de su Estado moderno sino con el ascenso y la toma del poder por las clases que contienen o que han conservado a la nación» (Zavaleta, 1967/2009g, p. 46). Si sintetizamos los elementos, encontramos que: 1) no puede hablarse de una *autodeterminación democrática* si no se verifica, al mismo tiempo, una *movilización de las masas* y, 2) no puede hablarse de Estado nacional moderno en los países semicoloniales latinoamericanos si este no se apoya en aquella masa movilizada compuesta por las clases *que han conservado a la nación*.<sup>371</sup>

Si recuperamos las nociones de Lenin que hemos analizado anteriormente, podemos afirmar que estos argumentos de Zavaleta se encuentran dentro del margen del problema de la «unidad de la voluntad» de los sectores subalternos. Si el pensador de Oruro no hubiera intentado pensar más allá de esta dimensión, no habría superado el esquema ideológico del *nacionalismo revolucionario*, pues habría soslayado el problema clasista de la conformación de las masas. Sin embargo, Zavaleta logró trascender

---

<sup>371</sup> En un ensayo reciente, titulado *René Zavaleta Mercado: expresión barroca y bonapartismo*, su autor, Hugo Rodas Morales —con innegable inquina hacia la figura de Zavaleta— ha encontrado más que coincidencias entre la obra del marxista boliviano y la del nacionalista argentino Hernández Arregui. El primer capítulo del ensayo, *Autonomía intelectual en el nacionalismo continental*, tiene por objeto principal señalar las concordancias de la temprana obra de Zavaleta, *La formación de la conciencia nacional*, con la obra homónima de Hernández Arregui. El ejercicio intelectual de Rodas Morales deberá ser juzgado por los estudiosos de la obra de Zavaleta —si es que lo estiman productivo—; nosotros nos limitaremos a compartir un breve pasaje que da cuenta explícita de la intención del autor: «En todo caso, respecto a una comparación de los escritos de Hernández Arregui y Zavaleta, es cierto que desde principios de los años sesenta el discurso del primero fue seguido en buena parte por el segundo, ya que teorizaba y sistematizaba en más alto grado y desde el marxismo, intuiciones y experiencias que el joven Zavaleta no podía haber pensado mejor por sí mismo (era casi 25 años menor). Las convenientes ambigüedades ideológicas y la crítica teórica más consistente a las abstracciones nacionalistas y su origen altamente reaccionario y protofascista, fueron incorporadas por Zavaleta, con base en la obra de Hernández Arregui». También, algunas páginas adelante, puede leerse: «Si recurrimos a la literatura española, Lope de Vega es instrumento de Hernández Arregui para apostrofar a Borges y elegido por Zavaleta para abrir su narración sobre la caída del MNR en 1964; o citando ambos a Goethe, para “revivir” una idea de historia híbrida, o a Bloy, como un eco de Marx respecto a las “calamidades, originadas en el capitalismo”; Bloy, que alienta la mejor prosa de Zavaleta» (Rodas Morales, 2018, pp. 57 y 76-77). Por otra parte, no merecería la pena detenerse en la comparativa que establece Rodas Morales entre las gestiones de Zavaleta y Marcelo Quiroga Santa Cruz al frente del Ministerio de Minas y Petróleo boliviano, si no fuera porque el autor —con disímulo poco logrado—, siembra, en una nota a pie de página, la sospecha de que Zavaleta recibió sobornos de la Bolivian Gulf Oil Company: «Una década después, en 1975, la Gulf admitió haber sobornado a los gobiernos que aplicaron aquél Código del Petróleo. El socialista Quiroga Santa Cruz, que desde el mismo Ministerio que ocupara Zavaleta dirigiera la derogación de dicho Código y la nacionalización de la Gulf en 1969, observó que su influencia delictiva no se reducía al fantasma del fallecido general Barrientos, pues era extensa la responsabilidad por la política petrolera antinacional en favor de Gulf» (Ibid., p. 71, nota 97).

el horizonte estratégico de Carlos Montenegro, pero sin reducir al absurdo la validez histórica de la dicotomía nación-antinación, pueblo-oligarquía, sino intentando conjugar los problemas de la *unidad de la voluntad* con los de la *lucha de clases* en una resignificación del nacionalismo y las luchas populares:

Ésta es también la razón por la que el nacionalismo se ensambla en la noción de la lucha de clases, noción que después, por consiguiente, no se resuelve sólo en la contradicción general entre opresores y oprimidos, sino en la oposición y la lucha entre las clases nacionales y las clases extranjeras. Ni siquiera puede hablarse simplemente de la lucha entre la nación y el imperialismo, de la nación que se contrapone como un todo a los intereses del Imperio. Por la invasión cultural y también porque no puede prescindir de la utilización de clases-agentes y aun de individuos nativos, el imperialismo tiene en la oligarquía y en todos los grupos sociales que se alienan una quinta columna dentro del juego histórico que se disputa en el espacio boliviano. La oligarquía, aunque el caso de Patiño parezca advertir sobre lo contrario, no es el imperialismo, sino su agente; los intereses del imperialismo coinciden con los de la oligarquía y con los de todos los sectores que se han hecho antinacionales cultural o económicamente. La alienación de las clases-agentes explica el carácter de lucha nacional que tienen los planteamientos de las clases populares. No sólo luchan contra una opresión de clase: combaten a una casta extranjera que ocupa el país y le impide realizarse. El nacionalismo sin el concepto de *la lucha de las clases* no sería sino otra forma de alienación (Ibid., pp. 46-47).

Conocer las clases bolivianas para conocer a las masas que se movilizan en pos de la autodeterminación nacional: esta es la motivación que guía buena parte de la obra zavaletiana y que puede verificarse en *La formación de la conciencia nacional*. Para poder conocer a estas clases, es preciso llevar a cabo un diagnóstico que saque a la luz la manera en la que existen el proletariado, el campesinado y las capas medias que se fusionan en las épocas de crisis. En este sentido, Zavaleta nos ofrece la siguiente síntesis: «el campesino tiende a existir como masa indeterminada, así como el proletariado existe como clase primero y después como conciencia de clase, es decir, como grupo estricto, delimitado y coherente», mientras que las capas medias «hacen un grupo que, por su indeterminación, se parece al campesinado pero que, a diferencia de él, proporciona un gran número de individualidades» (Ibid., p. 40). Esta forma de existencia determina la forma de la agencia política de cada uno de estos sectores: «mientras el campesinado resiste y se mueve como multitud, el proletariado actúa en cuanto clase, y el hombre de las capas medias vive socialmente como un individuo» (id.).<sup>372</sup> A pesar de la crítica sin miramientos que Zavaleta lanza contra las clases medias bolivianas,<sup>373</sup> no deja de

---

<sup>372</sup> Como bien lo ha hecho notar Michael Hardt, no debería identificarse la acepción de *multitud* zavaletiana con la que le dan actualmente el propio Hardt y Antonio Negri: «Creo que existe una diferencia entre nuestro pensamiento y aquel de inicios de los años ochenta. Zavaleta pensó la forma multitud como algo precapitalista, impotente, pasivo, como la masa y la muchedumbre. Para nosotros, en cambio, la forma multitud, como hemos visto en la lucha de los últimos años, es capaz de transformar autónomamente el poder, el mundo. Y creo que este es para todos nosotros el desafío principal del concepto de multitud: ¿es posible que en la sociedad abigarrada, tanto en el trabajo como en el ámbito cultural étnico, la multitud sea capaz de organizarse y transformar democráticamente, autónomamente, el mundo, el poder?» (Hardt, 2008, p. 43).

<sup>373</sup> Si bien no es nuestro cometido el de ofrecer aquí una sociología de las clases medias latinoamericanas, tarea que, no obstante, es imprescindible para comprender correctamente los vaivenes de los movimientos nacional-populares de nuestro continente, creemos que entre los elementos a tener en cuenta en la elaboración de dicha sociología no podría eludirse la enseñanza contenida en el siguiente fragmento de Zavaleta: «La riqueza de estas capas intermedias, en cuanto a personalidades, está vinculada con su mayor proximidad a los instrumentos ideológicos y, por tanto, a las ideas como definición

reconocerles que su concurso es imprescindible para la formación de —aunque aún no es expresado en estos términos— de lo nacional-popular boliviano:

Es un proceso de selección el que determina que ciertos sectores de las capas medias se integren a las clases nacionales, pero, cuando lo hacen, su incorporación es más lúcida que la de los campesinos y los proletarios. Cuando los proletarios se mueven, políticamente *son* la nación. Quietos, interdictos, marginados, los campesinos conservan, de hecho, los datos que permiten hablar de la existencia de la nación como cultura horizontal y colectiva. Pero es la ideología, es decir, la práctica de la libertad de elección, la vía por la que las capas medias se agregan a la lucha revolucionaria y, a partir de ese momento, comienzan a expresar ideológicamente al proletariado y al campesinado, que no pueden hacerlo por sí mismos porque su explotación ha sido más intensa y ha consistido, entre otras cosas, en que los medios culturales les han sido negados (Ibid., pp. 41-42)

Si pasamos de este análisis sincrónico de las clases a un enfoque diacrónico que dé cuenta —tal y como proponía Gramsci— de *las fuerzas populares tal como están determinadas históricamente*, encontramos que, en el caso boliviano, hay un *pueblo* que emerge con la trágica Guerra del Chaco (1932-1935) y que encontraría en el Estado del 52' la expresión institucional de sus potencialidades y sus límites.<sup>374</sup> La

---

y a la confusión de las ideas. Como un pólipo inteligente y avizor, no tienen un destino por sí mismas, y hasta para definir las hay que hacerlo por exclusión —porque no son proletarias o no son burguesas—, y su destino, por tanto, es errabundo e incierto, creador, impalpable, tortuoso y lúcido. Ni siquiera, para diferenciarla del proletariado y de los campesinos, se la puede definir por no realizar trabajo manual, porque los artesanos, que realizan su labor con las manos, o los pequeños comerciantes, que hacen trabajo mixto, corresponden sin duda a estas dilatadas capas indecisas. Se dice por eso que la llamada *clase media* es una media clase, una clase a medias, y para saber lo que son estas capas es menester enumerarlas o decir lo que no son. Se sabe lo que es su género próximo, pero apenas puede conocerse su diferencia específica, y está a la vista que su destino, en estas circunstancias, no puede ser sino la ambivalencia y el desdoblamiento. En la sola descripción, el suyo parece un destino desgraciado y disperso, y es bien cierto que en ningún sector como en éste la pedagogía oligárquica tiene frutos más devastadores. Hijas de un país intensamente empobrecido y desfigurado, acceden con más facilidad a los instrumentos culturales, pero sólo en la medida en que puede ofrecérselos el país desfigurado y empobrecido. En conjunto, no logra hacerse muy culta ni muy rica, y la incertidumbre de su destino económico y su fácil soberbia, en una letradura que no es sino la de los imaginativos, hacen cómoda la implantación de ciertas mitologías —pues el mito suele ser la idea del semiletrado—, así como la tendencia a las ideas abstractas que con furia prosperan y se recrean en estas zonas humanas, porque las capas medias, en contraste con lo que ocurre con los proletarios y también con los campesinos, no tienen puntos carnales de referencia y tienden al vagabundeo histórico y al ensueño ideológico. Estas características de duplicación y de inminente falsificación de sí misma de las capas medias, su *hybris* medular, resultan esclarecidas para explicar la suerte política de los militares y también de subgrupos de complemento, como los universitarios y los maestros. [...] Como al fin y al cabo el pequeñoburgués no es sino un burgués que no ha crecido, su tendencia normal —pues flota en un caos de datos remotos e inverificables— es servir, implementar y organizar la alienación en la que está interesada la oligarquía y que promueve el imperialismo. De esta manera, por lo menos en sus fases más altas, las *pequeñas gentes* se visten igual que la burguesía, pero más pobremente, y comparten con ella sus alienaciones, sus prejuicios y sus ambiciones, porque el pequeñoburgués es la caricatura del burgués, es un burgués que ha fracasado. Por su misma ambivalencia, suelen tener muchas explicaciones para cada hecho, y explicando y explicando van perdiendo el sentido de la realidad, de los datos gruesos de la realidad, y se van enajenando de sí mismas hasta que nadie es culpable de su frustración sino sus imposibles ideas. El *pathos* de las capas medias consiste en que nunca, o casi nunca, descubren de dónde viene su pérdida» (Zavaleta, 1967/2009g, pp. 40-41)

<sup>374</sup> En este mismo sentido se expresa Silvia Rivera Cusicanqui cuando defiende: «Puede decirse que a partir de la guerra del Chaco, el “pueblo” se convierte por primera vez en interlocutor del discurso político. Así, mientras un indigenismo cada vez más explícito se abría paso entre la intelectualidad de clase media, tanto el movimiento de caciques de las zonas comunarias del Altiplano y valles como el movimiento sindical de los colonos cochabambinos ampliaban su convocatoria, ganando para sus postulados la solidaridad de las federaciones obreras, del movimiento estudiantil y del magisterio» (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 114). También Montenegro, con su prosa expresiva, cifraba en la Guerra del Chaco el renacimiento del sentimiento bolivianista: «Volvió el sentimiento bolivianista de su colapso de medio siglo en el Chaco. Gimiente de dolor y de ira, habíase arrastrado por espacio de tres años bajo la maraña del bosque mortífero, en cuyo seno inclemente quedaron tronchadas miles de vidas. El pueblo armado al cual se arrojó en aquel desierto extraño de su soledad y su abandono una intuición cierta de la patria. El Chaco, si no un símbolo, fue un espejo ensangrentado de la suerte de Bolivia: tierra en poder de extraños, tierra con el luctuoso destino de perderse. Ajena a ella, la casta privilegiada se mostró a sí propia en tal espejo, con la cifra inequívoca de

Guerra del Chaco se presenta en la historia boliviana moderna como el primer gran *momento constitutivo*, es decir, como uno de esos instantes en que un presente de crisis abre el espacio de visibilidad de un modo tal que lo que antes quedaba vedado, ahora parece cognoscible para las clases subalternas. Ahora bien —y más allá de disquisiciones metafísicas— para que algo irrumpa como visible es necesario que exista antes de ser captado por la visión y, por otra parte, que no haya sido percibido anteriormente como consecuencia de la obstrucción de algunos elementos que impedían dicha visión. En el caso que nos ocupa —la interpretación de Zavaleta del drama boliviano en el Chaco— es el carácter colonial (o semicolonial) el que impidió que saliera a la luz la *nación fáctica*, la «nación inevitable y carnal» boliviana que es, precisamente, la que se hallaba oculta:

Bajo el acecho extranjero, español o inglés o norteamericano, anglo-argentino o anglo-chileno, resistiendo a la invasión económica y a la invasión cultural, a la enajenación que fraguan sus agentes y sus clases-agentes dentro del esquema social del país, la nación sobrevive como un *factum* disperso, consistente e inédito en las clases nacionales. Pocas veces consiguen ellas expresarse como poder y ni aun como pretensión coherente del poder, pero realizan una misión de resistencia, de conservación y de perseverancia en su propio ser, en medio de un país que, en todos los demás aspectos, está permanentemente ocupado. La nación fáctica, es decir, la nación inevitable y carnal, hecho a veces pasivo pero presente siempre y existente sin dudas, sobrevive así a pesar de un interminable acecho, de las catástrofes, de las mutilaciones territoriales, de la instalación pertinaz de la pedagogía oligárquica (Ibid., pp. 35-36).

Frente al sino colonial abierto con la llegada de los españoles en el siglo XVI — o incluso antes, con la conquista incaica de los reinos aymaras en el siglo XV<sup>375</sup>— la *nación fáctica* boliviana habría

---

su antibolivianismo. La realidad cruenta, desesperante, de la nación sin medios para alimentar siquiera a quienes defendían las fronteras, delataba el estrago causado por el largo imperio oligárquico. Esta evidencia de su culpa en la ruina del país y el instinto de perennidad que tienen los pueblos marcó el nuevo rumbo del sentimiento colectivo, dando sentido concreto a la defensa de la nacionalidad. Cada soldado vuelto del frente trajo en sí una partícula del ansia afirmativa de Bolivia, un soplo del anhelo de sobrevivir, una chispa de la revolución autonomista. Allí donde tenía que perecer, se rehizo el espíritu de Bolivia. La divisa nietzscheana —“lo que no me mata, me hace más fuerte”— expresa la repercusión psicológica del tormento chaqueño en la conciencia de los bolivianos [...] La catástrofe que deshizo las construcciones de la comedia expuso a los ojos del pueblo, por primera vez desde los días de Santa Cruz, Ballivián y Belzu, la imagen real y entrañable de la bolivianidad que había sido velada, hasta el año 1935, por los revestimientos extranjeristas. Lo prodigioso de la Guerra del Chaco se cifra en esta revelación de la autenticidad boliviana ante la conciencia colectiva, fenómeno que vale por una recompostura psíquica del pueblo, por una recuperación del sentido nacional. La bolivianidad pudo verse a sí misma, entonces, con la evidencia dolorosa y orgullosa de su frustración y de sus posibilidades afirmativas y redentoras, de sus posibilidades de inmortalidad» (Montenegro, 2016, pp. 239-240)

<sup>375</sup> En su ensayo *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*, Thérèse Bouysse-Cassagne informa de las distintas etapas de la conquista incaica de los reinos aymaras bolivianos y destaca que, aun después del sometimiento inca, los collas continuaron siendo una amenaza para el dominio del Imperio dirigido desde el Cusco: «Sarmiento de Gamboa, Cieza de León, Santa Cruz Pachacuti Yamgqui, Morúa, concuerdan, por su parte, en designar a Pachacutec y su hijo Topa Inca como los dos verdaderos conquistadores del Collao. Según estas fuentes, las primeras incursiones incaicas tuvieron lugar entre 1438 y 1471. En cuanto a la conclusión de la empresa, ésta se consumó cuando el último gran cacique aymara —el cacique Charca— se adhirió junto con sus aliados a la causa imperial. Según las fuentes que acabamos de mencionar, se puede distinguir tres grandes fases en la conquista del Collao: 1. La alianza con los Lupacas del sur del lago contra los Collas del norte. 2. La conquista y la pacificación de la región Omasuyu. 3. La unión de los señores del sur y la expansión meridional [...] De acuerdo con Cieza, esta alianza habría tenido lugar bajo el reino de Viracocha, luego de que Cari lograra la victoria sobre Zapana. Se puede entonces deducir (siempre según esta misma fuente) que la alianza Inca—Lupaca precedió al conjunto de las conquistas incaicas que tuvieron lugar sucesivamente bajo Pachacutec y Tupac Yupanqui. No es posible conocer la causa de las rivalidades que enfrentaron a Collas y Lupacas, estos dos reinos vecinos. Pero el prestigio y el poder del jefe Colla eran superiores a los del Lupaca, y dieron origen a varias leyendas, algunas de las cuales circulan aún hoy en día. [...] Sea lo que fuere, la potencia Colla

quedado reducida a un «*factum* disperso» que sólo lograba expresarse como resistencia a la insaciable acechanza extranjera y, por esto mismo, los sectores que encarnaban a dicha nación «habían entrado a la historia sólo por irrupciones, desordenando la lógica del sistema pero frustrándose a la vez a partir de su propia inorganicidad» (Ibid., p. 36). Sin embargo, todo cambiaría con la Guerra del Chaco:

La Guerra del Chaco es un proceso de agnición, de reconocimiento de personaje desconocido; moviliza a todos los hombres activos del país, y la oligarquía misma da lugar a que las clases nacionales, cuyos integrantes eran soldados en su totalidad, se identifiquen. El proceso crea a sus contradictores [...] La movilización de las clases nacionales, que en el Chaco aprenden que son irremplazables para los combates pero prescindibles y en definitiva ajenas a las decisiones del poder, se perpetúa en las minas, donde el proletariado vive una suerte de movilización permanente. En el Chaco, las clases nacionales —el proletariado, el campesinado y las capas medias— entran en contacto, se interpretan y crecen con sentido de pacto y, pues la vorágine de los derrumbes de la conducción oligárquica es más ostensible que en cualquier momento del pasado, se preparan para responder. La nación fáctica, que persevera en una resistencia introvertida, que insistía sobre sí misma en una paciencia petrificada, comienza a encontrar, enumerar y evaluar los factores reales que le permitirán encarar su ingreso orgánico al país histórico (Ibid., p. 36).

Este pasaje es suficientemente elocuente: la Guerra del Chaco señala el momento del *encuentro* de las clases nacionales. Es el momento en el que, como dice Zavaleta, las clases *entran en contacto, se interpretan y crecen con sentido de pacto*. Puede decirse que el momento de las clases nacionales delimita una primera forma de ser de lo nacional-popular, aquella que Tapia caracterizaba como la «fusión de lo abigarrado» (2002b, p. 72). Esta primera forma de reconocimiento recíproco señala la forma germinal de una *decisión histórica* que tiene lugar cuando las clases ligadas por el conflicto «se aperciben de que ser no es solamente resistir sino que también es necesario elegirse» (Zavaleta, 1967/2009g, p. 37). Es el tránsito —defiende Zavaleta— «de la nación fáctica a la nación para sí misma, y del país resistente al país histórico, en un proceso por el cual, después de haber resistido a la negación de la nación, las clases que la contienen niegan la negación de la nación y tratan de realizar un Estado nacional, en sustitución de las semiformas estatales creadas por las clases extranjeras» (id.). Sin embargo, y aun reconociendo la importancia de esta primera instancia de reconocimiento pluriclasista, no estamos todavía ante la formación de un *bloque histórico* capaz de superar al bloque de poder que sostiene al Estado oligárquico. Es el tiempo de una primera *acumulación* que despertará la sed de construir un Estado alineado con los intereses de la nación fáctica.

Sin lugar a dudas, el parteaguas de la historia de las masas bolivianas en el siglo XX es el que tiene lugar a partir de la revolución del 52' y la consecuente transformación del Estado. La mayoría de los análisis del período tienden a coincidir en que se trató de una revolución burguesa, impregnada por un explícito horizonte liberal. Esta valoración se torna aún más evidente si recordamos las palabras

---

amenazaba a los Incas por el sud y cogía en tenaza a los Lupacas, limitados al norte por el lago» (Bouysson-Cassagne, 1987, pp. 296-302).

de Víctor Paz Estenssoro, líder incontestable del MNR, en relación con la naturaleza liberal de la reforma agraria del 53´:

La Reforma Agraria no implica necesariamente un criterio socialista, es un criterio liberal: representa salir del régimen feudal superado ya en muchas naciones, pero que en los países atrasados económicamente, como son los de Latino-América en su mayoría, persiste todavía... Una Reforma socialista implica la nacionalización y socialización de la tierra, no la subdivisión de la tierra en pequeñas parcelas para ser entregadas individualmente... (Víctor Paz Estenssoro 1955, *Discursos Parlamentarios*. La Paz.: p. 310, citado en Platt, 1982, p. 148)

Aun aceptando la naturaleza liberal del proyecto liderado por el MNR, lo cierto es que marcaría un antes y un después en las relaciones de las clases entre sí y entre estas y el Estado. Puede afirmarse que la experiencia que se sintetiza en la fórmula *Estado del 52´* estuvo fuertemente marcada por el flujo hegemónico variable entre los distintos sectores que compusieron la alianza triunfante y el Estado mismo, ya fuera en su forma sofisticada, es decir, en las prácticas institucionales y la legislación, o bien en su forma hiperbólica e indisimuladamente coercitiva, esto es, el ejército.

En pasajes anteriores hemos analizado en detalle las paradojas de las clases en este período y no es nuestra intención volver a insistir sobre ello. No obstante, nos interesa retomar dos aspectos que, nos parece, modificarían definitivamente la forma de constituirse —y, sobre todo, de organizarse— de las distintas clases y, en relación con ello, el modo en que dichas clases se vincularían entre ellas en torno a las convocatorias populares. En este sentido, es preciso volver a una afirmación de Zavaleta a la que ya hemos hecho referencia, a saber, la de la *centralidad* obrera en la implantación de lo nacional-popular en Bolivia (1983/2009f, p. 267). Si atendemos a algunos de los conceptos claves zavaletianos, podemos inferir que esta centralidad obrera —y en particular del universo material y simbólico minero— en lo nacional-popular, supone la *irradiación* de un modo de estar en el mundo, una *Weltanschauung* marcada por dos factores sobresalientes: el aislamiento y la vida comunitaria de los campamentos mineros. A nuestro entender, estos dos factores sirven para explicar dos tendencias que Zavaleta detecta en las masas bolivianas: por un lado, el *espontaneísmo*, sobre todo en el período que va desde 1940 a 1952, aunque —como defiende Zavaleta— «sus resabios son por demás considerables en todo lo posterior» (1978/2009e, p. 203); y, por el otro, el *sobredesarrollo del sindicalismo* derivado del hecho de que «los obreros bolivianos casi nunca concibieron al sindicato como un mero sindicato» y en consecuencia «en los grandes momentos, sobre todo, las organizaciones obreras funcionaban como una suerte de soviets, asumiendo tareas que corresponden al Estado» (1974, p. 201).

Espontaneísmo y sobredesarrollo del sindicato son modalidades inextricablemente ligadas con ese *ethos*, mezcla de aislamiento y prácticas comunitarias, en el que habitaban las familias mineras bolivianas. En definitiva, si se dice que el proletariado ocupa la centralidad en lo nacional-popular

boliviano, y si se acepta que lo proletario en Bolivia tiene el sello inconfundible del *ethos* minero, se entiende por qué el pueblo que pretende encarnar la nación boliviana no pudo expresarse sino bajo las formas que la acumulación minera había engendrado a lo largo de su historia. Quizás por esto, por los límites mismos de toda *irradiación*, el proletariado minero no fue capaz de integrar de manera genuina al campesinado y esta sería, a la postre, su perdición, tal y como señalara Zavaleta en su magistral diagnóstico de las relaciones entre los mineros y campesinos en la Revolución boliviana:

Es probable que el punto de partida de la Revolución Boliviana haya abreviado el tiempo de la lucha y reducido su costo humano: arranca, en efecto, del centro del proceso de la producción, que son las minas, y rompe el poder político del Superestado en sus ejes, que son las ciudades, y así toma lo neurálgico del país, en lugar de agotarse en la extensión de la guerra territorial. Pero esta velocidad tiene sus propios defectos. El campesino recibe una liberación por la que no lucha, por lo menos directamente. Es probable que, reducido como estaba a una existencia dispersa y marginal, siendo virtualmente un *fellah*, si la insurrección hubiera tomado por escenario el campo, el campesino hubiera tardado en incorporarse a la lucha revolucionaria y ésta habría estado sometida a mayores fracasos y retrocesos pero, aun prolongándose, haciéndose más sangrienta y colectiva, este tipo de lucha habría tenido, seguramente, el valor de una escuela; habría servido para formar, de un modo más coherente, la conciencia histórica dentro del campesinado. Es cierto que, cuando recibe su liberación, el campesino ingresa al consumo y a la economía de mercado y se mueve con grande facilidad, demostrando ser menos osificado, más receptivo, completamente apto para concurrir al juego económico moderno, más rico en reacciones y en iniciativas de lo que se podía suponer, pero, ante una situación contrarrevolucionaria como la que se presentó después, aunque se trataba de hombres ya en todo distintos a los que recibieron la tierra en 1953, su respuesta es débil. Acostumbrado a las emergencias de un papel conservador, que tiene un esencial valor defensivo en su resistencia a la ocupación cultural del país histórico durante la hegemonía oligárquica, lo repite después, en la contrarrevolución. Defiende su tierra pero no la cobertura política de su tierra ni sus intereses posteriores como clase. Vuelve, otra vez, a cumplir un papel defensivo (Zavaleta, 1967/2009g, p. 39).

Asimismo, el otro gran aspecto que quisiéramos destacar y que puede ser visto como una consecuencia del anterior, es el de la ambivalente relación del MNR con el movimiento campesino indio. En particular, nos interesa prestar atención a las consecuencias derivadas de la perspectiva liberal desde la que fue encarada la reforma agraria del 53', cuya mayor ambición fue la de crear pequeños propietarios de la tierra, allí donde dominaba la hacienda poco productiva, pero fundamentalmente allí donde el trabajo agrícola estaba organizado en torno a las comunidades indígenas. En nuestra opinión, es en el ataque frontal al horizonte comunitario indígena donde puede encontrarse el núcleo fundamental del liberalismo —ingenuo— del Estado del 52' y, al mismo tiempo, el origen de la relación ambivalente que marcaría, de allí en adelante, la relación del proyecto de país del MNR con los intereses del campesinado.<sup>376</sup>

---

<sup>376</sup> Silvia Rivera ha destacado las tensiones abiertas al interior del campesinado indígena a partir de las reformas emprendidas por el MNR desde el Estado y, a su vez, las ambivalentes relaciones que unirían y separarían a este campesinado del partido que, de alguna manera, lo introdujo en el Estado: «La poca receptividad a las demandas de los caciques altiplánicos por parte del MNR y su actitud recelosa y paternalista al imponer un tímido programa de reformas estatales en el congreso de Pacajes de 1952 revelan también hasta qué punto el MNR compartía con la vieja casta dominante puntos de vista fundamentales en

Evidentemente, estos elementos que hemos destacado son apenas fragmentos de un tiempo histórico altamente complejo como lo fue el del Estado del 52'. Revolución burguesa, sí, pero también —recuperando a Lenin— elevación del *grado de democratismo* de un Estado que redefinió por completo la relación entre instituciones y masas.<sup>377</sup> Y estas masas —las mismas, las otras— son las que incluso reconociendo como agotado el núcleo hegemónico de aquel Estado inaugurado con la revolución gloriosa del 52', supieron presentir en el oscuro noviembre del 79' —mes del funesto golpe perpetrado por las fuerzas al mando de Natusch Busch— y comprendieron que la democracia es una pieza fundamental de lo acumulado y, por tanto, defenderla es tan importante como en su día lo fue acabar con el Estado oligárquico.<sup>378</sup>

En noviembre del 79', frente a la embestida de las fuerzas militares —fuerzas que no en vano habían sido adiestradas en Panamá por el Pentágono norteamericano (Almaraz, 1969, p. 71)— emergió la «*plebe en acción* o la multitud en acto» (Zavaleta, 1983/2009i, p. 234), que no es más que la recomposición de la alianza de 1952 entre proletariado y campesinado, pero resignificada de un modo tal que ya no estamos ante aquella *fusión de lo abigarrado* destacada por Tapia, sino ante la emergencia de un nuevo *bloque histórico* en el sentido gramsciano,<sup>379</sup> que se forja en el apoyo campesino a la huelga general obrera promovida por la Central Obrera Boliviana (COB):

---

relación con el campesinado indio. Las reivindicaciones comunarias no tenían cabida en un proyecto cuyo principal objetivo era crear una nación culturalmente homogénea y amasada con los ingredientes del mestizaje, la castellanización y el mercado interno. La propia idea de "mestizaje" propuesta por el MNR — e incuestionada, entonces y ahora, por la izquierda— suponía una adscripción unilateral a los valores, la lengua y los modos de pensamiento occidentales del criollaje y excluía cualquier forma de multiculturalismo o multilingüismo. El proyecto comunario, en la medida en que implicaba el reforzamiento de las identidades étnicas andinas, estorbaba, pues, al ideal de patria "decente" y mestizo-criolla acariciada por los conductores del partido que habría de ponerse a la cabeza de la insurrección de 1952. A partir de la rebelión del 47, el MNR se dará a la tarea de "campesinizar" al movimiento indio, organizando estructuras de cooptación y control sindical que le permitirán convertir a las masas rurales en receptoras pasivas de las nuevas propuestas civilizadoras del movimientismo. Cientos de agitadores indios serán incorporados en este movimiento envolvente, que les hará cambiar paulatinamente incluso la percepción que tenían en sí mismos: poco a poco abandonarán su adscripción étnica para asimilarse al ilusorio paraíso de la igualdad ciudadana. El triunfo revolucionario de 1952 sorprenderá al campesinado indio con el fin, momentáneo, de su utopía comunitaria» (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 128-129)

<sup>377</sup> En este mismo sentido se expresa Zavaleta en *Las masas en noviembre* cuando defiende: «En 1952 [...] se inició un proceso en cierto grado sustantivo de *democratización social*. Es un proceso penosísimo cuya premisa está dada por los conceptos de individuo (*individuo jurídicamente libre*, en el sentido de Marx) y de organización (o sea los sesgos que adopta la constitución de la multitud). El auge de la proclama democrático-representativa del período del que hablamos es una consecuencia de la instalación en *masse* de ambos conceptos en la historia de Bolivia. La premisa de esta composición es en verdad la distribución de la tierra, y aquí se ve que ella, la tierra, no era sólo la Pachamama. La *sayaña* es el requisito de la *independencia personal*. El voto verificable es el resultado diferido del derecho perfecto sobre la parcela, su posesión real y la consagración del *hombre en estado de organización*. El *yeoman* destruye al *fellah*; el *yeoman* es la escuela del *citoyen*» (Zavaleta, 1983/2009i, p. 240)

<sup>378</sup> Quizás pudiera parecer una arbitrariedad el salto temporal en nuestra exposición desde el 52' al 79' sin la mención a un hito fundamental en la historia de las masas bolivianas: la Asamblea Popular del 71'. Sin embargo, hemos optado por ello debido a que, en primer lugar, en otro momento de la investigación hemos dedicado algunas páginas al análisis de esta experiencia (especialmente cuando hicimos referencia a las reflexiones de Zavaleta en torno al poder dual en Bolivia) y, en segundo lugar, porque lo que nos interesa en este punto es mostrar cómo se modificaron las relaciones entre las clases en el seno de lo popular desde la Guerra del Chaco hasta la defensa de la democracia efectuada por las masas en noviembre del 79', modificaciones que no podrían ser explicadas sin una referencia a las transformaciones operadas por el Estado del 52'.

<sup>379</sup> En una nota a pie de página de este mismo texto, *Las masas en noviembre*, Zavaleta reconocería el uso —«quizá abusando»— del léxico gramsciano: «Por este concepto [de *bloque histórico*] entendemos nosotros, quizá abusando del léxico

En la demostración de su mejor estirpe, más como alma de la sociedad civil que la de las inopas demoras partidarias, la COB convocó entonces a la huelga general. Esto mismo tenía ya su propia profundidad. Era la primera huelga general obrera que se hacía en defensa de la democracia representativa. Los hechos, sin embargo, no hicieron más que agravarse y cargarse de significados. Fue también la primera vez que el campesinado como un todo se pronunció por el apoyo a la huelga general obrera, o sea que se trataba ya de un eje de constitución de la multitud, si se quiere, de un bloque histórico (Ibid., pp. 218-219).

En este punto es menester detenerse, pues estamos no sólo ante una novedad en la historia de las masas bolivianas, sino también ante un nuevo enfoque en el pensamiento zavaletiano a la hora de plantear la relación entre las clases subalternas. Hemos visto en otros pasajes, que en un primer momento el campesinado era visto —por el nacionalismo revolucionario en general y por Zavaleta en particular— como el elemento cuantitativo de la revolución. Nuestra hipótesis es que en el análisis desplegado por el pensador de Oruro en *Las masas en noviembre*, si bien no hay un abandono radical de los postulados anteriores, sí puede hablarse de un desplazamiento que permite resignificar la noción de *irradiación* de modo que ya no se limita a ser un mensaje emitido desde el proletariado minero y recibido por el campesinado, sino que ahora se concibe como un mensaje bidirrecional: «tal es la consecuencia más trascendente de la movilización de masas que acompañó a la revolución agraria en la que los campesinos fueron actores organizados y no meros receptores», (Ibid., p. 246) dirá Zavaleta respecto a la mayor adquisición del campesinado en el período de la hegemonía del Estado del 52' y que se verificaría especialmente en estos años finales de la década del 70'. Sugiero que estamos —quizá abusando del léxico zavaletiano— frente a una irradiación *recíproca* entre las clases (proletariado y campesinado) que conforman lo popular. A nuestro juicio, el siguiente pasaje —continuación del anterior fragmento citado— avala nuestra interpretación<sup>380</sup>:

No hay antecedentes en América Latina de un apoyo moral de tal carácter a una forma urbana típica como es la huelga. En lo que es más importante aún, como acumulación de masa, se produce la incorporación de los métodos políticos de la lucha agraria clásica al patrón insurreccionalista de la clase obrera. La ocupación del territorio demostraría entonces quiénes son los amos reales (porque el espacio ha sido *apropiado* de una manera esencial) y quiénes son los ocupantes militares del país, o sea que el acoso representa aquí no sólo la transformación de la cantidad en calidad, que es retórica, sino la reducción del Estado a su verdad final, que es la territorial: es Katari cercando a La Paz. Todos los *pueblos* y ciudades son cercados por la gran *jacquerie* campesina, que tiene, además, la inseguridad de haber sido ordenada por un comando obrero. Es, en la práctica, la unión entre Tupac Amaru y la insurrección de abril, que fue obrera (Ibid., p. 219).

---

gramsciano, la instalación de una visión racional y materialista del mundo, lo cual contiene las ideas de antropocentrismo, eclecticismo político, sistematización popular de la ciencia y autodeterminación a todos los niveles, desde las regiones hasta las mujeres y los indios, o sea el dogma democrático» (Zavaleta, 1983/2009i, p. 225, nota 47).

<sup>380</sup> El magnífico documental *Las banderas del amanecer* [1983], dirigido por Jorge Sanjinés y Beatriz Palacios, brinda notables testimonios de esta alianza entre mundos históricamente separados: el proletario y el campesino; el aymara y/o quechuaparlante y el castellanoparlante; el de los mestizos, los indios y el de los blancos; el de las mujeres y los hombres. En definitiva, el de una multitud que abraza, casi como un recuerdo de lo que no fue del todo, la democracia como medio y la organización popular como fin.

Unas páginas adelante, puede leerse la siguiente sentencia que culmina la idea de *irradiación recíproca*: «si los obreros salen un día de su clausura corporativista, será en el desarrollo de una propuesta surgida del movimiento campesino»<sup>381</sup> y, remataba Zavaleta: «fue Marx quien escribió sobre la *timidez real*: no convertir en política lo que ha existido ya en la violencia de la praxis es como no desearse a uno mismo, querer disolverse» (Ibid., p. 222). Sólo desde esta acepción política puede la huelga general, método obrero por antonomasia, abandonar su *clausura corporativista* y convertirse «en la *huelga política de todo el pueblo* en un despliegamiento hegemónico muy considerable». *Noviembre* deja de ser el significativo del aglutinamiento defensivo de las clases subalternas, para ser visto como «el compendio de la circulación hegemónica en Bolivia» (Ibid., pp. 246-247).

Para terminar, y más como una apertura que como un cierre, nos preguntamos: ¿qué es lo que ha cambiado en la historia concreta de las masas bolivianas con respecto a aquel pueblo que empieza a reconocerse en la Guerra del Chaco, o aquel que se entusiasmó con la construcción de un Estado a su imagen y semejanza en el 52', o con aquel otro que fue testigo de cíclicas masacres y golpes de Estado, o de aquel que se organizó en torno a la Asamblea Popular en el 71? Lo que ha cambiado es que las masas bolivianas habían incorporado la democracia en el seno de su propia acumulación histórica:

La integración de la democracia representativa a este brillantísimo acervo de la memoria de clase es quizá el mayor logro de la república. De la misma manera que el mero movimiento social sumado al sindicalismo en su forma espontaneísta (esto es, una ideología, no sólo lo espontáneo) y primaria eran suficientes para la acumulación en 1952, ahora, en 1978, la forma partidaria adquiría una relativa validación. La democracia, en cualquier forma, se convierte en una bandera de las masas, de masas que se habían educado en el vilipendio de ella (Ibid., p. 244)

---

<sup>381</sup> Aunque no podamos detenernos en profundidad en la cuestión, es indiscutible el papel del Movimiento Katarista y su creciente influencia en el seno de la COB para explicar en términos históricos lo que aquí se sostiene conceptualmente como *irradiación recíproca*. Remitimos al lector al libro de Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, y en especial a la Tercera Parte titulada *La lucha por la autonomía* (algunas partes de este texto aparecieron en el libro coral compilado por Zavaleta bajo el título de *Bolivia hoy*, publicado en el año 1983). Nos limitamos en este punto a reproducir el testimonio de Marcial Canaviri, —recogido en cassette por Silvia Rivera— que, a nuestro juicio, ilustra el flujo de influencias entre el katarismo y la COB en el momento decisivo narrado por *Las masas en noviembre*: «Los compañeros campesinos analizamos profundamente esa situación y llegamos a la conclusión de que sea cual fuere la negociación, no habría ningún beneficio para el campesino y que la única solución era el bloqueo de caminos... Él compañero Jenaro Flores fue encargado de comunicar a la COB la decisión como miembro ejecutivo: nosotros no lo hicimos en forma aislada, pero cuando se dio esa noticia en la COB algunos dirigentes inclusive se han reído y no creyeron que se iba a llevar a cabo tal bloqueo [...] Después de ese anuncio los compañeros campesinos salieron como chaskis a sus respectivas comunidades a organizar el bloqueo de caminos (...) a todas las regiones ha llegado el dirigente a comunicar a sus bases de la devaluación monetaria, de la determinación de la FDTCLP-TK y de la CSUTCB de tomar posición en contra del gobierno, en contra de la devaluación se pasaron la voz de comunidad en comunidad, se reunieron inmediatamente, se comunicaron colindantes a colindantes y a los pocos días el bloqueo de caminos ya había sido un hecho, un hecho que ha marcado un hito en la historia de Bolivia, una participación campesina que ninguno había pronosticado. El bloqueo llegó a todo el territorio nacional Inclusive la Federación Nacional de Colonizadores, también miembro de la COB, se había puesto nada más que en estado de emergencia, pero sus bases se han adherido espontáneamente al bloqueo. Fue una actitud nacional que se realizó en Oruro, Cochabamba, Santa Cruz, Caranavi, en todas las regiones. (Canaviri, s.f.)» (citado en Rivera Cusicanqui, 2010, p. 205)

Esta transformación, la de la democracia como *prejuicio de masas*, es el fenómeno que discurría subterráneamente desde el 52' y que el Che no supo captar cuando se adentró en la selva boliviana.<sup>382</sup> Quizás desde el 52' en adelante, pero de forma aún más evidente, desde finales de los años 70's, las luchas populares pasaron a portar la bandera de la democracia, entendida como autodeterminación de las masas.

### 13.3. ¿Qué democracia? Notas sobre sujeción y autodeterminación de las masas

*Elles voudraient allier la paix du despotisme aux douceurs de la liberté. J'ai peur qu'elles ne veuillent des choses contradictoires. Le repos et la liberté me paraissent incompatibles; il faut opter*

Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*

La democracia, en un sinuoso discurrir repleto de golpes de Estado, asonadas y cercos, se incorpora en la acumulación histórica de las masas como un postulado a defender con la propia vida cuando fuera necesario. Zavaleta, pensador inseparable de los síncope de la historia de su nación —o como señala Cadena Roa—, portador de un *instinto plebeyo*, el de aquellos que «no reverencian la irrupción popular por serla, pero que no temen el rostro de la multitud y su desborde y no reclaman el orden policial cuando ésta aparece tumultuaria, espontánea, incontenible» (2006, p. 85), no podía ser

---

<sup>382</sup> Esta es la valoración que hace Zavaleta, en *El Che en el Churo*, de la experiencia guerrillera del Che en Ñancahuazú: «La guerrilla intenta un tipo de contacto campesino por la vía directa. En la práctica, un diálogo de persona a persona, una persuasión de hombre a hombre, modalidad que podía tener alguna perspectiva ante campesinos sin tierra ni organizaciones, largado a la soledad de su desgracia individual, por una reacción espontánea de sus intereses, pero que no podía prosperar en las condiciones bolivianas, en las que el campesino, desde 1952, se piensa a sí mismo en términos de organización y vive en esos términos. Si no tiene a nadie dice: tomo la única mano que se me da. Es distinto si tiene un sindicato [...] Hasta ese momento, el campesino se define con relación a la tierra y no con relación a la política en general; pero a partir de 1952 se define siempre junto con su organización, mientras ésta le sirve a la defensa de la tierra» (Zavaleta, 1986/2009c, pp. 59-60). Y es precisamente este descrédito respecto al papel mediador de las organizaciones lo que diferencia de forma radical la estrategia guerrillera de la del MNR: «En el fondo, opera un fenómeno de conciencia; la guerrilla está alucinada con la propia grandeza de su misión. El ciclo de los cambios políticos del MNR, que comprende desde la insurrección de los mineros como causa hasta las organizaciones campesinas como efecto, reúne todas las características de lo que la guerrilla desprecia. Es un hecho casi psicológico: no se presta atención a lo que se desdeña. La revolución del MNR aspira a ser intermedia, y la guerrilla aspira a ser finalista; la revolución del MNR creyó hasta su caída en la negociación, y la guerrilla cree solamente en su triunfo total. El resultado de no pensarse a sí misma como un fin hace de la revolución del MNR un fenómeno impuro y extenso. La guerrilla, y aún más, el Che personalmente, que tenía una visión ética de la vida, piensan que el guerrillero es la forma más alta del ser humano y aspiran a crear el socialismo en el foco, destinado a expandirse como una onda hasta el país entero, y después abrazar el continente mismo. En esas condiciones: ¿debía la pureza apoyarse en la impureza, el heroísmo en la transacción, el socialismo en la democracia burguesa? El mecanismo de la repulsión los lleva a desdeñar todo el pasado en su conjunto y allá donde buscaron campesinos en estado de desesperación espontánea, encontraron campesinos encuevados en una organización tan impura como real» (Ibid., p. 61).

ajeno a este desplazamiento de las masas en movimiento que luchaban por la transformación del país. Cuando lo nacional-popular boliviano se inclinó por la democracia, el intelectual que se había convertido en su narrador más agudo también haría de esta el eje principal de sus indagaciones. En este sentido, los trabajos de Zavaleta de la década del 80' deben ser leídos a la luz del paradigma democrático, o más bien, como el intento de responder desde distintas perspectivas a la cuestión: ¿Qué *democracia*?

En esta preocupación por la democracia, no deberían pasarse por alto, además de las propias acumulaciones locales, el mapa general de luchas en la región. A la altura de los tempranos 80', la experiencia de la Revolución cubana (1959) parecía ya lejana y se había mostrado incapaz de ser traducida a otras geografías latinoamericanas. El golpe de Estado de Pinochet y la dolorosa caída de la Unidad Popular de Allende (1973), siendo un episodio más cercano en el tiempo, había mostrado las limitaciones de la vía chilena al socialismo, esto es, del intento de transformar la sociedad sin la transformación radical de un Estado que se había creado para conservar el *statu quo*. Las dictaduras militares en Uruguay, Argentina y Brasil arrasaban los sueños de emancipación, al tiempo que *desaparecían* a todos aquellos que mostraran cualquier atisbo de pensamiento crítico y dismantelaban las instituciones académicas en las que este pensamiento había sido elaborado.<sup>383</sup> A grandes rasgos puede decirse que el fascismo que las dictaduras latinoamericanas enarbolaron, se convirtió en el suelo histórico sobre el que los marxistas latinoamericanos intentarían reconstruir los pilares teóricos de sus meditaciones sobre el futuro de sus respectivas naciones.

Como ha destacado recientemente Giller, en este tiempo se operaría un desplazamiento en el foco, esto es, se pasaría del predominio de las discusiones en torno a la *revolución* a las reflexiones

---

<sup>383</sup> En un libro reciente, *The Politics of Political Science*, Paulo Ravecca ha establecido una comparativa muy interesante entre las consecuencias de las dictaduras en Chile y Uruguay en el ámbito de la práctica de las ciencias sociales. Especialmente en el segundo capítulo, *When political science was authoritarian*, el libro nos ofrece un estudio del desarrollo de la ciencia política en Chile entre 1979-1989, período marcado por la dictadura militar de Augusto Pinochet. Ravecca procura desmontar el relato dominante que sostiene que el régimen militar fue hostil *in toto* en su vínculo con la ciencia política: «los elementos fundamentales de la actual infraestructura de la disciplina [Ciencia Política] fueron producidos durante, y en algunos casos por, el régimen autoritario» (Ravecca, 2019, p. 48, traducción nuestra). Ravecca categoriza al espacio institucional e intelectual creado en el seno de la dictadura militar como *authoritarian political science* [Ciencia política autoritaria], y lo concibe como una de las herramientas fundamentales en la construcción política chilena: al mismo tiempo que se tortura, se asesina y se hace *desaparecer* personas, los politólogos están pensando y discutiendo sobre la naturaleza del marxismo y los pros y contras de los distintos sistemas electorales (Ibid., p. 50). Lo que estaba en juego para el régimen militar era la construcción de una nueva hegemonía que desterrara para siempre del juego político al fantasma de Salvador Allende y la Unidad Popular. Sin embargo, en el estudio de caso de la dictadura uruguaya —desplegado en el tercer capítulo, *From revolution to transition*— Ravecca intenta demostrar que, a diferencia de lo ocurrido en Chile, no hubo una ciencia política autoritaria en Uruguay; en su lugar, el gobierno militar uruguayo llevó a cabo una política de destrucción de las instituciones académicas dedicadas a las ciencias sociales y una persecución despiadada de los intelectuales miembros de estas. La coerción estatal sin aditamentos —en el caso uruguayo— se complementaría con lo que Ravecca identifica como un *trauma* entre los miembros de la academia uruguaya: si la teoría y la praxis intelectual, de perfil predominantemente marxista, había favorecido la polarización política que desencadenó el golpe de Estado, entonces ellos eran también responsables del dolor colectivo generado por la dictadura (Ibid., p. 107). Este trauma colectivo entre los principales activos de la ciencia política uruguaya derivaría en el abandono de los postulados marxistas y en un acercamiento a los marcos liberales de la democracia, sobre los que se asentaría la ciencia política post-dictadura en el Uruguay.

encaminadas a pensar acerca de la *democracia*: «frente a la crueldad y la vida dañada, la revolución se corre del centro de la escena y la democracia se presenta como protagonista de una estrategia defensiva, como el instrumento que podría poner fin a esos poderes dictatoriales» (Giller, 2021, pp. 62-63). Quisiéramos proponer apenas un matiz a la afirmación de Giller: no se trataría tanto de un abandono de la consigna de la revolución, como de su resignificación en términos de *revolución democrática* y esto, fundamentalmente impulsado por el desplazamiento de las discusiones, de Lenin a Gramsci, y de la *dictadura* del proletariado a la *hegemonía* de los sectores nacional-populares. Estamos en los años de oro de un marxismo latinoamericano que encuentra en México —y especialmente en sus universidades— un refugio en el que resguardarse del terror de sus países de origen y, al mismo tiempo, un escenario en el que forjar la reflexión, discusión y autocrítica.<sup>384</sup> Es el tiempo de los gloriosos seminarios en los que se dieron cita los más encumbrados intelectuales marxistas del continente: el seminario de Puebla (1978), que reflexionó sobre *El Estado de transición en América Latina*; el Coloquio de Culiacán (1980), que discurrió en torno a la figura de Mariátegui; y, tal vez el más afamado, el Seminario de Morelia (1980) que sentaría las bases de las discusiones alrededor de los conceptos y las estrategias abiertas por Antonio Gramsci (Burgos, 2004, pp. 235-236).

En esta intersección dialógica de planos —nacionales y continentales, pero también personales e intelectuales— es donde habría que situar lo que se ha dado en llamar el período de «marxismo crítico» de René Zavaleta. Según esta periodización, el tiempo del marxismo crítico marcaría un desplazamiento respecto al anterior período de «marxismo ortodoxo» en la obra del pensador boliviano.<sup>385</sup> Más allá de las matizaciones inevitables que surgen frente a cualquier estructuración en

---

<sup>384</sup> Martín Cortés, sin negar la relevancia de las discusiones sobre la democracia, ha señalado con acierto los límites de la interpretación del período mexicano como etapa de autocrítica del marxismo latinoamericano: «Algunos escritos de los años ochenta abordaron el exilio en México como una suerte de precuela necesaria de los debates sobre la democracia que dominaron la década. En ese relato, México habría sido la estación de la autocrítica de la revolución y del aprendizaje de la democracia. La potencia de este relato tiene su respaldo en que efectivamente la transición democrática fue un tema hegemónico de los ochenta y, como tal, capaz no sólo de modelar su presente sino también de reescribir el pasado. Asimismo, el hecho de que los propios involucrados en ambos periodos impulsaran o al menos aceptaran esa grilla interpretativa, daba más fuerza aún a esa escena de lectura de los años de exilio. En esta vía, no pocos trabajos posteriores siguieron tal dirección, colocando al escenario mexicano como el punto de inicio de los debates de la transición democrática. Esta lectura presenta algunos problemas importantes, posiblemente por confiarse demasiado en los testimonios de los involucrados, y también por incurrir en una suerte de finalismo que lee al periodo mexicano en función de lo que sucedió después. Pues bien, no quisiéramos negar de plano la presencia de la problemática democrática en dicho periodo, pero sí poner en suspenso la interpretación que la sitúa como centro del escenario en cuestión. Esto podría permitirnos capturar en su riqueza la complejidad del debate mexicano, que avanza en una reflexión sobre los dilemas de la práctica y la teoría revolucionaria (y allí habría efectivamente algo de “autocrítica”) pero en el marco de una riquísima revisión de la tradición marxista que da por resultado grandes reflexiones conceptuales» (Cortés, 2018, pp. 68-69).

<sup>385</sup> En su *René Zavaleta Mercado: ensayo de biografía intelectual*, Mauricio Gil ha propuesto algunos criterios que demarcan el período de marxismo ortodoxo frente al del marxismo crítico, criterios que, a nuestro juicio, son de gran utilidad para captar no sólo las rupturas, sino también las continuidades entre un período y el otro del pensamiento de René Zavaleta. Con respecto al período ortodoxo, Gil señala: «El marxismo de *El poder dual* se ha caracterizado como “ortodoxo”. Sus supuestos básicos son los siguientes: a) la idea de una correspondencia diferida entre base y superestructura; b) la noción de autonomía relativa de las superestructuras que se sigue de ello; c) el concepto de sobredeterminación de las superestructuras sobre la base que esto implica, y d) el supuesto de la determinación de la economía en última instancia. Estos supuestos, bastante “ortodoxos” en efecto, revelan, además, cierta influencia del marxismo estructuralista francés, como puede verse en el uso de la noción de

torno a momentos en la obra de un autor, coincidimos con Mauricio Gil cuando destaca sobre este segundo período —el del marxismo crítico— la predominancia de la «discusión sobre la democracia» y «la concepción autocrítica de que “la idea del campesinado como clase receptora y del proletariado como clase donante, por ejemplo, no sigue sino un lineamiento dogmático» (Gil Q., 2006, p. 100).

Siguiendo la propuesta hermenéutica de Gil, intentaremos presentar algunos elementos desarrollados por Zavaleta Mercado en obras de este período de los 80', centrándonos en *Cuatro conceptos de la democracia* (1981) y complementándolo con reflexiones que encontramos en *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial* (1982), *Las masas en noviembre* (1983) y en su obra fundamental —e inacabada— *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986). Nuestra exposición de los argumentos zavaletianos reproducirá el esquema de los *cuatro conceptos de la democracia* que aparecen en diferentes textos de este período e intentará —de forma resumida— dar cuenta de la resignificación de algunas de las categorías fundamentales del repertorio del pensador boliviano a partir del paradigma democrático sobre el que se sostuvo su producción de los últimos años.

### Como movimiento general de la época: entre la dictadura burguesa y la conciencia de clase obrera

No es por azar que las palabras que abren *Cuatro conceptos de la democracia* [1981] sean exactamente las mismas que aparecen al comienzo del capítulo segundo —*El mundo del temible Willka*— de *Lo nacional-popular en Bolivia*:

En el desconcierto absoluto o malestar cósmico que produce la multiplicación de los objetos del mundo, los hombres están solos en medio de las cosas que se amplían sin cesar. ¿No es verdad acaso que esto es ya la soledad de la época, la falacia general de su identidad y, en fin, lo que podemos llamar la segunda pérdida del yo? (Zavaleta, 1981/2009b, p. 121; 1986, p. 96)

Más allá de los enfoques distintos que se despliegan en ambos textos —el primero más conceptual, el segundo más genealógico— los objetos tematizados coinciden: la incorporación de la democracia como consigna de las masas, o bien, la relación entre lo nacional-popular boliviano y la democracia entendida

---

“sobredeterminación”, de la idea de “aparatos ideológicos del Estado”, y de la noción general de la sociedad como “estructura de estructuras”. No obstante, *El poder dual* es más bien un estudio histórico-político, antes que cualquier forma de análisis estructural, y propone además ciertas particularidades que lo alejan tanto de la versión estructuralista como de las versiones más ortodoxas del marxismo: sobre todo el comienzo de una epistemología de las crisis sociales, que será desarrollada en los escritos de la década de los '80». Y en relación con el período de marxismo crítico, Gil señala: «A partir de *Las formaciones aparentes en Marx* (1979), y más aún en los escritos de la década de los '80, varios problemas teóricos comienzan a replantearse. Aunque este último periodo del pensamiento de Zavaleta Mercado —que se ha caracterizado como “marxismo crítico”— da para mucho más, nosotros nos limitamos a bosquejar algunos de sus supuestos principales, los más filosóficos. Según nuestro modo de ver, dos nociones principales, la de *simultaneidad* y la de *intersubjetividad*, articulan filosóficamente los desarrollos de este periodo final del pensamiento zavaletiano» (Gil Q., 2006, pp. 101-102).

como «medida de la presencia del hombre, como una entidad activa frente a la vida» (Zavaleta, 1981/2009b, p. 121). La democracia como *entidad activa frente a la vida* es, precisamente, lo único que puede revertir la *falacia general* de la época: la *segunda pérdida del yo*. Sin embargo, no cualquier democracia porta en su seno la capacidad de revertir la extensión creciente de una soledad que tiende a disminuir la capacidad de agencia al tiempo que pavimenta el reino de una pasividad poblada de *cosas que se amplían sin cesar*. La democracia como autodeterminación de las masas constituye, pues, la única salida a la subsunción (real, vital, colectiva) de los seres humanos al mecanismo de valorización del valor, esto es, a la lógica insaciable de la reproducción ampliada del capital.

El primer concepto de democracia estudiado por Zavaleta es el que denomina *Democracia considerada como movimiento general de la época*. La «época» que actuará como referencia de este primer marco de análisis es la era del capital, eso es, el tiempo de la subsunción real del trabajo al capital, que no sería posible «sin el *sine qua non* que es el hombre libre» (Ibid., p. 122). En este sentido, el horizonte epocal viene determinado por dos principios fundacionales: en primer lugar, por el hecho de que «la fuerza productiva primaria de este momento de la civilización que es el capitalismo es el hombre libre» (id.) y, en segundo lugar, por el hecho de que la valorización misma es «el paralelo productivo de la ampliación jurídica de la igualdad individual» (Ibid., p. 123). *Homo œconomicus* y *homo iuridicus* conforman, pues, la síntesis *sine qua non* de la era del capital. Surge entonces una consideración ineludible que actúa en el fondo del examen zavaletiano de la democracia y que podríamos condensar mediante la siguiente pregunta: ¿Qué *libertad* es la de aquel hombre y aquella mujer que en la gramática productiva de la época son concebidos como *capital variable*?:

Nadie es libre infinitamente —dice Zavaleta—, y ni siquiera lo es en su medida limitada de una manera impune, porque el ego mismo, la independencia, son ingresos a la erosión del vórtice social. Pero el grado de su libertad no es constante, sino que es algo que se gana, que se disputa y se pierde, una medida en movimiento, algo que se disuelve siempre si no se lo conquista de nuevo como por primera vez. Es a partir de estos pródromos que es legítimo señalar a la democracia como un indicador de las contracciones y extensiones del capital variable (Ibid., pp. 123-124).

Arribamos a una primera formulación de la democracia como movimiento general de la época: *indicador de las contracciones y extensiones del capital variable*. El examen de la democracia desde esta perspectiva debe ser desplegado tomando en consideración dos dimensiones del sujeto producido por el modo de producción capitalista: de un lado, su estar constituido por un poder que sólo puede reproducirse a condición de ligarse con este sujeto creando mecanismos de *sujeción*; del otro, la capacidad de *agencia* resultante del carácter incompleto de esta misma sujeción producida por el poder.<sup>386</sup> En el análisis zavaletiano, la escenografía en la que se verifica esta tensión es la de la *lógica de*

---

<sup>386</sup> Si bien las categorías empleadas por Judith Butler contienen una huella de origen muy diferente a las utilizadas por René Zavaleta, es posible —a nuestro juicio— iluminar la cuestión que va a ser planteada con una reflexión de la autora

*la fábrica*,<sup>387</sup> en la que, al mismo tiempo, tienen lugar: 1) el «consumo productivo de la libertad individual», esto es, la pérdida —o transferencia— de la libertad del obrero en favor de la producción valorizadora; y 2) la «primera circulación en el obrero colectivo del momento productivo», factor fundamental para la «conciencia del mundo considerado como lo social» (Ibid., p. 124).

Analicemos la relación entre la primera forma, la de la lógica de la fábrica como *locus* de la sujeción del trabajador *libre* y la democracia en su acepción burguesa. Partamos de la afirmación fuerte de Zavaleta: «la democracia (el estado de desprendimiento) está contenida en la dictadura (la lógica de la fábrica)». Esta afirmación se complementaba con esta otra: «la condición histórica del modo de producción [capitalista] consiste en que la lógica de la fábrica no sea jamás rebasada por la lógica del desprendimiento» (Ibid., p. 125). Zavaleta establece un *continuum* entre *lógica de la fábrica-democracia burguesa*: así como la libertad del trabajador queda sujeta por la subordinación fabril —«eres libre en la medida que respetes (y quizá sacrifiques) la lógica de la fábrica» (id.)—, la democracia queda, a su vez, sujeta por la dictadura burguesa fundada en el no rebasamiento del orden capitalista. Esta es, en apretada síntesis, la naturaleza clasista de la democracia en tanto *movimiento general de la época*.

Sin embargo, en el planteamiento de Zavaleta la *lógica de la fábrica* no queda reducida a la pérdida de libertad individual —específica del modo de producir capitalista— que aparecería como la

---

norteamericana a propósito de la no contradicción entre la afirmación del carácter *constituido* del sujeto y su capacidad de *agencia*: «Podemos estar tentados a creer que asumir el sujeto por anticipado es necesario para salvaguardar la agencia del sujeto. Pero afirmar que el sujeto es constituido no es afirmar que es determinado: por el contrario, el carácter constituido del sujeto es la precondition misma de su agencia, pues ¿qué es lo que permite una reconfiguración significativa y con propósito de las relaciones culturales y políticas, si no una relación que puede volverse contra sí misma, ser reformulada o ser resistida? ¿Necesitamos asumir teóricamente desde el principio un sujeto con agencia antes de que podamos articular los términos de una tarea social y política significativa de transformación, resistencia y democratización radical? Si no ofrecemos por anticipado la garantía teórica de ese agente, ¿no estamos condenados a renunciar a la transformación y a la práctica política con significado? Lo que yo sugiero es que la agencia pertenece a una forma de pensar acerca de las personas como actores instrumentales que confrontan un campo político externo. Pero si estamos de acuerdo con que la política y el poder ya existen en el nivel en el que el sujeto y su agencia son articulados, entonces la agencia puede ser presumida sólo al precio de rehusarse a inquirir acerca de su construcción. Considérese que la “agencia” no tiene una existencia formal, o que si la tiene no tiene relevancia para el asunto de que se trata. En un sentido, el modelo epistemológico que nos ofrece un sujeto o agente previamente dado se rehúsa a reconocer que la agencia es siempre y solamente una prerrogativa política. Como tal, parece crucial cuestionar las condiciones de su posibilidad, no darla por hecho como una garantía a priori. En vez de eso necesitamos preguntar: ¿qué posibilidades de movilización son producidas sobre las bases de las configuraciones de discurso y poder existentes? ¿Dónde están las posibilidades de reformular esa misma matriz de poder por la que somos constituidos, de reconstituir el legado de esa constitución, y de trabajar uno contra otro esos procesos de regulación que pueden desestabilizar los regímenes de poder existentes? Porque si el sujeto es constituido por el poder, ese poder no cesa en el momento en el que el sujeto es constituido, pues tal sujeto nunca queda totalmente constituido, sino que es hecho sujeto y producido una y otra vez. Ese sujeto no es ni una base ni un producto, sino la posibilidad permanente de un proceso de resignificación que es desviado y detenido mediante otros mecanismos de poder, pero que es la propia posibilidad del poder de ser reformulado» (Butler, 2001, pp. 27-29).

<sup>387</sup> Zavaleta identifica esta *lógica de la fábrica* con la idea weberiana de «democratización social». Ortega Reyna ha resaltado la «muy peculiar lectura que Zavaleta realiza de Weber» y ha destacado algunas influencias de las lecturas que se estaban llevando a cabo entre los marxistas italianos de la época: «La inclusión de la temática de Weber está en sintonía con las lecturas marxistas hechas por Giacomo Marramao o Baggio De Giovanni en el sentido de que la “democratización social”, además de dar cuenta del proceso de racionalización de la función burocrática, permitiría la posibilidad de que la ciencia social deje de pensar sólo en términos de reflejos para apuntar a la consideración de los proyectos políticos que se disputaban en medio de la crisis generalizada del capitalismo» (Ortega Reyna, 2012, pp. 103-104).

consecuencia inmediata del ingreso del productor a la producción, sino que además de esta pérdida, la lógica de la fábrica inaugura la posibilidad de conquistar un nuevo *horizonte de visibilidad* que abre el espacio para una «ciencia social como autoconciencia del modo de producción capitalista» (id.). Emerge en este contexto una noción fundamental, la de *libertad como pertinacia de las masas*, que viene a resignificar la libertad desde el terreno conquistado por la lógica de la fábrica. Leamos a Zavaleta:

La conciencia de la libertad (porque la libertad real es la combinación de la disponibilidad y la conciencia, y el salvaje tiene disponibilidad, pero no conciencia) es a la vez la consumación de la libertad y su ampliación. Con todo, el que se ha perdido como individuo no puede aquí recobrase (devolverse) como conciencia sino a partir de la totalización a la que concurre también como un todo. El concepto de masa adquiere en este punto su sentido propio: la libertad como pertinacia de las masas da como resultado una libertad global más amplia que la suma de las libertades de los individuos, cuya individualidad por lo demás no es posible ahora sino en los *locus* de lo no individual (1981/2009b, p. 124).

Ahora bien, con esta libertad de masa no es suficiente. Es preciso que concorra un segundo factor, al que Zavaleta denomina *reconocimiento*, que se entiende como «el reconocimiento de la libertad del hombre siguiente». La afluencia de estos dos factores, a saber, la *libertad de la masa* como resultante del carácter inevitablemente colectivo de la producción capitalista, y el *reconocimiento* de los otros como sujetos igualmente libres, trazan el camino de una *conciencia de clase* que —sostiene Zavaleta— «no es sino la democracia para nosotros», pues es el momento en que «se deja de ser parte y objeto de la democracia de los otros para asumir el momento de la autorreferencia» (Ibid., p. 125).

Para concluir este primer enfoque de la democracia como movimiento general de la época, quisiéramos insistir en el carácter conflictual que se abre a partir de lo que Zavaleta intenta pensar a partir del despliegue de la *lógica de la fábrica*, que no es más que el escenario histórico de la subsunción real del trabajo al capital. Regresando a los dos planos en los que hemos presentado el argumento, tenemos, por un lado, una tensión entre *sujeción y agencia* y, por el otro, entre una democracia entendida como *dictadura clasista* de la burguesía y una democracia conquistada como *conciencia de clase*. Este rasgo que Zavaleta identifica como la «doble» del modo de producción capitalista es el que nos permite concebir la democracia como movimiento general de la época no sólo como el encapsulamiento de la democracia por la dictadura burguesa, sino también —y esto es, a nuestro juicio, lo fundamental— como la apertura de un espacio propiamente político conquistado gracias a la agencia colectiva y emancipadora emanada de la lógica de la fábrica. Y, si esto es así, lo es porque —como nos recuerda Zavaleta— «la libertad de la democratización social contiene a la vez la grandeza del capitalismo, capaz de generar masas de individuos nacionales e identificados y la pérdida del capitalismo, porque la socialización de la producción es la preparación de la socialización del poder» (Ibid., p. 126).

Y, sin embargo, ¿hasta qué punto la *lógica de la fábrica* es representativa de la *lógica de la nación*, allí donde el abigarramiento es el elemento que define a la formación social? Este es el abismo histórico-conceptual sobre el cual Zavaleta articulará el segundo concepto de la democracia: la *democracia como representación*.

### Como representación: entre el abigarramiento y la (des)igualación

«Donde los hombres no son iguales o no están comunicados, los resultados que produce su voluntad electiva no son los mismos» (Ibid., p. 130): esta afirmación de Zavaleta expresa, de una forma sintética, el problema de la representación en sociedades abigarradas. Como hemos visto en pasajes anteriores, una de las notas diferenciales del abigarramiento es lo que podríamos identificar como la no igualación cualitativa (espacial, temporal, productiva, consuntiva, simbólica, etc.) de los hombres que están sometidos —en la letra— a la soberanía estatal. La ausencia de igualación cualitativa, que en el esquema constituye una de las tareas *sine qua non* del Estado nacional moderno, traza un límite difícil de franquear: allí donde no ha tenido lugar la igualación cualitativa, la equiparación cuantitativa se presenta como una petición de principio; luego, el axioma un ciudadano=un voto que da sentido a las democracias modernas se presenta en estos casos como un mito que oculta el carácter falaz de la representación.

Zavaleta parte de la premisa de que el problema de la representación no es una cuestión que se pueda elaborar en abstracto, al modo de una teoría general de la representación democrática, sino que ha de ser siempre tratado en «relación a la formación económico-social de que se trate» (Ibid., p. 128). Por tanto, el carácter abigarrado de la formación boliviana señalará el marco desde el cual pensar la forma concreta en la que tiene lugar la representación. Esta cuestión es caracterizada por el pensador boliviano como el problema de la *imputación de la representación en sociedades abigarradas*. Zavaleta destaca tres momentos que funcionarían como las precondiciones para pensar la representación en este tipo de sociedades: 1) la *no unificación de la sociedad* materializada en «el diferente valor de la penetración de la unidad en sus sectores» (Ibid., p. 129): esto es, en sentido estricto, lo que se entiende por abigarramiento y define el carácter *aparente* de la irresistibilidad del Estado; 2) la *no unificación nacional ni clasista de la clase dominante* que —como hemos visto— se traduce en una forma de «circulación de la plusvalía que aspira a retenerla como *renta* y no como *tiempo estatal*» (id.); 3) la *aparición de planos de determinación diacrónicos* que explica el hecho de que la sociedad se mueva como si estuviera totalizada, pero sólo «en torno a convocatorias o momentos estructurales

ocasionales», es decir, sin la «continuidad como devenir, que es el complemento de la unificación actual en los países con unificación» (id.).

Estos tres momentos exponen la distorsión —lo que en otro lugar hemos propuesto pensar a través de la metáfora de la *refracción*— que imprime el abigarramiento a la necesaria superstición cuantitativa de la representación democrática. Es posible decir que allí donde no se verifica la unidad —que es siempre el resultado de un proceso histórico de unificación—, no se verifica el *continuum* que es un prerequisite del número como auscultador de las inclinaciones de la sociedad civil. En estas circunstancias, dirá Zavaleta, «se aspira más a la captura de los *núcleos de determinación* que a la *cantidad democrática*» [el destacado es nuestro] (Ibid., p. 130). Esta distinción nos parece fundamental para comprender algunos rasgos que, en mayor o menor grado, caracterizan a la política latinoamericana y que, contraponiéndolas de una forma esquemática al *continuum* cuantitativo de la representación al que dieron lugar las unificaciones de tipo europeo —ya fuera por la vía jacobina o por medio de revoluciones pasivas—, podríamos pensar como formas de representación *discretas* sostenidas sobre cualidades diferenciales (lo que Zavaleta denomina *núcleos de determinación*) en lugar de igualaciones cuantitativas.

Si nuestra interpretación es correcta, esta asunción del carácter *discreto* de las democracias latinoamericanas arroja luz sobre el peso determinante que han tenido históricamente las organizaciones populares, las lealtades de las masas a los liderazgos e, incluso, el éxito del populismo como estrategia política que, a diferencia de los ingenuos planteamientos liberales, no ha hecho más que reconocer —y tal vez *performativizar*— que «hay sectores articulados con el mercado del poder y sectores exiliados de la democracia representativa» (id.) y que estos sectores exiliados de la democracia representativa evidencian, mejor que los sectores incluidos, que «la incapacidad para autorrepresentarse es característica de los pueblos que no se han convertido en naciones» (id.). Esta exclusión de vastos sectores de la representación —y no la alquimia *pancaudillista* proclamada por la nueva escuela de librepensadores— es la que explica la recurrencia de los golpes de Estado, tal y como reconociera Zavaleta en *Las masas en noviembre*:

En la construcción de la política en esta sociedad, ¿cuál es el significado de lo que se llama un *golpe de Estado*? Es, hay que decirlo, una suerte de costumbre colectiva o, más bien, es la manera que adoptan el cambio político y la sucesión en el poder en Bolivia. Primera consecuencia, no se trata de una anomalía o ruptura en la normalidad de la vida. Hablando está eso mismo —esa anomalía— del grado en que lo que se puede llamar el *contrato de la constitución del poder*, o pacto de acatamiento, es algo todavía por resolver en Bolivia, sea porque los factores reales de la sociedad no pueden expresarse (por el *estupor de los siglos*) o porque hay un desacuerdo entre la manifestación democrática y la determinación real del poder, sea porque no hay un espacio en el que puedan pactar aquellos que controlan los términos centrales del poder y aquellos que deberían aceptarlos (1983/2009i, pp. 210-211).

Y pocas páginas después, concluía:

Un golpe de Estado desencadenó la insurrección de abril de 1952 (la Victoria Nacional), y un golpe de Estado puso fin al proceso de la Revolución Nacional iniciado por esa insurrección, que fue como un noviembre convertido en abril. El pacto de masas que fue la huelga de hambre en 1977 puso término a la dictadura de Bánzer mediante el golpe que indujo, y otro golpe como éste sepultó la impostura de Pereda, que la había sustituido. Golpe también fue el de García Meza, que rompió la breve fase del auge democrático representativo que se había iniciado con aquella memorable huelga de hambre de las mujeres mineras. Por eso importa tan poco la forma *coup d'état* y tanto, como contraparte, lo que cada uno de ellos convoca o contiene o remata (Ibid., p. 213).

De alguna forma, el golpe de Estado en tanto *costumbre colectiva* viene a desnudar otra de las formas en las que la democracia está contenida en la dictadura. En este nivel del análisis zavaletiano no se trata de que la democracia no pueda rebasar los márgenes de la lógica de la fábrica, sino más bien del hecho de que la sociedad civil está apresada en los márgenes del aparato-Estado. La contraposición Estado-sociedad civil —cuya separabilidad es apenas analítica en el caso de Zavaleta— sirve para distinguir las dos dinámicas contrapuestas que habitan en su seno: la *diferenciación*, en el caso del Estado, y la *igualación*, en el caso de la sociedad civil y, muy especialmente, en la encarnación nacional-popular de dicha sociedad civil: «el proceso igualitario —afirma Zavaleta— se refiere por su naturaleza más a los sectores que se llaman nacional-populares de la sociedad civil que a la burguesía» y en este sentido se dice que «lo nacional-popular está en eso más cerca de la sociedad civil, y la burguesía del Estado, que es su unidad, la forma de unidad que ha logrado obtener». Por su parte, el Estado «nunca es la forma de la unidad de la sociedad, sino la expresión de su diferenciación interna, es decir, la forma de dominar del lado dominante de la diferenciación» (1981/2009b, p. 129).

A nuestro entender, del mismo modo que ocurría en el escenario de la lógica de la fábrica, que el diagnóstico zavaletiano no se limitaba a enunciar las diversas modalidades de la *sujeción*, sino que se preocupaba por desocultar los márgenes latentes de la *agencia*, en este caso —que bien podríamos pensar como la *lógica del Estado*—, existe la posibilidad de que la sociedad civil, encarnada en los movimientos nacional-populares, desborde el esquema clasista de la estatalidad. Sin embargo, para ello es necesario que antes estos movimientos nacional-populares den forma al Estado «en la medida de su propia *autodeterminación democrática* (Ibid., p. 127).

Para finalizar este punto, quisiéramos dejar abiertas una serie de interrogantes: ¿Cuál sería la forma en que se materializaría esta *autodeterminación democrática* y cuál sería su vínculo superador con respecto a una *democracia representativa* que —como advierte Zavaleta, a pesar de la crítica que hemos expuesto— «no es sólo deseable, sino que es la forma necesaria de toda integración racional del poder» (Ibid., p. 141)? ¿Es posible pensar una democracia que reproduzca un patrón *discreto* de representación en el que la diferenciación cualitativa y la igualación cuantitativa coexistan en una

tensión que refleje de un modo más auténtico el modo de ser histórico de las sociedades latinoamericanas? ¿Podría ese *ethos barroco*, caracterizado por Bolívar Echeverría como aquel que no niega ni borra «la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista», sino que «la reconoce como inevitable» al tiempo que se resiste a aceptarla y «pretende convertir en “bueno” el “lado malo” por el que, según Hegel, avanza la historia»<sup>388</sup> (Echeverría, 2000, p. 40), ser el pilar sobre el que se asiente una democracia que fuera —ahora sí— realmente *representativa* de la constitución abigarrada de estas sociedades?

Todas estas son cuestiones que no pueden ser resueltas por nuestra investigación: sólo los pueblos están en condiciones de determinar de qué forma aspiran a reflejarse en el poder. Y esto no es más que otra forma de incidir sobre la necesidad de repensar, a la altura de nuestro siglo XXI, las formas en que la representación —que quien escribe también entiende como necesaria y deseable— se vuelve *legítima*.<sup>389</sup> Este probablemente sea uno de los mayores desafíos de nuestro tiempo.

### Como problema de la teoría del conocimiento: entre la astucia de la dictadura y la ciencia social proletaria

El tercer concepto de la democracia abordado por Zavaleta es el de la democracia *como problema de la teoría del conocimiento*. Desde esta perspectiva, el objeto a estudiar, la democracia, se concibe desde una «descripción verticalista» que es el resultado —nos dice Zavaleta— de «la aplicación

---

<sup>388</sup> Bolívar Echeverría cifraba en esta noción de *ethos barroco* la posibilidad de pensar en una modernidad poscapitalista como una *utopía alcanzable*. Creemos que sería interesante explorar esa vía conjugando esta noción de *ethos barroco* y la categoría zavaletiana de *abigarramiento*. Pero leamos el argumento de Echeverría: «Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde electivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social» (Echeverría, 2000, pp. 35-36)

<sup>389</sup> Nos parece imprescindible reivindicar el lugar fundamental de la noción de *legitimidad* en el seno de las discusiones contemporáneas sobre la hegemonía. Sin duda, uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo es el de repensar la relación entre la *presentación* de un pueblo, encarnada en las distintas modalidades de democracia directa, y las formas de *representación* institucional de ese pueblo, entendiéndolas como garantías de la no arbitrariedad de las leyes que rigen la vida de una sociedad. Este vínculo tensional entre presentación/representación de lo popular en su traducción institucional, ha de ser pensado en términos de *hegemonía*, pero también de *legitimidad*, tal y como ha defendido Villacañas Berlanga: «Sugiero por tanto que, si con el concepto de hegemonía nos desprendemos del concepto de legitimidad, entonces no tenemos nada que nos diferencie de los apologetas de la gobernanza. Mientras que podamos diferenciar entre acciones legítimas e ilegítimas habrá pensamiento político, no naturaleza. Y mientras que haya ese tipo de acciones habrá algo parecido a institución, ni fetichizada ni ocultada. La dimensión coactiva se puede asumir como violencia o dominación (en el neoliberalismo, se hace pasar por decisiones procedentes de una naturaleza de las cosas que, de forma curiosa, no tiene ciencia alguna verdadera que la conozca), pero la legitimidad debe ser operativa si ha de producir acción voluntaria conjunta y común entre los seres humanos» (Villacañas Berlanga, 2015, p. 165).

de la democracia representativa a la democracia como requisito de la época o condición histórica universal del capitalismo» (1981/2009b, pp. 129-130). Tenemos, por tanto, que este tercer concepto de la democracia no sólo es inseparable de los dos anteriores, sino que es una de las dimensiones más notable de ellos.

Quisiéramos partir de una afirmación que contiene —a nuestro juicio— la idea troncal del análisis desplegado por Zavaleta en este punto, a saber, la idea de la democracia como «*astucia de la dictadura*», el «momento no democrático de la democracia» (Ibid., p. 134). El argumento del pensador boliviano se apoya en una concepción de la política no como epifenómeno que actúa como suplemento narrativo de la producción, sino como el mecanismo más eficiente para retener «las palpitations de la sociedad». En este sentido, la democracia —como defiende Zavaleta «aquí tiene un significado idéntico en absoluto» a la política— es la encargada de oír «el ruido del *corpus social*» (id.). Es por esto que Zavaleta afirmará: «la conciencia del Estado civil, en esta fase gnoseológica, es sólo el objeto de la democracia, pero el sujeto democrático (es un decir) es la clase dominante, o sea su personificación en el Estado racional, que es el burócrata» (id.).

En este sentido, y como bien ha destacado Giller, la dictadura en el sentido empleado por Zavaleta es siempre una «manifestación de la sociedad de clases», de modo que «siempre que hay lucha de clases, hay dictadura». Sin embargo, también es preciso tener presente que en esta acepción eminentemente marxista del término *dictadura*, pueden ser distinguidas dos modalidades: la dictadura *dictatorial* y la dictadura *democrática* (Giller, 2021, p. 66). La ventaja de la segunda forma de dictadura —la dictadura democrática—, es que si se parte del reconocimiento de que «el Estado es ciego» (Zavaleta, 1981/2009b, p. 136), entregarse a la dictadura dictatorial le impide convertir los movimientos de la sociedad en *materia estatal*, esto es, le impide al Estado de la clase dominante ratificarse a través de la emisión ideológica y la ampliación del derecho y, en consecuencia, lo condena a avanzar en la penumbra. En este punto no puede más que afirmarse que, a diferencia de aquel tópico recurrente de la mitología griega en el que los ciegos eran compensados con el don de la adivinación, en nuestro tiempo, los poderes ciegos apenas resisten a través del *modus operandi* del terror y la masacre, estertores últimos en su inevitable derrota.

Por otra parte, la dictadura democrática, en la medida en que es concebida como un mecanismo eficaz para la lectura de la sociedad por parte de la clase dominante, a la par que insuperable agrimensura que traza los confines de lo disputable por parte de la sociedad civil, requiere de la implantación de una separación artificiosa entre el Estado político y la sociedad civil que, según entiende Zavaleta, es equivalente al fetichismo de la mercancía: «dentro de la mercancía o igualdad está la plusvalía o desigualdad, y dentro de la autonomía del Estado-democracia está la dictadura burguesa»

(Ibid., p. 134). Como a lo largo de toda la exposición sobre los cuatro conceptos de la democracia, Zavaleta nos conduce a pensar en una sincronización inexorable entre la base económica y la superestructura para que la dominación burguesa pueda tener lugar:

La actuación del hombre libre en la base económica es la plusvalía; la actuación del mismo en la superestructura es la democracia burguesa, pero no hay un hombre para la base y otro para la superestructura. Es el mismo hombre en dos circunstancias que sólo se diferencian por la necesidad del análisis. Ahora bien, el hombre libre es a la vez el movimiento de la valorización y su propia medida, su propia unidad mensural (Ibid., p. 135).

Es claro que, de la misma manera en que se dice que no puede existir el trabajador asalariado en su forma específicamente capitalista sin la producción de su libertad y, concomitantemente, de los mecanismos de sujeción de esta libertad, se puede afirmar que no puede existir la democracia como astucia de la dominación de clase si no se le concede a los dominados la expresión —aunque sea bajo la forma de la indiferenciación numérica— de su voluntad. Es en este sentido en que debe entenderse una de las sentencias más agudas del texto zavaletiano, según la cual la libertad, una vez que ha sido expropiada por el capital y encapsulada por la democracia burguesa, «se transforma en una suerte de agente confidencial del capital y el hombre libre en algo así como un espía de sí mismo» (Ibid., p. 135).

Esta misma idea ya había aparecido en un texto anterior, *Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución* [1979], en el que Zavaleta señalaba el desajuste de la forma *dictadura* en relación con las necesidades propias de la reproducción del capital. Parfraseando al pensador boliviano, podría decirse que el Estado —en su momento dictatorial—, en su afán por domeñar los movimientos amenazantes de la sociedad civil, pierde a su *espía* por excelencia que no es otro que ese hombre libre que, a través de la espontaneidad de sus actos, confía al poder la lectura del murmullo popular. Pero leamos el referido pasaje del texto del 79’:

*El movimiento de la superestructura a que da lugar el funcionamiento de la democracia burguesa permite a la sociedad capitalista acomodar las alternativas de su culminación superestructural a las determinaciones que vienen desde la base económica. Una superestructura inmóvil podía ser pertinente a la reproducción simple de los regímenes productivos precapitalistas, la movilidad de la superestructura es aquí, en cambio, una condición para que la política no niegue a la economía. La dictadura, fascista o no, rompe tal mecanismo del reajuste. De alguna manera, el poder pasa ser ciego, en lugar de moverse según la lectura de las determinaciones de la sociedad. Todas las contradicciones entre explotadores y explotados, considerados como conjuntos sociales, o las que ocurren en el sector de la clase dominante, se esconden, se intercomunican y se agregan porque no pueden manifestarse sino de una manera tortuosa. Es la revelación misma de la sociedad la que se interrumpe, y por eso se compone de un poder compacto en apariencia, en realidad más vulnerable que cualquier otra [el destacado es de Zavaleta] (Zavaleta, 1979/2009j, p. 382).*

Ahora bien, de lo expuesto sobre este tercer concepto de la democracia podría inferirse que no hay salida a este astuto instrumento pergeñado por la aún más astuta burguesía. También podría caerse

en el desasosiego de imaginar que a las clases subalternas sólo les restaría optar entre dejarse ver en su revelación cuantitativa (dictadura democrática) u ocultarse en el mutismo en el que termina desembocando la represión estatal (dictadura dictatorial). O bien que, en definitiva, la democracia ha sido conquistada como una fortaleza inexpugnable, o como un proceso infinito en el que los hombres libres no serían más que alter egos de aquel desgraciado Josef K. angustiosamente soñado por Kafka. Sin embargo, como en cada uno de los conceptos de la democracia que han sido estudiados por Zavaleta, siempre se abre, entre las grietas de la sujeción, las portezuelas de la emancipación. En este caso, frente a la democracia como «recuento burgués de la sociedad», el proletariado está en condiciones de desarrollar la *ciencia social* que le pertenece al modo de un «monopolio clasista»:

En lo que se refiere a la ciencia social misma, su valor es universal, como en cualquier otra ciencia, pero sin embargo su punto de partida es una colocación u horizonte de clase, y su única utilidad o subsunción en la realidad posible es también una de monopolio clasista. Tras el oscurecimiento de la conciencia burguesa, la ciencia social no podía ser otra cosa que el desarrollo de la perspectiva total (Goethe), considerada como un acto del proletariado (1981/2009b, p. 131).

Si nuestra interpretación es correcta, los tres conceptos de la democracia vistos hasta aquí reflejan la ambivalencia de la democracia en su formulación burguesa: si de un lado explican la dominación/sujeción, del otro también invitan a pensar las vías de la revolución/agencia. No hay ingenuidad en la formulación zavaletiana: si lo primero no fuera una realidad indiscutible, lo segundo no necesitaría ser repensado. Las masas bolivianas habían tomado la democracia como bandera: esta es la premisa de la que partía Zavaleta como intelectual que se enfrentaba continuamente a su realidad nacional. Pero por eso mismo la democracia es la que debe ser interrogada, para que revele lo que oculta, como mecanismo de sometimiento, y lo que deja ver, como instrumento resignificado por los sectores nacional-populares y orientado hacia una auténtica autodeterminación de las masas.

#### Como autodeterminación de las masas: la democracia para sí misma y la soberanía compuesta

«La democracia entendida como autodeterminación de las masas viene a ser el *desideratum* de este discurso» (Ibid., p. 138). Con esta afirmación se abría la exposición de Zavaleta sobre el cuarto y último concepto de la democracia: *la democracia como autodeterminación de las masas*. En el desarrollo de nuestra exposición hemos intentado mostrar que la autodeterminación, como sentido propio de lo democrático, se hallaba contenida en el seno de las distintas modalidades de la democracia como *astucia* de la dominación burguesa. Por consiguiente, este cuarto concepto supone la liberación de lo encapsulado en los tres conceptos de democracia anteriores.

Zavaleta presenta el problema como un conflicto dialéctico entre dos actores: por un lado, el Estado y, por el otro, las masas. Tendríamos así que, mientras de un lado «todo Estado en último término niega a la masa, aunque lo exprese o la quiera expresar, porque quiere insistir en su ser, que es el de ser Estado, es decir, la *forma sustancial* de la materia social», del otro «la historia de las masas es siempre una historia que se hace contra el Estado» (id.). Este antagonismo entre el Estado y las masas, que inequívocamente nos remite a los apuntes gramscianos sobre la historia de las clases subalternas,<sup>390</sup> conduce a Zavaleta a identificar a las masas como la otredad radical del Estado y a recalcar que de lo que se trata no es de las «formas de pertenencia» de las masas al Estado, sino de las «estructuras de rebelión» (id.) capaces de subvertir la sustancialización de la materia social propia del aparato estatal.

Pero, ¿en qué sentido puede decirse que la autodeterminación de las masas expresa el verdadero sentido de lo democrático? En este punto nos parece que la respuesta de Zavaleta es suficientemente clara: la *democracia* sólo puede ser *democrática* si se libera de su constreñimiento, esto es, si abandona su condición de instrumento de la dominación clasista y se transforma, en su lugar, en el medio legítimo en el que las masas populares encuentran su espacio de expresión. En términos zavaletianos, esto quiere decir que se «reemplaza la democracia *para la clase dominante* por la *democracia para sí misma*» (id.).<sup>391</sup>

A nuestro juicio, la *autodeterminación de las masas* como elemento definitorio de la *democracia para sí misma*, nos permitiría hablar de una concepción hilemórfica de la política, siempre que se retenga que, en el caso de Zavaleta, el peso de la unidad materia-forma reposa siempre sobre la materia, o lo que es lo mismo, que es la autodeterminación de las masas la que determina la forma en que la democracia para sí misma debe ser puesta en acto. Es por esto que el pensador boliviano advierte que «el acto de autodeterminación es un acto revolucionario y no un acto legal» y, por tanto, no es algo que esté precedido «por un escrutinio sino por lo que se llama “mayoría de efecto estatal”, lo cual puede venir del número de la masa o de su colocación más neurálgica o de la eficacia aguda de la

---

<sup>390</sup> En el Cuaderno 25 [1934] de los *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci señala algunos criterios metodológicos a tener en cuenta a la hora de pensar la historia de los grupos subalternos que, a nuestro juicio, coinciden sin resto con lo que Zavaleta denomina «historia de las masas». Allí, el comunista sardo incidiría sobre el enfrentamiento entre estos grupos subalternos y el Estado y las consecuencias derivadas de dicho enfrentamiento: «La unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado, y la historia de aquéllas es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. [...] Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en "Estado": su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función "disgregada" y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por este medio, de la historia de los Estados o grupos de Estados» (Gramsci, 1981a, VI, C. 25, § 5, p. 182).

<sup>391</sup> Cuánta influencia recibe esta concepción zavaletiana de la democracia como autodeterminación de las masas de aquello que Montenegro reivindicaba como el «ideal de la *polis* griega», serán los lectores quienes lo juzguen. En nuestro caso, presentimos una innegable afinidad. Leamos a Montenegro: «El ideal de la *polis* griega —realizar el propio destino— era el suyo [se refiere a José María Linares], y lo imaginaba factible siempre que las clases nativas contribuyeran, perpetua y directamente, en la sustentación de la republicanidad nacionalista característica del periodo Belzu. [...] Fue la conciencia de las masas la que les hizo perceptible el desbarate causado por el cordovismo tanto en lo que a ellas mismas atingiera cuanto en lo que afectase a la tendencia nacional-popular alentada por Belzu» (Montenegro, 2016, p. 145).

determinación que produce». Y concluía: «lo que importa es que su acto contiene la inclinación general» (Ibid., p. 139).

Como hemos visto anteriormente, la autodeterminación de las masas no se halla en contradicción con la democracia representativa —«la democracia representativa no sólo es deseable, sino que es la forma necesaria de toda integración del poder» (Ibid., p. 141)—, pero sí invierte la relación entre el fundamento y lo fundado, siendo la *representatividad* lo que sólo encuentra legitimación en su estar fundado en la *autodeterminación*, que es anterior, pues —según Zavaleta— es «el principio de la historia del mundo»:

Ni la democracia representativa es en todos los casos la vía única de la autodeterminación ni su existencia puede hacer oídos sordos a la problemática de la democratización social. [...] En tanto que es un *élan* propio de todas las épocas, *la autodeterminación de la masa*, sin embargo, es *el principio de la historia del mundo*. Consideramos por eso que es el núcleo de la cuestión democrática. Si es verdad que es un oficio del hombre disputar sobre las proposiciones del mundo, la autodeterminación es ya la aplicación de ese ademán por parte de la masa. Es en ese sentido que *lo que tiene el hombre de humano es lo que tiene de democrático*, porque está controvirtiendo todo lo que existe (id.)

Concédasenos un breve *excursus*. El problema del Estado es un tópico de la literatura marxista desde sus mismos orígenes en la segunda mitad del siglo XIX. No sería posible, debido a la complejidad y extensión del problema, traer a estas páginas una enumeración pormenorizada de las distintas posiciones que fueron defendidas en el seno de dicha tradición. Sin embargo, es imposible desconocer que el sentido de democracia defendido por Zavaleta remite directamente al problema de las relaciones futuras —posrevolucionarias— entre el Estado y la sociedad civil. Esta afirmación cobra aún más sentido si recordamos que, para el pensador boliviano, la masa no es más que la «sociedad civil en acción», aunque esta se presente bajo «un estado patético, sentimental y épico de la unificación» (id.) y, al mismo tiempo, que su autodeterminación «es lo único que puede sellar la definición del momento de fluidez de la superestructura», puesto que «si la democracia como conocimiento es un método de la burguesía, tenemos aquí ya un método de la sociedad civil» (id.). No supone una osadía hermenéutica —aunque esto no es lo mismo que identificar *la* fuente— reconocer en los postulados zavaletianos el aroma de la defensa que Lenin hacía en *El Estado y la revolución* de una democracia *llevada hasta sus últimas consecuencias*:

Desarrollar la democracia hasta sus últimas consecuencias, encontrar las formas para este desarrollo, comprobarlas en la práctica, etc.: todo esto constituye una de las tareas que forman parte de la lucha por la revolución social. Tomada por separado, ninguna clase de democracia producirá el socialismo; pero, en la vida real, la democracia nunca será tomada “por separado”; se “tomará en conjunto” con otras cosas, ejercerá su influencia también sobre la vida económica, acelerará su transformación, y a su vez, recibirá la influencia del desarrollo económico, etc. Esa es la dialéctica de la historia viva (Lenin, 1917/1974-78, XXVII, p. 87).

Desarrollar la democracia hasta sus últimas consecuencias es idéntico, en la propuesta leninista, a la lucha por el socialismo y a la destrucción del Estado burgués y su forma propia de democracia.<sup>392</sup> En Zavaleta, por su parte, la autodeterminación de las masas aspira a la «disolución del *factum* estatal en la sociedad civil» (Ibid., p. 140). Pero esta disolución del *factum* estatal no podría siquiera materializarse si no implicara, al mismo tiempo, dos tareas: por un lado, la *fundación del poder*, «que es la irresistibilidad convertida en *pavor* incorporado» y, por el otro, la *fundación de la libertad*, esto es, «la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana» (Ibid., p. 142).

La democracia, por tanto, sólo puede *representar* la voluntad autodeterminativa de las masas si cumple con ambas tareas, es decir, si consigue resignificar el poder en un sentido popular y si, haciendo esto, no sólo conquista para sí la irresistibilidad, sino que logra persuadir a las masas de que este poder implica un aumento a la vez cuantitativo y cualitativo de la libertad. Y esto es aún más relevante por cuanto la autodeterminación de las masas, siendo *conditio sine qua non* de la democracia para sí misma, no puede ser identificada automáticamente con una tendencia progresista, como advierte Zavaleta:

En realidad, la sociedad civil concurre al momento determinativo con todo lo que es. Es en la lucha entre los aspectos de lo que lleva donde se define qué es lo que será. La sociedad civil, por tanto, es portadora tanto de tradiciones democráticas como de tradiciones no democráticas, y a veces es portadora de tradiciones no democráticas incluso en un acto de autodeterminación, es decir, en un instante democrático. En su “carga” está lo racional de su hábito y sus irrationalidades, su juicio y su prejuicio. ¿Cómo podría, por ejemplo, un pueblo como el peruano o el boliviano llegar a su autodeterminación sin considerar que la servidumbre está en medio de la tradición popular? El antisemitismo, por otro lado, era una auténtica tradición popular alemana. En la crisis de los treinta, el pueblo alemán se autodeterminó eligiendo a su lado reaccionario. Es pues la lucha política, porque la política es el lugar donde se funden las hipótesis teóricas y la factualidad de la determinación de la masa, lo que define la forma de explotación del momento constitutivo (Ibid., pp. 142-143).

---

<sup>392</sup> La identificación que hace Lenin entre «destrucción del Estado» y «destrucción de la democracia», —entendida como democracia burguesa, frente a esa democracia llevada hasta sus últimas consecuencias— puede verse como una primera aproximación a lo que más tarde Gramsci, con el desarrollo de las nociones de *hegemonía* y *Estado integral* o, desde una orientación ideológica muy alejada de los postulados marxistas, defendía Schmitt a través de la noción de «Estado total» (2014, p. 53). También Zavaleta en este ensayo, se ocuparía de la problemática en profundidad. Pero leamos los argumentos de Lenin: «En los argumentos habituales sobre el Estado, se comete constantemente el error contra el que alertaba Engels [...] se olvida constantemente que la abolición del Estado significa también la abolición de la democracia; que la extinción del Estado significa la extinción de la democracia. A primera vista, esta afirmación parece excesivamente extraña e incomprensible; por cierto, alguien puede incluso temer que esperemos el advenimiento de un sistema social en el que no se observe el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría, ya que la democracia es el reconocimiento precisamente de este principio. No. La democracia no es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría. Democracia es un Estado que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, es decir, una organización para el empleo sistemático de la fuerza por una clase contra otra, por un sector de la población contra otro. Nosotros nos proponemos como objetivo final la abolición del Estado, es decir, de toda violencia organizada y sistemática, de todo empleo de la violencia contra la gente en general. No esperamos el advenimiento de un sistema social en el que no se observe el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría. Al aspirar al socialismo, sin embargo, estamos convencidos de que este se transformará en comunismo, y que, por lo tanto, desaparecerá del todo la necesidad de violencia contra la gente en general, de subordinación de un hombre a otro y de un sector de la población a otro, pues la gente se acostumbrará a observar las reglas elementales de la convivencia social sin violencia y sin subordinación» (Lenin, 1917/1974-78, XXVII, pp. 90-91)

En resumidas cuentas: con la autodeterminación de las masas no alcanza; sin ella no hay democracia posible. Esta es la gramática de lo político que Zavaleta ha *heredado de y legado a* los movimientos nacional-populares latinoamericanos. Desear la democracia para sí misma es elegirse como pueblo y esto jamás podrá ser una dádiva caída desde arriba. La democracia real no puede obtenerse sino a través de una larga y penosa batalla, la que libran aquellos que no se limitan a defenderse enfrentándose a las variadas formas de opresión, sino que en la misma lucha que se desencadena en los altos cerros, a través de los prolongados cercos, por las laberínticas avenidas, enarbolan la bandera de una nueva forma de ejercer el poder y, sobre todo, imaginan alamedas aún más grandes por donde pasarán el hombre y la mujer libres.<sup>393</sup>

Quisiéramos dedicar unas pocas páginas finales a explorar con mayor detenimiento la afirmación zavaletiana de que la autodeterminación democrática funciona como «medida negativa de la dependencia» (Zavaleta, 1982/2009I, p. 310). El despliegue de esta preocupación por la relación entre el margen de autodeterminación de aquellas naciones que los estudios posteriores estudiaron bajo el rótulo de *subdesarrolladas* y que los marxistas anteriores analizaban a través de la categoría leninista de *semicolonias*, fue recurrente a lo largo de toda la obra de René Zavaleta. En el fondo, esta inquietud no es distinta de aquella que entendía a la *autodeterminación de las masas* como el principio de la *democracia* y a la *autodeterminación nacional* frente a las potencias extranjeras, la *soberanía*, como principio sin el cual la democracia no podía ser más que un juego tutelado por las naciones (auto)encargadas de marcar la pauta en el mundo. Esta preocupación por el margen de soberanía de las semicolonias, podemos encontrarla, por ejemplo, en el ya citado ensayo, *La formación de la conciencia nacional*:

De una manera o de otra, los países-objeto, las semicolonias, también pretenden realizar su Estado nacional, es decir, la forma política de su organización por la que pueden crear su unidad nacional, su identidad cultural y realizar su soberanía, para industrializarse y convertirse en naciones modernas. Pero la formación de los Estados nacionales en las semicolonias no puede seguir un curso de crecimiento “normal”, como los procesos europeos, porque, precisamente, la fase última del Estado nacional de los países opresores, que es el imperialismo, obstaculiza la realización del Estado nacional de la semicolonia. La nación lucha por la defensa de sus recursos naturales y de su mercado interno pero, en la medida en que logra éxitos, perjudica y vulnera la riqueza y la naturalidad del Estado nacional imperialista. Por eso sólo puede hacerlo aprovechando coyunturas de emergencia

---

<sup>393</sup> En este sentido, coincidimos plenamente con Luciana Cadahia cuando, desde las coordenadas hegelianas de la dialéctica amo-esclavo, señala lo siguiente: «El esclavo guarda el secreto de un exceso: darse un excedente y abstenerse temporalmente de las reglas de juego del amo. Este excedente que el esclavo se otorga a sí mismo confiere una nueva verdad al amo: es lo que sobra. El esclavo logra salir de las reglas de juego del amo cuando se permite ese exceso de sí que hace del amo algo que está demás. Y lo nacional-popular es la forma en que el esclavo rompe las reglas de juego del amo, es ese exceso de lo popular que puja por darse su propia autonomía. Una soberanía que viene dada por la autodeterminación de sí, y no por un anhelo de dominar y someter al otro» (Cadahia, 2017, p. 10).

política en los países del centro, como las guerras, o movilizándolo revolucionariamente a sus masas, haciendo la revolución (1967/2009g, p. 45).

Como puede notarse, en este pasaje nos encontramos con el Zavaleta que aún no contemplaba que la *revolución* pudiera tener lugar por el cauce democrático. Aceptando que este texto responde, en sus líneas generales, a la fase en la que las ideas del autor de *Lo nacional-popular en Bolivia* se inscriben en el paradigma ideológico del nacionalismo revolucionario, lo cierto es que esta obsesión por el margen autodeterminativo de los países latinoamericanos, volvería a aparecer una y otra vez hasta el final de sus días.

Volveremos a encontrar esta temática en un texto del año 1982, *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial*, del que nos queremos ocupar especialmente, pues allí aparece una noción fundamental, la de *forma primordial*, que arrojará luz en la tentativa de comprender la autodeterminación democrática no ya en el recortado escenario de lo nacional, sino frente a la geopolítica imperialista que tanto se había recrudecido en los años 70' en América Latina. En los primeros compases del referido trabajo, Zavaleta plantea sin ambigüedades el marco histórico que funciona como telón de fondo de las disquisiciones teóricas, o mejor aún, ante qué realidad histórica dichas disquisiciones se presentan como herramientas para la praxis:

En este trabajo queremos proponer un razonamiento acerca de la cuestión de la *construcción de la política* en torno a la tensión entre formas autoritarias y movimientos democráticos, considerados en su punto originario. El espacio al que nos referiremos es el de las actuales experiencias autoritarias en América Latina. Supone ello la consideración de los movimientos contradictorios entre el flujo (decreto o ucuse) de los centros mundiales, en especial Estados Unidos, hacia la periferia, lo cual habla de la determinación exógena de la forma política (que computaremos como el momento de homogeneidad del modelo político regional, por cuanto se refiere a un estatuto común a un número importante de países y capaz de imponer un patrón político) y la causación histórico-local dentro de la formación (es decir, su heterogeneidad, porque aquí atendemos más bien a la *differentia specifica* de las sociedades), o sea su forma primordial (Zavaleta, 1982/2009I, pp. 291-292)

Como hemos visto en pasajes anteriores, lo que está en juego en la noción de *forma primordial* es el grado de *refracción* —por repetir la metáfora— entre la *emisión* proveniente de los «centros mundiales» y la *recepción* en la «periferia». Si el mensaje —o «flujo»— llegara a su destino (los países periféricos) sin lastre, entonces la «determinación exógena» de la política sería la única realidad verificable. Pero si, en cambio, la emisión encontrara en su camino una resistencia proveniente de la forma de estar en el mundo de las formaciones nacionales —lo que Zavaleta denomina «la causación histórico-local dentro de la formación»— entonces bien se podría hablar de un margen de autodeterminación de los países periféricos. No es difícil deducir que la *forma primordial* funciona como la *resistencia* de lo local a lo global, no como un fondo último incontaminado —como si de aquella *materia prima* sin forma a la que se refería Aristóteles se tratase— encargado de proteger a las naciones

frente a las embestidas imperialistas, sino en la medida en que —como destaca Tapia— si «se ha construido una forma primordial más o menos vigorosa, es decir, una relación en la que existen fuertes correspondencias de retroalimentación positiva entre Estado y sociedad civil, el resultado es que hay mayor soberanía política», mientras que «en aquellas situaciones en que la forma primordial es el resultado de procesos históricos de separación más o menos conflictiva entre Estado y sociedad civil, el resultado es que la forma primordial es altamente vulnerable a las determinaciones externas» (Ibid., p. 216). Y agregamos: esa retroalimentación positiva entre Estado y sociedad civil, de la que habla Tapia, no es más que el margen de autodeterminación democrática existente en una formación social determinada. En este sentido, puede decirse que la *forma primordial* y la *autodeterminación democrática* constituyen, para Zavaleta, las dos caras de la *soberanía*. Leamos un pasaje en el que esta afirmación parece hallar una justificación:

Corresponde entonces hacer un comentario acerca del compuesto o forma primordial, o sea el marco de autodeterminación que tiene cada formación, el grado en que el *principium determinationis* obtiene una colaboración interior a la formación. Porque una cosa es decir que la forma primordial existe y otra que esta forma, esporádica en su naturaleza, se convierte en una estructura de autodeterminación, o en lo que Sereni llama una “nación para sí misma”. Es un nivel conexo de modo absoluto con la cuestión democrática. En realidad, el grado de autodeterminación democrática es la medida negativa de la dependencia, y en tal sentido, por ejemplo, la conformación universal y verificable del poder, la intensidad participatoria en la enunciación de la voluntad general, el propio grado de igualdad en el consumo del producto nacional, son indicadores tan importantes como la propia existencia del mercado interno y la colectivización de la subsunción real o revolución intelectual (Ibid., p. 310).

A nuestro juicio, la vinculación de la *soberanía* con la *autodeterminación democrática* y, concomitantemente, con la noción de *forma primordial*, le permite a Zavaleta superar las aporías insertas en el corazón del decisionismo schmittiano, esto es, la identificación de la soberanía con la decisión «sobre el estado de excepción» y el privilegio del «caso límite» sobre la *normalidad* a la hora de plantear la naturaleza de lo político (Schmitt, 2009, p. 13). La autodeterminación democrática expresa una relación de *fundamento* frente a la soberanía como *lo fundado*: ambas nociones son inseparables, pues en caso contrario no restaría más que el hueso desnudo de la fuerza encarnada en el Estado como garantía de la convivencia entre los hombres y mujeres que se hallan contenidos en su dominio.

En la argumentación de Zavaleta, la soberanía no es sino el último eslabón de una cadena que va desde la «dignidad personal» de los hombres y mujeres, hasta la «autodeterminación democrática», para sólo al final de la cadena llegar a la idea de soberanía entendida como margen de decidibilidad frente a las directrices exógenas. Esta forma de plantear el asunto se torna aún más evidente en el siguiente pasaje de *Lo nacional-popular en Bolivia*:

La autodeterminación más consistente es la que proviene de lo democrático porque en ello la igualdad es la forma de la identidad intercambiada. La autodeterminación es la prolongación colectiva o nacional de la dignidad personal, es decir, de la medida en que existe el individuo libre, porque si la colectividad tiene la fuerza que tiene en el capitalismo es porque es fruto de la interpenetración o interdiscursividad entre hombres libres. Es cierto que es una falsa dignidad personal la que se funda en la erosión de la dignidad ajena, porque eso exclusiviza o aísla en vez de generalizar su sentido. Quiere decir ello que el hombre libre tiende de por sí a extender su libertad hacia la política y de ello se derivan ciertas tendencias profundas hacia la democracia política y la autodeterminación. Es tal elemento de masa el que da corporeidad al sentido de la soberanía. Donde los hombres no son homogéneos o no tienen encendidos elementos simbólicos de homogeneidad, tienden a no referirse como a su Otro al verdadero Otro porque están con su identidad opacada: el señorío piensa que el Otro es el indio, no el extranjero. Estamos en la confrontación entre un proyecto racial-culturalista y un proyecto nacional. El Otro interior es una referencia negativa mucho más fuerte que el Otro verdadero o exterior. La extensión de la homogeneidad, o si se quiere de la simpatía intersubjetiva, determina la emergencia de los sentimientos de autodeterminación (1986, pp. 207-208).

La argumentación de Zavaleta nos permite arribar a una nueva concepción de la soberanía, a la que proponemos denominar *compuesta*, pues se presenta como indiscernible de las otras nociones (dignidad personal, autodeterminación democrática, forma primordial, etc.) que conforman con ella una constelación conceptual. Y es esta constelación —también abigarrada— de conceptos, la que Zavaleta opone a las teorías dependentistas que dominaron el continente americano entre los años 60' y 70's. Dejemos de lado —nos dice Zavaleta— «la tentación de pensar en el modo de producción capitalista como unicidad desde el principio, y también la otra, tan conexas, de suponer la dependencia como un modo productivo dotado de sus propias leyes», pues de asumir la verdad última contenida en esta narrativa, a saber, que «el carácter básico de las formaciones sociales latinoamericanas está dado por la dependencia» y que esta «impregna al conjunto de sus instancias de tal manera que es también lo resolutivo en cada una de ellas», entonces no nos quedaría más que asumir que «el aspecto central de la estructura mundial habría subordinado ya en definitiva a todas las que fueron en su momento historias locales, momentos nacionales» (1982/2009I, p. 304). Si esto fuera así, añade Zavaleta, «lo que ocurriría en América Latina, sobre todo en lo referido a su ultimidad política o carácter de la dominación, no sería sino el reflejo o la correspondencia hacia procesos, decisiones o impulsiones que vendrían de los centros determinativos del mundo» (Ibid., p. 305).

En definitiva, se trata en esta materia de las relaciones que deben ser establecidas entre un *sistema* mundial capitalista y la asimilación local de los postulados homogeneizantes de dicho sistema. La propuesta zavaletiana —como ya debería ser evidente a estas alturas— no consiste en negar la influencia de los centros mundiales del poder sobre las zonas periféricas subdesarrolladas y dependientes, sino en afirmar el margen de maniobra de dichas formaciones frente a las demandas exógenas. En este punto es en el que el pensador boliviano se distancia de sus coetáneos teóricos de la dependencia:

No hay un solo problema fundamental de la región que no tenga que ver con la cuestión de la interferencia, pero ninguna tiene resolución si no se discuten las razones originarias. La dependencia misma debe ser considerada en torno a los patrones históricos constituidos de cada una de las formaciones sociales. En este caso, presumimos que resultaría claro por demás que las obliteraciones al desarrollo capitalista en América Latina no provienen solamente de la instalación tardía del mismo en la zona, lo cual es cierto de un modo relativo, sino que el fondo histórico latinoamericano las contenía en su principio constitutivo como osificaciones productivas y como tradiciones ideológicas. En otros términos, que el apresto de la independencia política resultó aquí más fácil que la reforma intelectual. En este contexto, que podríamos llamar del *irredentismo latinoamericano*, no habría historias nacionales. Lo que se llama de esa manera sería sólo la repercusión en este escenario de la historia de los países donantes o centrales. La dependencia produciría dependencia de un modo permanente. Tal es esta suerte de maniqueísmo que emerge de un punto de vista demasiado estructural. Sin duda, si algo puede probarse con certeza es que los movimientos y las coyunturas de los centros económicos (a los cuales aquí no se atribuye el carácter de centros históricos) actúan como causa de ciertos reflejos o derivaciones que deben producir efectos en la periferia vinculada a ellos. De eso no hay duda alguna: hoy día no existen las historias incontaminadas y hay un elemento mundial en cada historia local o nacional. Tal es la ilación propia entre la economía mundial y los procesos nacionales. Lo que importa es definir cuál es el grado de autodeterminación que puede tener una historia nacional, cuáles las condiciones en las que se produce un proceso autodeterminativo (Ibid., pp. 306-307).

Y, pocas páginas adelante, concluía:

Se puede decir en resumen que no es fácil obtener categorías generales en esta materia. El carácter de cada dependencia está dado por las circunstancias de la emisión, pero también por el modo de recepción por la historia nacional, es decir, por el compuesto primordial. En otros términos, cada formación social o país elabora un tipo particular de dependencia. La dependencia por su naturaleza es un hecho particular (Ibid., p. 310).

Para Zavaleta, la autodeterminación de las masas es «el principio de la historia del mundo». Pero esta historia del mundo es concebida siempre como una historia hecha de historias, tejida mediante fragmentos hilados por el severo cordel de las sujeciones y las resistencias, de las dependencias y las pulsiones autodeterminativas. Zavaleta supo, como en su día también lo supo Rousseau, que no se puede combinar la paz del despotismo con las mieles de la libertad: ¡hay que elegir! Y serán solamente los pueblos, el boliviano, por supuesto, pero también el resto de los pueblos de nuestra América Latina, los encargados de decidir hacia dónde quieren dirigir sus *historias*.



## Conclusiones

La *política*, alquímico arte de la circunstancia, constituye el resorte último que impide que la historia devenga naturaleza. A medio camino entre la virtud y la fortuna, el arte de la política se abre paso entre los angostos resquicios que las aporías planteadas por los Trasímacos de todas las épocas parecen concederle: o bien, como defendía el personaje platónico, las instituciones, las leyes y la moral consuetudinaria, en definitiva, las distintas capas en las que están entrelazadas las reglas de juego que rigen una sociedad en un momento dado, son el mero desdoblamiento legitimador de la fuerza de los poderosos de turno; o, por el contrario, es posible pensar en el recorte de una esfera que, sin estar inmunizada por completo de la fuerza de los poderosos, se intenta abrir paso como instancia participativa de las mujeres y hombres que forman la comunidad. En el fondo, la disyuntiva se plantea sobre la grieta abismal que separa la *legalidad* —la fuerza de ley— de la *legitimidad* —su fundamento político—, y reproduce el esquema todavía vigente de aquella pregunta kantiana: «¿acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?» (Kant, 2004, p. 37). Más allá de los insoslayables límites del proyecto ilustrado, creemos que hoy como ayer, la pregunta formulada por Kant continúa siendo un índice ineludible para pensar en esa esfera de construcción colectiva de la convivencia que llamamos *política*.

En esta investigación que se cierra, hemos intentado defender una idea de política que no la entiende como el simple reflejo especular de la fuerza de los poderosos, ni tampoco como el incontaminado éter en el que se desplegarían las voluntades libres de los ciudadanos. En este sentido, intentamos mostrar que la política es el arte —tal vez el único— al alcance de un pueblo para impedir que la circunstancia devenga petrificado destino. «Lo que está decretado se cumple», anunciaba el profeta Calcas en el célebre *Agamenón* de Esquilo... «a no ser que el pueblo lo evite», agregaríamos nosotros.

El *abigarramiento*, como circunstancia histórica decisiva en los países andinos, se dejaba ver como trágica condena que habría caído sobre los hombres y mujeres de esta región —tal y como parece ocurrirles a los personajes de *Lituma en los Andes* de Vargas Llosa—; o bien, admitía ser pensado como una oportunidad para pensar una forma de estar-juntos no consistente en reducir lo múltiple a lo uno. Es por esto por lo que a lo largo de nuestra investigación hemos intentado mostrar que todo proyecto hegemónico que aspirase a ser andino debía asentarse sobre este suelo abigarrado y, además, debía entender dicha condición abigarrada como una oportunidad y no como una condena. Sólo asumiendo su circunstancia —lo supieron, desde paradigmas radicalmente diferentes, Marx y Ortega— puede un

pueblo llegar a ser libre. Sólo bajo esta condición *hegemonía* podría llegar a ser otro nombre de la política, otro nombre de la libertad colectiva, otro nombre de la autodeterminación popular.

A continuación ofrecemos algunas conclusiones que se despliegan desde estas premisas y que, lejos de postular unas tesis incontrovertibles, señalan un sendero a explorar y profundizar en futuras investigaciones.

### 1. «¡A ti se refiere la historia! [*De te fabula narratur!*]»... «a menos que, a tiempo... [*falls nicht bei Zeiten*]»: una reinterpretación marxista de la historia y la política

Cuando en 1845 Friedrich Engels presentó su estudio sobre las nefastas condiciones de vida de la clase obrera inglesa, tuvo muy presente la doble finalidad de su publicación: por un lado, la *descripción* minuciosa de una realidad pavorosa que no hacía más que agudizar sus consecuencias en las grandes ciudades industriales británicas y, por otro lado, la *advertencia* al resto de las naciones europeas de que esta tendencia pauperizante no era una peculiaridad británica, sino que estaba íntimamente vinculada con el desarrollo del modo de producción capitalista y la consolidación del estilo de vida burgués. Así pues, Engels advertía: «aunque las condiciones del proletariado alemán no sean tan *clásicas* como las inglesas, todavía tenemos como base el mismo orden social, que podrá, en breve o a la larga, ser empujado al mismo punto culminante a que ha llegado del otro lado del Mar del Norte»; pero también agregaba: «a menos que, a tiempo, [*falls nicht bei Zeiten*] la prudencia de la nación tome medidas que den a todo el sistema social una nueva base» (Engels, 1976, pp. 30-31). En la estructura de esta sentencia engelsiana —que hemos dividido en dos partes con un mero afán expositivo— estaba contenida la naturaleza bifronte del marxismo: crítica de la economía política, como herramienta esencial para el análisis y la denuncia de las tendencias inscritas en la lógica que vertebra el desarrollo de las sociedades capitalistas; pero también, proyecto político de emancipación colectiva, entendido como movimiento contratendencial capaz de impedir que la historia se desplegara como un mecanismo automático que no hiciese más que reproducir la lógica del capital.

Más de dos décadas después, en julio de 1867, cuando Marx redacta el Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de *El capital*, la admonición de Engels reemerge con idéntica contundencia, pero con la incorporación de algunos elementos problemáticos para los futuros intérpretes. En el texto de Marx podía leerse: «*De te fabula narratur!* [¡A ti se refiere la historia!],» sentencia horaciana que se complementaba con la siguiente afirmación: «no se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de esas tendencias que operan y *se imponen con férrea necesidad*» [el destacado es nuestro] (Marx, 2008-09, I-1, p. 7). ¿Qué había

sucedido entre la advertencia de Engels del 45' y la de Marx del 67', ¿dónde había quedado aquel «a menos que, a tiempo...» engelsiano en la reformulación marxiana?, ¿acaso Marx había abandonado toda esperanza respecto a la política como contratendencia capaz de enfrentar los automatismos fagocitantes del régimen del capital? ¿Era Inglaterra, «sede clásica» del capitalismo, el espejo profético —«el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro»— en el que debían contemplar su futuro el resto de las naciones?

El carácter problemático de una lectura superficial, demasiado apegada al análisis fragmentario y alejada de una aproximación al espíritu de la letra, podría conducirnos a un funesto error interpretativo. Partiendo de una propuesta hermenéutica que pretendió sostener el carácter multilineal del desarrollo de las sociedades y negar la presencia de una teleología en la concepción de la historia marxiana, en nuestra investigación hemos procurado mostrar mediante aproximaciones a los ejemplos históricos de Inglaterra, India y Rusia, que es posible encontrar en los análisis de Marx una distinción entre las tendencias insertas en la lógica de la reproducción del capital y la historia como resultado de la acción que desarrollan hombres y mujeres *a favor* o *en contra* de dichas tendencias. En este sentido, Inglaterra es el espejo que refleja el destino del resto de naciones —*De te fabula narratur!*— si y sólo si estas se resignan y conceden que la fábula de la reproducción capitalista es la única historia posible, esto es, si no se atreven a enfrentar políticamente la contingencia de toda dinámica económica.

Sin embargo, una vez que conseguimos escapar del atolladero del ejemplo inglés, nos enfrentamos a los textos marxianos redactados en 1853 a propósito de la colonización británica en India. En este momento de la investigación nos planteamos la siguiente cuestión: ¿era la colonización, a pesar de las inenarrables calamidades desatadas por ella, el purgatorio ineludible por el que debían pasar todos los países menos desarrollados según el índice del modo de producción capitalista? En este punto el texto marxiano parecía concedernos pocos resquicios que justificaran nuestra apuesta por una lectura no teleológica de la historia. Inglaterra, ya no como *sede clásica* del capitalismo, sino como potencia colonizadora en India, aparecía —en palabras del propio Marx— como «instrumento inconsciente de la historia» (1972, p. 85) al haber revolucionado a fondo el estado social de Asia. Buena parte de los intérpretes de este texto juzgaron estas palabras del pensador renano como señales de una apología culposa de la empresa colonial y, a decir verdad, es tarea compleja la de escapar a esta interpretación. No obstante, nosotros creemos encontrar argumentos en estos mismos textos sobre la India que nos permitirían matizar esta lectura y hallar elementos para escapar de la recurrente acusación que detecta restos hegelianizantes en el pensamiento de Marx que se traducirían en una filosofía de la historia.

Uno de los pasajes que nos permite avanzar hacia una resignificación de los textos marxianos sobre la India podemos encontrarlo en el artículo titulado *Futuros resultados de la dominación británica en la India*, y reza así: «los hindúes no podrán recoger los frutos de los nuevos elementos de la sociedad [...] mientras en la misma Gran Bretaña las actuales clases gobernantes no sean desalojadas por el proletariado industrial, o mientras los propios hindúes [or till the Hindoos themselves] no sean lo bastante fuertes para acabar de una vez y para siempre con el yugo británico» (Ibid., pp. 105-106). Nuevamente, lo fundamental de este pasaje hay que buscarlo en el «a menos que», expresado por Marx en «o mientras los propios hindúes». Hay una vía para escapar del yugo —¡siempre hay una vía!—, pero esta no podría ser de ningún modo sencilla, pues, de otro modo, toda dominación se explicaría por la idiotez o cobardía de los dominados... Es cierto que Marx fue un pensador absolutamente moderno y, en este sentido, entendió como *conditio sine qua non* para la emancipación de los distintos pueblos su integración en una historia irreversiblemente mundial. También es cierto que en la década del 50', cuando redactó sus artículos y cartas sobre la India, Marx no confiaba en una liberación de la India ejecutada por los propios indios. Sin embargo, esto no es más que la consecuencia directa de un análisis pesimista sobre el estado de las fuerzas sociales en la India, mas —a nuestro entender— no habilita a ver en ello un planteamiento teleológico ni mucho menos a pensar que Marx pudo ser un apologeta culposo de la empresa colonial.

En nuestro esquemático recorrido a través de las distintas aproximaciones que el pensador renano desplegara en torno a algunas realidades nacionales, hicimos una última parada en el caso ruso de la segunda mitad del siglo XIX. La carta de la revolucionaria Vera Zasúlich a Marx —en la que nos detuvimos en nuestra investigación— significaba algo más que un pedido de esclarecimiento teórico: interpelaba, además, al autor de *El capital* sobre el sentido político que debía dársele a su diagnóstico crítico sobre el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental. De alguna manera, lo que estaba en juego en el cuestionamiento de Zasúlich era, nuevamente, a qué estrategia política habilitaba la crítica de la economía política marxiana. Los esbozos de respuesta, así como su carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la Patria] nos muestran a un Marx muy alejado de las caricaturas economicistas y tecnologicistas que han hecho época y han convencido a muchos de sus críticos —pero también de sus adeptos— de que así como la historia avanza en una sola dirección, la revolución contra el capital sólo podía tener lugar allí donde el enemigo se hubiera fortalecido hasta el punto de engendrar también a su poderoso antagonista... ¡pobre Asterión! El ejemplo ruso, tal y como lo entendió Marx en perfecta sintonía con las posiciones de algunos de los *naródniki* más destacados, nos permite deducir una vía revolucionaria alternativa a la *clásica* que, apoyándose en el sistema de comunidades agrarias (*obshina*) extendidas a escala nacional y aprovechándose de los avances derivados del desarrollo

capitalista, es decir, entrando en combinación con ellos, fuera capaz de crear un régimen socialista evitando que la sociedad rusa tuviera que pasar por las «horcas caudinas» del capital.

Si en este apartado de conclusiones hemos optado por recordar de forma tan extensa algunas de las cuestiones desarrolladas en el primer capítulo de esta tesis, es porque en ellas —como si de una matrioshka se tratase— se condensaban varios de los tópicos que habrían de aparecer una y otra vez en los debates en el interior de la teoría marxista y, sobre todo, en las severas diatribas lanzadas por sus críticos. Por nuestra parte, creemos haber contribuido a mostrar que Marx fue un hijo de su tiempo, un pensador moderno que, no obstante, *sospechó* —por usar la expresión de Ricoeur— de las categorías consagradas por la modernidad. *Sapere aude!* —otra vez Horacio— fue también su consigna; pero un saber que no se agota en la contemplación sino que hace suya, como tarea irrenunciable, la transformación del mundo social. Desnaturalizar la historia; desacralizar el tótem burgués —¡*Monsieur Capital!*—; repensar la revolución social liberándola de los cándidos voluntarismos, pero también de los rígidos ajedrecismos; proyectar un futuro de hombres y mujeres libres del yugo de la valorización del valor... fueron sólo algunas de las enseñanzas que Karl Marx legó a las generaciones futuras y, quizás por ello, siempre volvemos a sus páginas para encontrar lo que nuestro tiempo nos esconde.

## 2. La transición que no llega: entre el concepto y las realidades latinoamericanas

La consigna de la primera parte de nuestra investigación era clara: eludir la frecuente acusación de que el marxismo no es más que una vuelta de tuerca materialista a la filosofía de la historia hegeliana y se encuentra, como esta, asediada por prejuicios eurocéntricos. En su lugar, nosotros pretendíamos evaluar los elementos insertos en la propia teoría marxista que nos permitieran hacer de esta una herramienta útil para el estudio de las formaciones sociales latinoamericanas. Asumiendo tal objetivo, avanzamos en nuestra exposición con la intención de estudiar los modos de producción históricos (la comunidad primitiva, el modo antiguo, el germánico y el feudal), proponiendo una estrategia de lectura que los liberara de la malla teleológica y unilineal a la que los había constreñido la teoría de los cinco estadios acuñada por Stalin. Así pues, procuramos mostrar las distintas expresiones históricas de la tensión entre lo comunitario y lo individual, tanto en lo atinente a los regímenes de propiedad, como a los mecanismos de apropiación del excedente, la división del trabajo, los vínculos entre los productores directos y la naturaleza circundante, etc. En todos los casos, partimos de la asunción de que dichas categorías surgidas de la abstracción de historias concretas podían ser asimiladas como esquemas para el estudio de realidades alejadas por completo del ámbito original de su validez y, al mismo tiempo, que el carácter abstracto de dichas categorías debía ser confrontado y enriquecido con los nuevos aportes de la historiografía.

Si nuestra sucinta enumeración de los modos históricos de producción consiguió su cometido, entonces habrá podido demostrar que no existe una autopista histórica que conduzca a todos los pueblos de manera indefectible a su destino final, el capitalismo; y si lo anterior es aceptado, podemos sugerir ahora no sólo que el futuro no está escrito en letras crípticas que el estudioso ha de descifrar — del modo análogo a cómo Leibniz, en su *Discurso de metafísica* [1686], defendía que podían encontrarse en el alma de Alejandro Magno, «restos de lo que le ha sucedido y señales de todo lo que le ocurrirá, e incluso huellas de todo lo que pasa en el universo» (1981, pp. 65-66)—, sino que cada uno de los modos históricos de producción —incluso el capitalismo, o el régimen económico que pudiera sucederle— evolucionan entrando en combinación con aquellos elementos que le permiten salir de las aporías que la dinámica de su desarrollo les plantea. Y, en este sentido —y aunque escape por completo a los cometidos de nuestra investigación—, no es osado reconocer en la fase actual del neoliberalismo un resurgimiento *aggiornado* de algunos factores característicos del feudalismo que no hacen más que complejizar y obligarnos a una continua revisión de los reduccionismos abstractos y las raquíticas profecías.

En nuestra exposición concedimos un lugar destacado al llamado «modo de producción asiático», que no por azar había sido marginado de la teoría etapista de los estadios históricos staliniana. La razón que nos llevó a dedicarle un capítulo separado se vincula directamente con uno de los cometidos principales de nuestro trabajo, a saber, el estudio específico de la historia de la región andina. Fue el propio Marx quien relacionó al Perú precolonial con este modo *asiático*, abriendo una huella que sería seguida por una parte considerable de los estudiosos del mundo andino y por ello decidimos seguir esta pista con mayor detenimiento. Indudablemente, el rasgo más sobresaliente del modo asiático, la emergencia de una unidad administrativa encargada de coordinar grandes obras de infraestructura y gestionar las labores de millares de hombres y mujeres de las comunidades sin eliminar estas entidades comunitarias ni apropiarse de sus tierras, señala una afinidad inocultable con las formas que encontramos en el Tawantinsuyu antes de su caída en 1532.

El estudio de este controvertido modo de producción asiático nos servía para acceder al estudio de las formaciones sociales andinas a través del uso de algunas categorías marxistas y, por ello, no nos limitamos a presentar sus características más elementales, sino que intentamos reconstruir algunos enriquecimientos conquistados por la categoría de *modo de producción asiático* a partir del debate abierto tras la publicación del libro *Despotismo oriental* [1957] de Karl Wittfogel. Para tal reconstrucción nos centramos en dos de las múltiples respuestas que recibió la publicación del sinólogo alemán: el texto de Maurice Godelier, *Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades* [1964]; y el de Barry Hindess y Paul Hirst, *Los modos de producción precapitalistas* [1975]. Más allá de los argumentos esgrimidos en la controversia, creemos haber conquistado para la categoría

algunas notas valiosísimas que, además, se ajustan perfectamente a los objetivos de nuestra investigación: en primer lugar, gracias a la aportación de Wittfogel, pudimos extender el radio de acción de la noción de «modo de producción asiático» al haber eliminado la restricción geográfica contenida en su *asiaticidad*; en segundo lugar, debemos a Godelier la sugestiva afirmación de que es probable que este modo de producción no fuera sino una forma de transición desde sociedades sin clases a sociedades clasistas; finalmente, en el trabajo de Hindess y Hirst encontramos otra sugerencia estimulante, a saber, que aquello que el marxismo había concebido como un «modo de producción» — recordemos que estos autores le niegan tal condición — no sería más que una forma colonialista que habría emergido allí donde unas formaciones sociales con Estado conquistaron sociedades que no conocían unidad estatal por encima de las entidades comunitarias.

Mediante esta depuración y ofreciendo nuestra propia perspectiva sobre algunas categorías relevantes del marxismo, arribamos a otro de los ejes de nuestra investigación: el problema de la *transición* y, muy especialmente, el de la transición al capitalismo en América Latina. ¿Era América Latina *capitalista* por el hecho de que desde la Conquista española y portuguesa había entrado a formar parte del mercado mundial?, ¿era *feudal* porque su régimen de propiedad de la tierra, sus mecanismos de apropiación del excedente, las dignidades personales que se traducían en altos cargos estatales no habían superado el paradigma impuesto por la administración colonial?, ¿o acaso se encontraba en esa zona liminar del «todavía no» —por utilizar la fórmula de Chakrabarty— que une y separa la modernidad capitalista de los resabios precapitalistas?

Intentando dar respuesta a estas cuestiones, delimitamos el *modo de producción capitalista* — es decir, el *capitalismo* propiamente dicho — de las dos manifestaciones de su prehistoria que, sin lugar a dudas, fueron las que le permitieron su llegada al ser: la llamada *acumulación originaria* y el *capitalismo comercial*. A su vez, mostramos los límites teóricos y los peligrosos efectos políticos de la inflación de la categoría *feudalismo* para pensar las realidades latinoamericanas; al tiempo que rechazábamos su asimilación irrestricta al *capitalismo* —que estudiamos al analizar los representativos argumentos de Gunder Frank—, más atenta a un análisis centrado en la esfera de la circulación que en la de la producción en sentido estricto. Defendimos, siguiendo la pista de las aportaciones de Carlos Sempat Assadourian y de Ernesto Laclau, que no existe contradicción alguna entre ser parte integral de un *sistema económico capitalista* y, al mismo tiempo, reproducir en la economía nacional patrones propios de los *modos de producción precapitalistas*. Cualquier estudioso de la historia económica y social latinoamericana sabe que quedar encadenado a un esquelético principio de no contradicción no puede más que distorsionar la realidad y esterilizar la teoría.

Gracias a esta distinción entre «sistema económico» y «modo de producción», pudimos defender que América Latina se encuentra inmersa, al menos desde los albores de la colonización hispano-lusa, en una transición sin *ad quem*, oxímoron que nos permite, incluso, relativizar la noción misma de *transición*. En América Latina la consigna de la transición no fue más que una promesa panglossiana que no acabó nunca de llegar. En su lugar, ofrecimos una interpretación histórica lo suficientemente abierta y dúctil como para admitir la coexistencia de lo diverso, sirviéndonos de la categoría de «abigarramiento» como paradigma sobre el que asentar una nueva interpretación de la historia latinoamericana. Esta noción, acuñada por el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado y previamente intuida por José Carlos Mariátegui, nos permitió desentrañar, sin nostalgismos ni escolasticismos, el carácter poliédrico de las formaciones americanas, en general y, de forma muy especial, la de las naciones andinas.

### 3. Donde cada valle es una patria: las raíces histórico-políticas del abigarramiento

La noción zavaletiana de *abigarramiento* servía para describir una situación de coexistencia desarticulada de diversos modos de producción, pero también la heterogeneidad de patrones ideológicos, estructuras de dominación y, en última instancia, la simultánea presencia de temporalidades sincronizadas sólo formalmente que convivían en un mismo escenario económico, político y social, esto es, dentro de la jurisdicción de un único Estado nacional. Tal vez no esté de más volver a recordar la forma en la que el propio Zavaleta se refería a la condición abigarrada de Bolivia: «aquí cada valle es una patria, en 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» (1983/2009i, p. 214). De esta descripción, a mitad de camino entre lo sociológico y lo literario, puede extraerse una conclusión fundamental: el abigarramiento no describe únicamente un fenómeno económico y, por tanto, no habilita en ningún caso a una reducción economicista de la historia. Es el mundo de la vida en toda su complejidad; es el espacio-tiempo donde los seres humanos no sólo producen, sino que también visten, cantan y comen, lo que la noción zavaletiana pretende iluminar. Por tanto, el nuevo paradigma al que la categoría de *abigarramiento* inaugura, tendría que ser capaz de dar cuenta de la pluralidad de sentidos y esferas de pertenencia en las que están insertos los hombres y mujeres que producen la historia.

Ahora bien, ¿de dónde procede dicho *abigarramiento*? La respuesta es inequívoca: el abigarramiento es el producto de las distintas capas coloniales que se han superpuesto en una misma formación social y cuya sedimentación heterogénea ha dado lugar a una unidad más aparente que real. Por consiguiente, un estudio que se enfrentara a la historia tomando como nudo explicativo al concepto

de *abigarramiento* —en nuestro caso, el andino— debería ser capaz de desplegar una genealogía histórico-política que desocultase los momentos originarios de aquellas normas, conductas y creencias que aparecen en nuestro presente bajo la forma de metáforas muertas naturalizadas en nuestras monótonas cotidianidades. Asumiendo estas premisas, emprendimos un estudio histórico de la región andina que nos llevó a explorar algunos aspectos de la vida económica, social, política y religiosa en el Tawantinsuyu, el Virreinato del Perú, el ciclo de las revoluciones de independencia nacionales y la temprana consolidación oligárquica en las repúblicas de Perú y Bolivia.

El punto de partida de nuestro abordaje histórico del espacio andino comenzó con un capítulo dedicado al estudio del período precolonial y, quizás, esto exija alguna explicación. Si bien es cierto que la conquista española del espacio dominado por los incas en el año 1532 señala la gran ruptura en la historia andina, no es menos cierto que la empresa liderada por la etnia cusqueña que erigió un *imperio* en menos de un siglo también admite ser vista como una empresa colonial. Sin embargo, entre una y otra *conquista* es necesario establecer una diferencia insoslayable: la de los incas consistió en una asimilación de los grupos étnicos conquistados a través de patrones panandinos compartidos por dominadores y dominados: la reciprocidad, la complementariedad ecológico-productiva, el trabajo rotativo por turnos (la *mit'a*) y una concepción religiosa naturalista y animista, entre otros factores. Sólo en la etapa final del Tawantinsuyu, fueron resignificados y refuncionalizados algunos de estos patrones compartidos sin dejar de responder orgánicamente a una cosmovisión ampliamente compartida por los grupos que integraban el imperio. En el capítulo 5 de esta investigación —*La diferencia específica andina*—, intentamos mostrar las continuidades y rupturas entre la vida andina preincaica y la que siguió a la asimilación de los distintos *ayllus* a la unidad estatal. Nos servimos de la distinción propuesta por Étienne Balibar (2004, p. 327) entre «dinámica» y «diacronía», para defender que incluso durante la hegemonía incaica en la región andina los cambios pueden ser pensados a partir del movimiento propio derivado del análisis sincrónico del modo de producción (*dinámica*), mientras que las transformaciones derivadas de la colonización hispánica marcaron un quiebre radical no sólo del modo de producción, sino de forma más general del horizonte de sentido de la sociedad colonizada (*diacronía*).

El estudio del *encuentro* entre los dos mundos y, más precisamente, el del período de formación de la estructura e ideología colonial en el Virreinato del Perú —sobre todo a partir de las políticas aplicadas por el virrey Francisco de Toledo (1569-1581)— nos permitió mostrar las profundas mutaciones derivadas de la superposición de, al menos, cuatro constelaciones de principios muy distantes entre sí: las correspondientes al *ayllu* andino —«célula» del Imperio inca, en palabras de Mariátegui (2010, p. 101, nota)— cuyo origen es muy anterior al Tawantinsuyu; las originadas a partir de la consolidación de la estructura e ideología estatal impuesta por los incas —esta estructura fue la que de forma más eficaz fue descabezada por la Conquista—; las instituciones y el modelo de poder

castellano que la administración colonial intentó trasplantar al mundo andino; y, finalmente, las modificaciones impuestas por un pujante capitalismo comercial que tendió a subordinar a todas las otras a sus propias necesidades. Los restos materiales e ideológicos de estas cuatro cosmovisiones conforman los retales del abigarramiento andino hasta el día de hoy.

En este punto es preciso, a modo de recordatorio, insistir en un aspecto que atraviesa nuestra investigación, a saber: ninguna dominación aspira a la fuerza cuando puede apelar a la voluntad libre de los dominados, pero también, ninguna dominación se contentará con apelar a la voluntad de los dominados cuando la fuerza de estos amenace seriamente su dominación. Esta máxima vale también para el poder colonial a lo largo de sus casi tres siglos de dominio en el espacio andino. Digámoslo de otro modo: incluso un poder colonial aspira a la *hegemonía*, aun cuando en el caso de la colonización hispana la apuesta por una separación de la población en «dos repúblicas» pareciera abonar una interpretación contraria. En este sentido, entender la vocación hegemónica de la administración virreinal y, sobre todo, de la Iglesia católica en el continente americano, nos ayuda a iluminar con nuevos matices el fenómeno del abigarramiento. En nuestra investigación hemos procurado mostrar las tensiones entre la pulsión hegemónica y la segregacionista, señalando las tendencias *centrípetas* en el ámbito económico, social y religioso, así como como las tendencias *centrífugas* que trazaron la delimitación jerarquizada de las distintas *castas* según lugares predeterminados por la administración colonial. De modo que, podríamos inferir a estas alturas que el abigarramiento es también el resultado histórico del carácter incompleto de la proyección hegemónica del dominio hispano en el continente americano.

El segundo bloque dedicado al estudio genealógico del abigarramiento en el espacio andino concluyó con un capítulo que invitaba a una reflexión acerca de los problemas originados a partir de la emergencia de los Estados-nación latinoamericanos desde una perspectiva doble: por un lado, presentamos algunos conflictos en torno a la cuestión nacional desatados en el interior de la tradición marxista, apelando principalmente a las propuestas teóricas de Stalin y de Benedict Anderson. Nos interesaba ilustrar, fundamentalmente, la tensión entre las nociones de *nación* y de *comunidad*, y por esto hicimos hincapié en la definición de Stalin de la nación como «comunidad estable» y la posterior —y ya a estas alturas clásica— formulación de Anderson de la nación como «comunidad imaginada». La presentación de lo que hemos denominado «debate diferido» entre José Aricó y Álvaro García Linera nos sirvió, por un lado, como enlace para conectar el debate marxista con las realidades latinoamericanas y, por otro, para evaluar en qué medida las revoluciones lideradas por los criollos supusieron una transformación radical del estado social en las distintas naciones de nuestro continente. Nos interesaba cuestionarnos cómo podía justificarse la continuidad de las «formaciones protoestatales» (Pietschmann, 2003) y, sobre todo, de los patrones ideológicos que reprodujeron la

clasificación social colonial, o lo que es lo mismo, en qué medida se dio una continuidad del colonialismo en la *colonialidad* del poder (Quijano, 2014b) que caracterizó a las nacientes repúblicas criollas.

Por nuestra parte, hemos intentado argumentar que el proyecto político criollo en el Perú y Bolivia —en nuestro texto nos centramos en las apuestas políticas de San Martín y Bolívar— bien podría ser catalogado como una *revolución pasiva* —en el sentido dado por Gramsci a la categoría—, pero *fallida*. El resultado de este fracaso se debió a la incompreensión de los libertadores sudamericanos del profundo alcance del drama del colonialismo en el continente y al carácter absolutamente limitado y epidérmico de sus reformas de corte liberal. En países atravesados a sangre y fuego por una exclusión histórica de las mayorías sociales representadas en la figura de los indios, los negros y los mestizos, las bienintencionadas reformas propuestas por San Martín y Bolívar no contaron con la capilaridad de la matriz colonial de dominación y explotación que, a la altura del siglo XIX, estaba encarnaba de forma más profunda en el espíritu de las oligarquías locales que en el de la administración metropolitana. Así pues, indios, esclavos libertos, mestizos urbanos, entre otros grupos, continuaron al margen políticamente, al tiempo que se los reclamaba como fuerza de trabajo, en un nuevo orden estatal creado por unos criollos que todavía sentían una filiación íntima con lo hispano y una fobia atroz hacia el sector plebeyo con el que debían imaginar la nueva comunidad, esto es, la nación. Así, entre comunidades inimaginadas y Estados fallidos, el drama que comenzó en el lejano 1532 no hizo más que agudizarse con las nuevas repúblicas.

Estas fueron las condiciones que hubieron de estudiar, con vocación transformadora, los que a nuestro juicio fueron los dos marxistas andinos más destacados del siglo XX: José Carlos Mariátegui y René Zavaleta Mercado.

#### **4. Ni calco ni copia: el socialismo indigenista y la vía nacional-comunitaria en el pensamiento de José Carlos Mariátegui**

*Ni calco ni copia*: el pensamiento del peruano José Carlos Mariátegui fue verdaderamente original en, al menos, tres aspectos fundamentales: en relación con su interpretación de la teoría y la praxis marxista, en el diagnóstico y propuesta de solución al «problema del indio» y, finalmente, en su concepción de un proyecto socialista adaptado a las condiciones del Perú. En la tercera parte de nuestra investigación, titulada *Lo nacional-comunitario. José Carlos Mariátegui y la reelaboración socialista de la peruanidad*, procuramos mostrar cómo se vertebraron las innovaciones mariateguianas en estos tres grandes aspectos; a continuación nos limitaremos a presentar algunas de las conclusiones que pueden extraerse de nuestra exposición.

En primer lugar, rememoraremos algunas de nuestras consideraciones a propósito del marxismo de Mariátegui. En un primer momento de nuestra exposición mostramos la marcada influencia del ambiente intelectual italiano de los primeros años de la década del veinte del siglo anterior, ambiente con el que se encontró nuestro autor al ser forzado al exilio europeo por el régimen de Augusto Leguía. En Italia, el pensador peruano no sólo recibiría la influencia de Benedetto Croce —a quien conoció personalmente— y su idealismo historicista; también tendría ocasión de empaparse de la enérgica vitalidad y los aires de renovación marxista que desprendían los jóvenes nucleados en torno a *L'Ordine Nuovo*. Muchos de estos jóvenes serían los artífices del nacimiento del Partido Comunista Italiano en el Congreso de Livorno del año 1921, hito histórico del que Mariátegui tendría el honor de ser testigo. Los biógrafos de Mariátegui suelen coincidir en destacar que, si bien las afinidades intelectuales y vitales con Antonio Gramsci son más que notables, el pensador peruano no llegó a conocer personalmente al comunista sardo y, por tanto, no se puede decir que el autor de los *Quaderni del carcere* tuviera ascendencia directa sobre el fundador de la revista *Amauta*. Sin embargo, se conoce que sí trabó una genuina amistad con Piero Gobetti, quien influyó vivamente en la redefinición de su pensamiento e, incluso, en la redacción de su obra más importante, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

A su regreso al Perú, en marzo de 1923, Mariátegui ya era —en sus propias palabras— un «marxista convicto y confeso». No obstante, este marxismo no era todo lo ortodoxo que los cuadros más fieles al Komintern hubieran deseado. La influencia innegable de las ideas de Georges Sorel y, muy especialmente, de su noción de «mito revolucionario» cautivaron intensamente al joven Mariátegui que, al volver a su patria, hizo suyo el imperativo político de encontrar una traducción de este *mito* a las condiciones realmente existentes entre las fuerzas populares peruanas. En nuestro rastreo en busca de las influencias de ese marxismo *heterodoxo*, hemos intentado demostrar al lector las afinidades entre algunas ideas defendidas por Mariátegui y aquellos que fueron postulados por Miguel de Unamuno, con quien, por otra parte, el Amauta mantuvo correspondencia personal. A través de la conmovedora prosa del pensador vasco, Mariátegui conquistó una concepción renovada de la lucha por el socialismo, hasta el punto de llegar a definirse a sí mismo —tras las huellas de *La agonía del cristianismo*— como «un combatiente, un agonista» (2010, V, p. 244). Entendió, a su vez, que la batalla por el socialismo —y más aún en un país como el Perú, tan profundamente marcado por el factor religioso— no podía ser concebida únicamente como un combate de ideas, sino que debía incluir también a la dimensión religiosa que permea el conjunto de las relaciones sociales. Por ello, para nuestro autor el marxismo no era simplemente un instrumento de crítica de la sociedad burguesa; debía, además, servir como «evangelio» y como un «método de movimiento de masas». Siguiendo estas pistas, sugerimos —parfraseando la conocida afirmación de Gramsci sobre Croce— que tal vez Mariátegui fue el *Papa laico*

que las masas del Perú estaban esperando y que sólo una cruel enfermedad y la prematura muerte pudo arrancarles. Más allá de estas licencias especulativas, lo cierto es que Mariátegui fue no sólo un marxista creativo, sino también uno que no se parapetó detrás de las temporalidades apriorísticas de la teoría para desoír el murmullo desesperado de unas masas históricamente postergadas que necesitaban acabar, de una vez y para siempre, con la larga estela colonial.

En segundo lugar, querríamos dedicar unas palabras a propósito del diagnóstico de Mariátegui sobre el problema del indio. En nuestra exposición intentamos ilustrar la «estimación crítica» que sintió el autor de *El alma matinal* por dos de los máximos exponentes históricos en la defensa del indio: fray Bartolomé de las Casas, como representante de esta defensa en los compases iniciales de la colonización, y Manuel González Prada, su más inmediato precursor, pero desde las filas del anarquismo de raíz kropotkiniana. La presentación de los puntos de acuerdo y divergencia con el pensamiento de ambos actores históricos nos permitió extraer algunas conclusiones relevantes sobre el propio modo de ver el problema tal y como fue desarrollado por Mariátegui. Según este, con la denuncia humanitaria, la apuesta por un proyecto pedagógico de alfabetización, la consigna de entregar armas, entre otras propuestas, no alcanzaba para superar el drama histórico que se encarnaba en las deplorables condiciones de vida de los indios. El problema del indio en el Perú tenía su raíz en el régimen feudal de propiedad de la tierra; mejorar las condiciones de vida de estos sectores, por tanto, exigía la elaboración y puesta en práctica de un proyecto político socialista que colocara la reforma agraria entre sus tareas más urgentes.

El ingreso del capitalismo extractivista en la sierra peruana a comienzos del siglo XX reeditaría las horas púrpuras de la fiebre colonial por la plata andina, pero ahora con el furor por el cobre. La entrada del capital extranjero volcado a la explotación minera y, especialmente, los mecanismos de reclutamiento y explotación laboral revelarían la naturaleza anfibia del proletariado peruano que estaba emergiendo entre la tierra y la mina. Por un lado, la mano de obra de la minería estaba formada por trabajadores libres que entregaban su fuerza de trabajo a cambio de un salario y, en este sentido, bien podían ser pensados como obreros del moderno capitalismo; pero, por otro lado, esta mano de obra era reclutada entre las comunidades indígenas y su horizonte de sentido estaba inequívocamente anclado en unos valores propios del campesinado precapitalista. Lejos de desalentarse frente a la *impureza* de este emergente proletariado, Mariátegui comprendió cabalmente lo que décadas más tarde Heraclio Bonilla describiría como «transicionalidad estructural» del proletariado minero peruano, y vio en esta transicionalidad una oportunidad de encuentro entre dos mundos históricamente divorciados: el de las luchas indigenistas y el de las luchas por el socialismo. Con acierto indiscutible en el diagnóstico, el Amauta defendió que la única vía para un proyecto socialista peruano pasaba por incorporar las causas defendidas por los indigenistas como imperativos del programa político, pero por

sobre todas las cosas, reconocer al indio como protagonista decisivo de cualquier transformación radical de la sociedad. En un esfuerzo indisimulado por poner en diálogo estas dos razones revolucionarias — por servirnos de la expresión de García Linera (2005/2015e)— e influenciado por su vínculo con Pedro Zulen y, especialmente, con Luis Valcárcel, Mariátegui trazó las líneas maestras para un futuro *socialismo indigenista/indigenismo socialista* que sólo la cerrazón estratégica de la línea oficial latinoamericana fiel al Komintern —recuérdense las amargas peripecias padecidas por los representantes del Partido Socialista Peruano en la Primera Conferencia Comunista, celebrada en Buenos Aires en 1929— y la táctica cortoplacista del APRA pudieron echar por tierra.

La parte de nuestra investigación dedicada al pensamiento de Mariátegui se cerraba con unas consideraciones a medio camino entre el análisis y lo proyectivo. Habiendo partido de la acusación del historiador soviético Miroshovski de que la propuesta mariáteguiana no consistía sino en «una versión especial del populismo adaptada al Perú», intentamos desbrozar las ideas *populistas* de toda la maleza polémica germinada en el seno del marxismo-leninismo soviético para, de este modo, confrontar sus propuestas con las del propio Marx y, en última instancia, verificar el grado de afinidad con las ideas defendidas por el propio Mariátegui. Así, expusimos algunas elementales consideraciones de Herzen y Chernishevski —dos de los máximos exponentes históricos del movimiento *narodniki* ruso— en su defensa de la comuna rural rusa (la *obshina*) y, sobre todo, en la creencia de ambos autores de que Rusia no tenía por qué reproducir un esquema histórico de evolución, es decir, no era necesario que atravesara las fases históricas de modo idéntico a cómo se habían desarrollado en Europa Occidental, siempre que lograra construir un nuevo orden socialista que se sirviera de la *obshina* y las estructuras cooperativas existentes como su pilar. Pretendimos hacer patente que estas ideas no sólo no contradecían el espíritu del marxismo, sino que habían encontrado en el propio Marx a uno de sus más firmes defensores. Esta presentación del vínculo entre algunas consignas de los populistas rusos con las respuestas ofrecidas por Marx para los problemas rusos de finales del siglo XIX, nos permitió confrontar algunas de las apuestas políticas de Mariátegui con las del marxismo y el populismo.

Quisimos mostrar que el afán de Mariátegui por convertir el espíritu comunista aún vivo entre los ayllus indígenas peruanos en la célula capaz de expandirse en un cooperativismo integral sobre el que fundar la nueva sociedad socialista, se hallaba no sólo en perfecta sintonía con lo que los populistas rusos defendieron para su nación, sino también con lo que el propio Marx, claramente influenciado por Chernyshevski, sostuvo también en sus borradores de respuesta a Vera Zasúlich y en su carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski*. De modo que, podríamos decir que Mariátegui fue un *populista* —tal y como lo acusara, con un sentido claramente peyorativo, Miroshovski— que llegó de forma original a las mismas respuestas a las que había arribado Marx en su estudio sobre las condiciones para la revolución en un país de base agraria donde la comunidad aún subsistía a escala nacional. A este

proyecto de construir el socialismo sobre la base de las comunidades existentes lo categorizamos como *lo nacional-comunitario*. Creemos que la evaluación no sólo de la categoría, sino también —y fundamentalmente— de este proyecto nacional-comunitario, a partir de Mariátegui y mucho más allá de él, abre una línea de investigación rica en potencialidades ante las cuales este trabajo no puede pretender más que ofrecer una simple invitación.

## 5. Horizonte de visibilidad y autodeterminación democrática de las masas: el sendero nacional-popular de René Zavaleta Mercado

Ser marxista en los Andes no es una tarea sencilla. René Zavaleta, como décadas antes lo hiciera Mariátegui, lo comprendió perfectamente. Si el marxismo era, en palabras del propio Zavaleta, la «utilización científica del horizonte de visibilidad dado por el modo de producción capitalista» (1975/2009a, p. 69), y dicha utilización no podía recaer sobre cualquier clase sino sobre aquella que se encontraba en una posición privilegiada tal que le permitía acceder a un conocimiento de la totalidad, el proletariado industrial, entonces el dilema se vuelve evidente: ¿qué marxismo podía emerger allí donde este *horizonte de visibilidad* capitalista aún no se había desocultado?, y de forma aún más significativa, ¿quién podría explotar científicamente este conocimiento en una sociedad en la cual el proletariado era germinal, minoritario y aislado respecto a los grandes núcleos urbanos? Este problema de *gnoseología* marxista, a saber, qué conocimiento y qué sujeto cognoscente, se transformaba en un asunto de primer orden para aquellos intelectuales latinoamericanos que aspiraban a convertir el instrumental teórico del materialismo histórico en un arma para la transformación radical de sus propias realidades nacionales. La relevancia de este problema se torna aún más evidente si tenemos presente el marco en el que lo gnoseológico se entremezcla con lo político, tal y como se desprende de la sentencia zavaletiana: «lo importante es que, tarde o temprano, cada sociedad aprende que conocerse es ya casi vencer» (1985, p. 22).

En el primer capítulo que dedicamos al estudio del pensamiento de Zavaleta —*El marxismo de Zavaleta Mercado. Consideraciones en torno al autoconocimiento y la praxis*— presentamos algunos de los elementos centrales que dieron forma a su intento de *traducción* del marxismo a las condiciones andinas. En primer lugar, nos dedicamos a examinar las condiciones en las que la teoría marxista podía convertirse en un instrumento válido para el conocimiento y la acción en una sociedad atrasada. En aquel momento de la investigación sugerimos que el texto zavaletiano del año 1975, *Clase y conocimiento*, bien puede ser leído como una reescritura de las *Tesis sobre Feuerbach* marxianas desde el *locus* de una formación social abigarrada. Sin la pretensión de repetir los argumentos que nos llevaron a formular esta sugerencia, podemos decir que la teoría marxista para Zavaleta fue siempre un medio

para el (auto)conocimiento y la praxis de la sociedad boliviana y que, en efecto, sólo mediante el fecundo diálogo con las experiencias gozadas y padecidas por las clases revolucionarias de Bolivia, esto es, sólo mediante la *acumulación* en el seno de las clases, podía llegar a ser ese instrumento de transformación.

En nuestra exposición de los pilares del marxismo zavaletiano quisimos dejar bien claros dos de sus principios vertebradores: el antideterminismo y el antieconomicismo. Así pues, mostramos que mediante las nociones de *correspondencia diferida* y *óptimo social*, Zavaleta ofrendaba a la causa del marxismo latinoamericano una innovadora interpretación de la *metáfora espacial* marxiana —la relación entre infraestructura y superestructura— que no sólo le permitía eludir los esquematismos reduccionistas, sino también —y esto es lo fundamental— delimitar un terreno auténticamente político, es decir, un espacio que no se dejaba ver como un mero epifenómeno de la nouménica esfera económica. Con ello no pretendemos afirmar que Zavaleta defendiera la existencia de una aséptica dimensión de lo político; antes bien, la propuesta del pensador boliviano apuntaba a mostrar el carácter no lineal de la correspondencia entre base y superestructura e incidía en la necesidad de trascender el paradigma del *excedente* y pensar en términos de momentos de *disponibilidad* de las masas para la sustitución de sus lealtades políticas tradicionales. En este espacio liminar, ni tan puro ni tan contaminado era, según Zavaleta, el terreno donde se desplegaba la autonomía de lo político.

Finalmente, concluimos el capítulo dedicado al marxismo de Zavaleta con un análisis de dos categorías centrales en la apuesta hermenéutica del boliviano: la de *crisis* y la de *momento constitutivo*. A través de un sinuoso recorrido que nos permitió emparentar fragmentos de las obras de Jacques Derrida, Michel Foucault, Karl Marx con las del propio Zavaleta, intentamos dar respuesta a uno de los arcanos mejor guardados de la modernidad: ¿de dónde emerge un *pueblo*? Naturalmente, nuestra tesis no podía más que perfilar la pregunta y sugerir algunos caminos, mas en ningún caso podría pretender zanjar este misterio constitutivo de lo político. Las *crisis*, como instancias que vienen a resquebrajar la naturalidad con la que es vivido el despliegue de lo establecido, revelan hasta qué punto la historia de un pueblo no puede ser reducida al *continuum* de la cotidianeidad, sino que debe ser leída desde la serie discreta de *momentos constitutivos* que dieron forma al discurso esencial en torno al cual se ha ordenado el vivir-juntos de la nación. O dicho en otros términos, las crisis funcionan como el envés de los momentos constitutivos y nos permiten captar hasta qué punto la engañosa eternidad de los principios cotidianos tuvo una fecha de nacimiento... y tendrá fecha de caducidad. De este modo, las crisis, al desvelar el momento constitutivo que cimentó la *normalidad* que soporta la *normatividad*, nos revela los rostros ocultos de la hegemonía.

Tras presentar algunas consideraciones eminentemente teóricas del pensamiento de Zavaleta, en el siguiente capítulo —*El proletariado boliviano. Entre la mina y el Estado*— lo dedicamos al examen de algunos problemas políticos a los que hubo de hacer frente el proletariado boliviano. Evidentemente, esta separación en dos capítulos no responde ni a una división óptica ni mucho menos a una distinción inscrita en los trabajos del pensador boliviano; sin embargo, con un afán didáctico, entendimos conveniente presentar un segundo momento que hiciera hincapié en los dilemas que se vivenció la clase trabajadora boliviana en un momento específico de su historia: el que se inaugura con la revolución del 52' y llega hasta el noviembre del 79'. Con tal objetivo en mente, nos centramos en aquellos textos de Zavaleta que se ocupaban de la tensa relación entre el proletariado boliviano y el llamado *Estado del 52'* que este mismo proletariado había contribuido decisivamente a erigir y del que sería eyectado una vez que dicho Estado se sintió lo suficientemente fuerte como para no requerir del sostén de los trabajadores organizados. A continuación, seguimos la pista de la hipótesis del *poder dual* aplicada a la experiencia de la Asamblea Popular del 71' y procuramos mostrar cómo la historia acumulada, gracias a las vivencias colectivas del pasado, enseñaba un camino inexcusable para el conjunto de las masas bolivianas: sin el proletariado era imposible; con la sola fuerza del proletariado no alcanzaba.

A partir de estas reflexiones, buscamos analizar los vínculos del pensamiento zavaletiano con las reflexiones marxianas y gramscianas, pero también con las corrientes en boga por aquellos años en América Latina —fundamentalmente el foquismo y la teoría de la dependencia— y con la ideología dominante en Bolivia tras la revolución del 52', el nacionalismo revolucionario. Desde este enriquecimiento de la red de interlocuciones zavaletiana, creímos estar en condiciones de visitar las relaciones históricamente tensas entre la *clase* y el *pueblo*; para ello, propusimos una breve relectura del texto de Lenin *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* [1905], reconocida por el propio Zavaleta como una de sus fuentes en su crítica al *populismo* latinoamericano. Si nuestra exposición cumplió con su cometido, habrá conseguido mostrar cómo no sólo no existiría una contradicción entre las luchas *clasistas* y las luchas *populares*, sino que, además, ambas se necesitan recíprocamente para prosperar, tal y como ha mostrado la propia historia de las masas bolivianas que Zavaleta estudió con tanta devoción.

Dedicamos las páginas finales de nuestra tesis a pensar la democracia como el nuevo horizonte que se abre a las masas para poder escapar de las trampas insertas en el laberinto de la *paradoja señorial* del Estado oligárquico boliviano y, de forma no menos cruel, en lo que denominamos la *paradoja popular* del Estado del 52'. Mediante un examen que discurrió en paralelo y mediante una lectura detenida de los argumentos esgrimidos por Zavaleta en su texto *Cuatro conceptos de la democracia* [1981], mostramos cómo la democracia burguesa no se presenta solamente como una astucia de la dictadura, sino que, al mismo tiempo que sujeta, ofrece las condiciones que permiten trascender la

dominación y constituir unos espacios genuinos de libertad, que no son sino los pilares de una verdadera democracia entendida como autodeterminación de las masas. En este sentido, podríamos decir que hay verdadera democracia cuando esta representa la voluntad autodeterminativa de las masas, esto es, cuando consigue resignificar el poder en un sentido popular. Y esto es así siempre que al resignificarse este poder no conquiste únicamente su irresistibilidad, sino también la persuasión de las masas de que esta nueva concepción del poder se traduce en un aumento cuantitativo y cualitativo de la libertad.

Si, como decía Zavaleta en uno de sus textos, «ser no es solamente resistir sino que también es necesario elegirse» (1967/2009g, p. 37) y, puesto que para elegirse hay que conocerse, la *historia* y la *política* —*natura naturans/natura naturata* del tiempo— se reconcilian allí donde un pueblo se conoce y, conociéndose, se elige. Este es el irrebalsable horizonte de la revolución de nuestro tiempo: esta es otra forma de nombrar a la *democracia*.

## 6. ¿Entre lo nacional-comunitario y lo nacional-popular? Notas para una investigación sobre el presente

Esta investigación, a pesar de su extensión, está en falta con el lector: le debe el presente. El recorrido de nuestro relato se detuvo allí donde René Zavaleta Mercado, aquejado por una impiadosa enfermedad, dejó cerrada su propia historia. La prematura muerte de este auscultador privilegiado del tiempo abierto por la revolución gloriosa del 52' nos impidió conocer sus puntos de vista sobre los acontecimientos que marcaron el fin del largo siglo XX. Hoy Bolivia ya no es la Bolivia de Zavaleta. Para empezar, desde el año 2010 para referirnos a ella debemos nombrarla de acuerdo con su nueva denominación: Estado Plurinacional de Bolivia. En el año 2006, Evo Morales, un sindicalista cocalero aymara, se convertía en el primer presidente indígena boliviano y era acompañado por un vicepresidente marxista, *convicto y confeso* —si repetimos la fórmula mariateguiana—: Álvaro García Linera.

Si nuestra narración hubiera proseguido debería haberse ocupado de la labor teórica de García Linera, de su propia traducción del marxismo a las condiciones andinas, de su continuo esfuerzo por conjugar el programa indigenista —asimilado en sus años de luchas en el seno del movimiento katarista— y la tradición marxista de la que es uno de sus más creativos representantes de nuestros días. Además, deberíamos haber seguido la pista de sus reflexiones en torno a ese nuevo sujeto político surgido con las desregulaciones generadas por el neoliberalismo, la *multitud*, y determinar qué tipo de relaciones guarda con el *pueblo* y la *comunidad*. El denodado esfuerzo de García Linera por comprender las nuevas modulaciones que las luchas de las masas adoptaron en ese interregno demarcado por el fin

de la década neoliberal de los 90's y el nacimiento de una nueva era a partir del ascenso del MAS (Movimiento al Socialismo), nos hubiera conducido irremediablemente a repensar los vínculos entre lo nacional-comunitario, lo nacional-popular y lo multinacional-multitudinario no sólo para Bolivia o los países andinos, sino también para el resto de América Latina y, quizás —¿por qué no?—, para el resto del mundo.

¿Acaso no fue García Linera quien defendió antes que ningún otro intelectual de la región que el *evismo* era la expresión de una *hegemonía* que se asumía orgullosamente *abigarrada*? Al menos esto es lo que nosotros deducimos de la siguiente afirmación, a medio camino entre el diagnóstico y lo performativo, hecha por García Linera en los primeros meses de gobierno del MAS: «el evismo es también la visibilización de más de un modo de producción y de múltiples modernidades: esa es una de sus virtudes. Esto implica que tenga también como característica importante una multitemporalidad» (2006, p. 28). Sin embargo, lo que debería poder averiguarse en una investigación sobre el presente de los países andinos es en qué medida podrían llegar a integrarse los proyectos que podríamos reconocer con los rótulos de lo *nacional-comunitario* y lo *nacional-popular* en el nuevo paradigma de un Estado plurinacional y pluricivilizatorio. Es evidente, si tomamos en consideración las aportaciones de algunos de los antiguos compañeros de García Linera en el denominado *Grupo Comuna* —en especial, los trabajos de Luis Tapia y Raquel Gutiérrez Aguilar—, que la confluencia de estos tres ejes, o bien su incompatibilidad como pilares de un proyecto político regional es, precisamente, lo que se encuentra en discusión en estos momentos en Bolivia y en toda la región latinoamericana.

Estas —entre otras muchas— cuestiones marcan un horizonte en disputa para los países andinos. El regreso victorioso del MAS, de la mano de Luis Arce, a la presidencia de Bolivia tras el reaccionario golpe de Estado que condenó al exilio a Evo Morales y García Linera, dejó para la *acumulación* de las masas bolivianas no sólo las masacres de Sacaba y Senkata, sino la constatación de que todavía era posible recuperar el poder que los militares y las fuerzas internacionales le habían arrebatado sin tener que renunciar a la vía democrática. Pero también la reciente victoria del maestro Pedro Castillo en el Perú, no hacen más que revitalizar un debate sobre cuál será el proyecto que libere a los condenados de la tierra de las losas coloniales del pasado y, aún más importante, qué forma tendrá el horizonte político que les permita construir un espacio de libertad compartida capaz de enfrentar, no sólo los dilemas internos en relación con el lugar de lo comunitario, lo popular y lo multitudinario, sino también al enemigo del fascismo que aún viste con sus deshilachados harapos coloniales y aguarda con sus fúnebres ramos... ahora *como farsa*.

Tendremos que estar despiertos e interiorizar que, como profetizaba Ernest Renan y nos recordaba Mariátegui, *el porvenir es de aquellos que no se han desilusionado*.

## Conclusões

A *política*, arte alquímica da circunstância, é a mola final que impede a história de se converter em natureza. No meio do caminho entre a virtude e a fortuna, a arte da política faz seu caminho através das estreitas brechas que as aporias levantadas pelos Trasímacos de todas as épocas parecem concedê-la: se, como o personagem platônico defendeu, as instituições, as leis e a moralidade consuetudinária, em suma, as diferentes camadas em que as regras do jogo que governam uma sociedade estão entrelaçadas, são o mero desdobramento legitimador da força dos poderosos do dia; ou bem, pelo contrário, se é possível pensar numa esfera que, sem ser completamente imunizada pela força dos poderosos, tenta abrir caminho como instância participativa das mulheres e homens que compõem a comunidade. No final, a encruzilhada se levanta sobre a rachadura abismal que separa a *legalidade* — a força da lei — da *legitimidade* — seu fundamento político — e reproduz o esquema ainda vigente daquela questão kantiana: «poderia um povo impor a si próprio essa lei?» (Kant, 2004, p. 37). Além dos limites inescapáveis do projeto Iluminista, acreditamos que hoje, como ontem, a questão colocada por Kant continua a ser um índice inevitável para pensar essa esfera de construção coletiva da convivência que chamamos de *política*.

Nesta investigação que se encerra, procuramos defender uma ideia de política que não a entenda como o simples reflexo especular da força dos poderosos, nem como o éter incontaminado em que as vontades livres dos cidadãos seriam desenvolvidas. Nesse sentido, tentamos mostrar que a política é a arte — talvez a única — ao alcance de um povo para evitar que a circunstância se torne um destino petrificado. «O que está decretado é cumprido», anunciava o profeta Calcas no célebre *Agamenon* de Ésquilo... «a menos que o povo o evite», acrescentaríamos nós.

O *abigarramiento*, como circunstância histórica decisiva nos países andinos, poderia ser vista como uma condenação trágica que teria caído sobre os homens e mulheres desta região — como parece acontecer com os personagens de *Lituma en los Andes* de Vargas Llosa —, mas também poderia ser considerada como uma oportunidade de pensar em uma maneira de estar-juntos não consistente em reduzir o múltiplo ao uno. É por isso que ao longo da nossa pesquisa tentamos mostrar que qualquer projeto hegemônico que aspirasse ser andino deveria se estabelecer neste solo *abigarrado* e, além disso, devia entender essa condição *abigarrada* como uma oportunidade e não como uma condenação. Só assumindo suas circunstâncias —Marx e Ortega o souberam desde paradigmas radicalmente diferentes— um povo pode se tornar livre. Somente sob essa condição a *hegemonia* poderia se tornar outro nome da política, outro nome de liberdade coletiva, outro nome de autodeterminação popular.

Abaixo oferecemos algumas conclusões que se desdobram dessas premissas e que, longe de postular teses incontestáveis, apontam para um caminho para explorar e aprofundar em pesquisas futuras.

### 1. «A fábula refere-se a ti! [*De te fabula narratur!*]»... «salvo se [...] a tempo... [*falls nicht bei Zeiten*]»: uma reinterpretação marxista da história e a política

Quando em 1845 Friedrich Engels apresentou seu estudo sobre as desastrosas condições de vida da classe trabalhadora inglesa, ele estava muito ciente do duplo propósito de sua publicação: por um lado, a *descrição* meticulosa de uma realidade pavorosa que só exacerbou suas consequências nas grandes cidades industriais britânicas e, por outro lado, a *advertência* ao resto das nações europeias de que essa tendência pauperizante não era uma peculiaridade britânica, mas estava intimamente ligada ao desenvolvimento do modo de produção capitalista e à consolidação do modo de vida burguês. Assim, Engels advertiu: «se as condições de vida do proletariado não chegaram, na Alemanha, a atingir a forma clássica que alcançaram na Inglaterra, temos, no fundo, a mesma ordem social que, mais cedo ou mais tarde, se alçará ao mesmo extremo atingido do outro lado do canal da Mancha»; mas ele também acrescentou: «salvo se a nação tomar a tempo [*falls nicht bei Zeiten*] medidas capazes de dotar o conjunto do sistema social de uma base nova» (Engels, 1976, pp. 30-31, a tradução ao português é de B. A. Schumann para a edição da Boitempo, Engels, 2010, p. 42). Na estrutura desta sentença engelsiana – que dividimos em duas partes com um mero afã didático – estava contida a natureza anfíbia do marxismo: a crítica à economia política, como ferramenta essencial para a análise e denúncia das tendências inscritas na lógica que estrutura o desenvolvimento das sociedades capitalistas; mas também, um projeto político de emancipação coletiva, entendido como um movimento contratendencial capaz de impedir que a história se desdobrasse como um mecanismo automático que nada mais fizesse do que reproduzir a lógica do capital.

Mais de duas décadas depois, em julho de 1867, quando Marx redige o Prólogo para a primeira edição alemã do primeiro volume de *Capital*, a admoestação de Engels ressurgiu com igual força, mas com a incorporação de alguns elementos problemáticos para futuros intérpretes. O texto de Marx dizia: «*De te fabula narratur!* [A fábula refere-se a ti!]», sentença horaciana que era complementada pela seguinte afirmação: «não se trata do grau maior ou menor de desenvolvimento dos antagonismos sociais decorrentes das leis naturais da produção capitalista. Trata-se dessas próprias leis, dessas tendências que atuam e *se impõem com férrea necessidade*» [os grifos são nossos] (Marx, 2008-09, I-1, p. 7, seguimos a tradução portuguesa de Rubens Enderle). O que aconteceu entre a advertência de Engels do ano 45 e a de Marx do ano 67? Onde tinha sido isso «salvo se [...] a tempo...» engelsiano na

reformulação marxiana? Marx abandonou toda a esperança em relação à política como uma contratendência capaz de confrontar os automatismos fagocitantes do regime do capital? Era Inglaterra, a «sede clássica» do capitalismo, o espelho profético — «*o país mais desenvolvido industrialmente não faz nada além de mostrar que pelo menos desenvolveu a imagem de seu próprio futuro*» — na qual o resto das nações deveriam contemplar o seu futuro?

A natureza problemática de uma leitura superficial, muito ligada à análise fragmentária e afastada de uma abordagem ao espírito da letra, poderia nos levar a um erro interpretativo fatal. A partir de uma proposta hermenêutica que buscou sustentar o caráter multilinear do desenvolvimento das sociedades e negar a presença de uma teleologia na concepção da história marxista, em nossa pesquisa tentamos mostrar através de aproximações aos exemplos históricos da Inglaterra, Índia e Rússia, que é possível encontrar nas análises de Marx uma distinção entre as tendências inseridas na lógica da reprodução do capital e da história como resultado da ação desenvolvida por homens e mulheres *a favor* ou *contra* essas tendências. Nesse sentido, a Inglaterra é o espelho que reflete o destino do resto das nações —*De te fabula narratur!*— se e somente se eles se resignarem e admitirem que a fábula da reprodução capitalista é a única história possível, ou seja, se não se atreverem a enfrentar politicamente a contingência de qualquer dinâmica econômica.

No entanto, uma vez que conseguimos escapar do atoleiro do exemplo inglês, fomos confrontados com os textos marxianos escritos em 1853 a propósito da colonização britânica na Índia. Neste ponto da investigação nós levantamos a seguinte questão: foi a colonização, apesar das indescritíveis calamidades desencadeadas por ela, o purgatório inevitável pelo qual todos os países menos desenvolvidos de acordo com o índice do modo de produção capitalista teriam que passar? Neste ponto, o texto marxista parecia nos conceder poucas brechas que justificassem nossa aposta por uma leitura não teleológica da história. A Inglaterra, não mais como a *sede clássica* do capitalismo, mas como potência colonizadora na Índia, aparecia – nas palavras do próprio Marx – como um «instrumento inconsciente da história» (1972, p. 85) pelo fato de ter revolucionado completamente o estado social da Ásia. Muitos dos intérpretes deste texto julgaram estas palavras do pensador renano como sinais de uma apologia culposa do projeto colonial e, para dizer a verdade, é uma tarefa complexa escapar dessa interpretação. No entanto, acreditamos que é possível encontrar argumentos nestes mesmos textos sobre a Índia que nos permitiriam matizar essa leitura e achar elementos para escapar da acusação recorrente que detecta restos hegelianizantes no pensamento de Marx que se traduziriam em uma filosofia da história.

Uma das passagens que nos permite avançar para uma ressignificação dos textos marxistas sobre a Índia pode ser encontrada no artigo intitulado *Os Resultados Eventuais da Dominação Britânica*

na Índia, e diz o seguinte: «As Índias não recolherão os frutos dos elementos da nova sociedade [...] até que na própria Inglaterra as classes dominantes não tenham sido suplantadas pelo proletariado industrial, ou que os próprios hindus [or till the Hindoos themselves] não tenham se tornado fortes o suficiente para rejeitar definitivamente o jugo inglês» [os grifos são nossos] (Ibid., pp. 105-106, tradução ao português de Jason Borba). Mais uma vez, o fundamental desta passagem deve ser buscado no «salvo se», expresso agora por Marx em «ou que os próprios hindus». Há uma via para escapar do jugo — há sempre uma via! —, mas essa via não poderia ser simples de forma alguma, pois de outra forma todas as dominações poderiam ser explicadas pela idiotice ou covardia dos dominados... É verdade que Marx foi um pensador absolutamente moderno e, nesse sentido, entendeu como *conditio sine qua non* para a emancipação dos diferentes povos a sua integração em uma história irreversivelmente mundial. Também é verdade que nos anos 50, quando escreveu seus artigos e cartas sobre a Índia, Marx não confiava em uma libertação da Índia executada pelos próprios indianos. No entanto, isso nada mais é uma consequência direta de uma análise pessimista sobre o estado das forças sociais na Índia, e — em nossa opinião — não nos permite ver nessa análise uma abordagem teleológica, nem muito menos pensar que Marx poderia ter sido um apologista culposo do projeto colonial.

Em nosso esquemático percurso através das diferentes abordagens que o pensador renano desenvolveu em torno de algumas realidades nacionais, fizemos uma última parada no caso russo da segunda metade do século XIX. A carta da revolucionária Vera Zasúlich a Marx — na qual nos detivemos em nossa pesquisa — significava algo mais do que um pedido de esclarecimento teórico: também interpelava ao autor do *Capital* sobre o significado político que deve ser feito a partir do seu diagnóstico crítico do desenvolvimento do capitalismo na Europa Ocidental. De alguma forma, o que estava em jogo no questionamento de Zasúlich era, mais uma vez, que estratégia política habilitava a crítica da economia política marxiana. Os esboços de resposta, bem como sua carta à equipe editorial de *Otiéchestviennie Zapiski* [Anais da Pátria] nos mostram um Marx muito distante das caricaturas economicistas e tecnologicistas que marcaram época e convenceram muitos de seus críticos — mas também de seus seguidores — de que, assim como a história se move em apenas uma direção, a revolução contra o capital só poderia ocorrer onde o inimigo se fortaleceu a ponto de também engendrar seu poderoso antagonista... pobre Astérion! O exemplo russo, como Marx o entendia em perfeita harmonia com as posições de alguns dos *narodniki* mais proeminentes, nos permite deduzir um caminho revolucionário alternativo ao clássico que, apoiando-se no sistema de comunidades agrárias (*obshina*) estendidas em escala nacional e aproveitando os avanços derivados do desenvolvimento capitalista, ou seja, em combinação com eles, fosse capaz de criar um regime socialista evitando que a sociedade russa passasse pelas «forças caudinas» do capital.

Se nesta seção de conclusões optamos por lembrar tão extensivamente algumas das questões desenvolvidas no primeiro capítulo desta tese, é porque nelas – como se de uma matrioshka se tratasse– se condensavam vários dos temas que apareceriam repetidamente nos debates dentro da teoria marxista e, sobretudo, nas diatribes severas lançadas por seus críticos. De nossa parte, acreditamos que contribuímos para mostrar que Marx era um filho de sua época, um pensador moderno que, no entanto, *suspeitou* —para usar a expressão de Ricoeur— das categorias consagradas pela modernidade. *Sapere aude!* —novamente Horácio—, foi também sua palavra de ordem; mas um saber que não se esgota na contemplação, mas faz a sua própria, como tarefa inalienável, a transformação do mundo social. Desnaturalizar a história; dessacralizar o totem burguês— *Monsieur Capital!*—; repensar a revolução social libertando-a de cândidos voluntarismos, mas também de rígidos xadrecismos; projetar um futuro de homens e mulheres livres do jugo da valorização do valor... foram apenas algumas das lições que Karl Marx legou às gerações futuras e, talvez por essa razão, sempre voltamos às suas páginas para encontrar o que nosso tempo esconde.

## 2. A transição que não chega: entre o conceito e as realidades latino-americanas

O objetivo da primeira parte de nossa pesquisa era claro: evitar a frequente acusação de que o marxismo nada mais é do que uma reviravolta materialista na filosofia da história hegeliana e, como ela, se encontra assediada por preconceitos eurocêntricos. Em vez disso, nós procuramos avaliar os elementos inseridos na própria teoria marxista que nos permitiriam torná-la uma ferramenta útil para o estudo das formações sociais latino-americanas. Assumindo esse objetivo, avançamos em nossa exposição com a intenção de estudar os modos históricos de produção (a comunidade primitiva, o antigo, o germânico e o feudal), propondo uma estratégia de leitura que os libertara da malha teleológica e unilinear à qual a teoria dos cinco estágios de Stalin os havia constrangido. Assim, tentamos mostrar as diferentes expressões históricas da tensão entre o comunitário e o individual, tanto em termos de regimes de propriedade, quanto nos mecanismos de apropriação do excedente, divisão do trabalho, os vínculos entre os produtores diretos e a natureza circundante etc. Em todos os casos, partimos do pressuposto de que essas categorias surgidas da abstração de histórias concretas poderiam ser assimiladas como esquemas para o estudo de realidades completamente afastadas do escopo original de sua validade e, ao mesmo tempo, de que o caráter abstrato dessas categorias tinha de ser confrontado e enriquecido com as novas contribuições da historiografia.

Se nossa enumeração sucinta dos modos históricos de produção conseguiu o seu objetivo, então ela terá sido capaz de demonstrar que não há nenhuma estrada histórica que leve todos os povos infalivelmente ao seu destino final, o capitalismo; e se o afirmado acima for aceito, podemos agora

sugerir não só que o futuro não está escrito em letras crípticas que o estudioso tem que decifrar — análogo à forma como Leibniz, em seu *Discurso sobre Metafísica* [1686], argumentou que podiam ser encontrados na alma de Alexandre Magno, «restos de tudo o que lhe aconteceu e sinais de tudo o que lhe acontecerá, e até mesmo vestígios de tudo o que se passa no universo» (1981, pp. 65-66, tradução portuguesa de João Amado) — mas cada um dos modos históricos de produção — mesmo o capitalismo, ou o regime econômico que poderia sucedê-lo — evoluem entrando em combinação com aqueles elementos que lhe permitem sair das aporias que a dinâmica de seu desenvolvimento lhes coloca. E, nesse sentido — e embora escape completamente do escopo de nossa pesquisa — não é ousado reconhecer na fase atual do neoliberalismo um ressurgimento *aggiornado* de alguns fatores característicos do feudalismo que não fazem nada além de tornar ainda mais complexa a nossa tarefa e nos forçar a uma revisão contínua daqueles reducionismos abstratos e daquelas raquíticas profecias.

Em nossa exposição demos um lugar proeminente ao chamado «modo de produção asiático», que não por acaso tinha sido marginalizado da teoria etapista dos estágios históricos stalinistas. A razão que nos levou a dedicar um capítulo separado a ele está diretamente ligada a uma das principais tarefas do nosso trabalho: o estudo específico da história da região andina. Foi o próprio Marx quem relacionou o Peru pré-colonial a este modo *asiático*, abrindo uma pegada que seria seguida por uma parte considerável dos estudiosos do mundo andino e, por isso mesmo, decidimos seguir essa trilha de maneira mais pormenorizada. Sem dúvida, a característica mais sobressalente do modo asiático, o surgimento de uma unidade administrativa encarregada de coordenar grandes obras de infraestrutura e gerenciar o trabalho de milhares de homens e mulheres das comunidades sem eliminar essas entidades comunitárias ou apropriar-se de suas terras, indica uma afinidade inocultável com as formas que encontramos no Tawantinsuyu antes de sua queda em 1532.

O estudo desse controverso modo de produção asiático nos ajudou a acessar o estudo das formações sociais andinas através do uso de algumas categorias marxistas e, portanto, não nos limitamos a apresentar suas características mais elementares, mas tentamos reconstruir alguns enriquecimentos conquistados pela categoria de *modo de produção asiático* a partir do debate aberto após a publicação do livro *Oriental Despotism* [1957] de Karl Wittfogel. Para tal reconstrução, centramos nossa atenção em duas das muitas respostas que a publicação do sinólogo alemão recebeu: o texto de Maurice Godelier, *La notion de 'mode de production asiatique' et les schémas marxistes d'évolution des sociétés* [1964]; e o livro de Barry Hindess e Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* [1975]. Além dos argumentos apresentados na controvérsia — que não voltaremos reproduzir neste momento —, acreditamos que conquistamos para a categoria algumas notas muito valiosas que, além disso, se encaixam perfeitamente com os objetivos de nossa pesquisa: em primeiro lugar, graças à contribuição de Wittfogel, conseguimos estender o raio de ação da noção de «modo asiático de

produção» por ter eliminado a restrição geográfica contida em sua *asiaticidade*; em segundo lugar, devemos a Godelier a afirmação sugestiva de que é provável que este modo de produção tenha sido apenas uma forma de transição de sociedades sem classe para sociedades de classe; finalmente, no trabalho de Hindess e Hirst, encontramos outra sugestão estimulante, ou seja, de que aquilo que o marxismo tinha concebido como um «modo de produção» — lembremos que esses autores negam tal condição — não seria nada mais do que uma forma colonialista que teria surgido onde formações sociais com um Estado conquistaram sociedades que não conheciam unidade do Estado acima das entidades comunitárias.

Através dessa purificação e oferecendo nossa própria perspectiva sobre algumas categorias relevantes do marxismo, chegamos a outro dos eixos de nossa pesquisa: o problema da *transição* e, principalmente, aquele da transição para o capitalismo na América Latina. Era *capitalista* a América Latina pelo fato de que desde a Conquista espanhola e portuguesa ela se tornou parte do mercado mundial? Foi *feudal* porque seu regime de propriedade da terra, seus mecanismos de apropriação do excedente, as dignidades pessoais que se traduziam em altos cargos estatais não tinham superado o paradigma imposto pela administração colonial? Ou por acaso estava naquela zona liminar de «ainda não» – para usar a fórmula de Chakrabarty – que une e separa a modernidade capitalista dos remanescentes pré-capitalistas?

Tentando responder a essas perguntas, delimitamos o *modo capitalista de produção* – ou seja, o *capitalismo* no sentido estrito — de duas manifestações de sua pré-história que, sem dúvida, foram as que permitiram sua chegada ao ser: a chamada *acumulação original* e o *capitalismo comercial*. Por sua vez, mostramos os limites teóricos e os perigosos efeitos políticos da inflação da categoria *feudalismo* para pensar sobre as realidades latino-americanas; ao mesmo tempo em que rejeitamos sua assimilação irrestrita ao *capitalismo* — que estudamos ao analisar os argumentos representativos de Gunder Frank — mais atentas a uma análise focada na esfera de circulação do que na produção *stricto sensu*. Defendemos, seguindo as contribuições de Carlos Sempat Assadourian e Ernesto Laclau, que não há contradição entre ser parte integrante de um *sistema econômico capitalista* e, ao mesmo tempo, reproduzir os padrões próprios dos *modos de produção pré-capitalistas* na economia nacional. Qualquer estudioso da história econômica e social latino-americana sabe que ficar encadeado a um princípio esquelético de não contradição só pode distorcer a realidade e esterilizar a teoria.

Graças a essa distinção entre «sistema econômico» e «modo de produção», pudemos defender que a América Latina está imersa, pelo menos desde o início da colonização hispano-lusa, numa transição sem *ad quem*, oximoro que nos permite, inclusive, relativizar a própria noção de *transição*. Na América Latina, o slogan da transição nada mais era do que uma promessa panglossiana que nunca

chegou. Em vez disso, oferecemos uma interpretação histórica aberta e dúctil suficiente para admitir a convivência do diverso, utilizando a categoria de *abigarramiento* como paradigma sobre o qual basear uma nova interpretação da história latino-americana. Essa noção, cunhada pelo sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado e anteriormente intuída por José Carlos Mariátegui, permitiu desvendar, sem nostalgismos ou escolasticismos, o caráter poliédrico das formações americanas, em geral e, de forma muito especial, a das nações andinas.

### 3. Onde cada vale é uma pátria: as raízes histórico-políticas do *abigarramiento*

A noção zavaletiana de *abigarramiento* servia para descrever uma situação de convivência desarticulada de diversos modos de produção, mas também a heterogeneidade de padrões ideológicos, estruturas de dominação e, em última instância, a presença simultânea de temporalidades sincronizadas apenas formalmente que conviviam no mesmo cenário econômico, político e social, ou seja, dentro da jurisdição de um único Estado nacional. Talvez valha a pena lembrar a forma como o próprio Zavaleta se referia à condição *abigarrada* da Bolívia: «aqui cada vale é uma pátria, em um composto no qual cada povo veste, canta, come e produz de um modo particular, e todos falam línguas e sotaques diferentes sem que uns nem outros possam ser chamadas por um instante de língua universal de todos» (1983/2009i, p. 214, a tradução é nossa). A partir dessa descrição, no meio do caminho entre o sociológico e o literário, pode-se tirar uma conclusão fundamental: o *abigarramiento* não descreve apenas um fenômeno econômico e, portanto, não permite, em nenhum caso, uma redução economicista da história. É o mundo da vida em toda a sua complexidade; é o espaço-tempo em que os seres humanos não só produzem, mas também se vestem, cantam e comem, aquilo que a noção zavaletiana visa iluminar. Portanto, o novo paradigma que a categoria de *abigarramiento* inaugura, teria de ser capaz de explicar a pluralidade de sentidos e esferas de pertencimento em que os homens e mulheres que produzem história estão inseridos.

Ora, de onde vem esse *abigarramiento*? A resposta é inequívoca: o *abigarramiento* é o produto das diferentes camadas coloniais que se sobrepuseram na mesma formação social e cuja sedimentação heterogênea deu origem a uma unidade mais aparente do que real. Portanto, um estudo que confrontasse a história tomando como um nó explicativo o conceito de *abigarramiento* —no nosso caso, o andino — deveria ser capaz de desenvolver uma genealogia histórico-política que desocultasse os momentos originários dessas normas, condutas e crenças que aparecem em nosso presente na forma de metáforas mortas naturalizadas em nossas monótonas vidas cotidianas. Assumindo essas premissas, empreendemos um estudo histórico da região andina que nos levou a explorar alguns aspectos da vida

econômica, social, política e religiosa no Tawantinsuyu, o Vice-reinado do Peru, o ciclo de revoluções da independência nacionais e a precoce consolidação oligárquica nas repúblicas do Peru e da Bolívia.

O ponto de partida de nossa abordagem histórica do espaço andino começou com um capítulo dedicado ao estudo do período pré-colonial e, talvez, isso requer alguma explicação. Embora seja verdade que a conquista espanhola do espaço dominado pelos incas em 1532 sinaliza a grande ruptura na história andina, não é menos verdade que a empresa liderada pelo grupo étnico do Cusco que ergueu um *império* em menos de um século também admite ser vista como um empreendimento colonial. No entanto, entre uma *conquista* e outra é necessário estabelecer uma diferença incontornável: aquela dos incas consistiu em uma assimilação dos grupos étnicos conquistados através de padrões pan-andinos compartilhados por dominadores e dominados: reciprocidade, complementaridade ecológico-produtiva, trabalho rotativo em turnos (a *mit'a*) e uma concepção religiosa naturalista e animista, entre outros fatores. Somente na fase final do Tawantinsuyu alguns desses padrões compartilhados foram ressignificados e refuncionalizados enquanto ainda respondiam organicamente a uma visão de mundo amplamente compartilhada pelos grupos que compunham o império. No capítulo 5 desta pesquisa — *La diferencia específica andina*— tentamos mostrar as continuidades e rupturas entre a vida andina pré-incaica e aquela que se seguiu à assimilação do diferente *ayllu* à unidade do Estado. Utilizamos a distinção proposta por Étienne Balibar (2004, p. 327) entre *dinâmica* e *diacronia*, para defender que mesmo durante a hegemonia incaica na região andina as mudanças podem ser pensadas a partir do próprio movimento derivado da análise sincrônica do modo de produção (*dinâmica*), enquanto as transformações derivadas da colonização hispânica marcaram uma ruptura radical não só do modo de produção, mas do horizonte de sentido da sociedade colonizada (*diacronia*).

O estudo do *encontro* entre os dois mundos e, mais precisamente, o período de formação da estrutura e da ideologia colonial no Vice-reinado do Peru —especialmente a partir das políticas aplicadas pelo vice-rei Francisco de Toledo (1569-1581)— nos permitiu mostrar as profundas mutações derivadas da superposição de, pelo menos, quatro constelações de princípios muito distantes uns dos outros: aqueles correspondentes ao *ayllu* andino —«célula» do Império Inca, nas palavras de Mariátegui (2010, p. 101, nota)— cuja origem é muito mais antiga que o Tawantinsuyu; as originadas a partir da consolidação da estrutura e ideologia estatal impostas pelos incas —essa estrutura foi a mais efetivamente decapitada pela Conquista— as instituições e o modelo castelhano de poder que a administração colonial tentou transplantar para o mundo andino; e, finalmente, as modificações impostas por um pujante capitalismo comercial que tendeu a subordinar todos os outros às suas próprias necessidades. Os restos materiais e ideológicos dessas quatro visões de mundo compõem os remanescentes do *abigarramiento* andino até hoje.

Neste ponto é necessário, como lembrança, insistir em um aspecto que atravessa toda nossa investigação: nenhuma dominação aspira à força quando pode apelar para a vontade livre dos dominados, mas também, nenhuma dominação se contentará em apelar à vontade do dominado quando a força destes ameaçar seriamente sua dominação. Essa máxima também se aplica ao poder colonial ao longo de seus quase três séculos de dominação no espaço andino. Vamos colocar de outra forma: mesmo uma potência colonial aspira à *hegemonia*, embora no caso da colonização hispânica o compromisso com a separação da população em «duas repúblicas» pareça sustentar uma interpretação contrária. Nesse sentido, compreender a vocação hegemônica da administração vice-real e, sobretudo, da Igreja Católica no continente americano, nos ajuda a iluminar com novas nuances o fenômeno do *abigarramiento*. Em nossa pesquisa, tentamos mostrar as tensões entre a pulsão hegemônica e a segregacionista, apontando as tendências *centrípetas* na esfera econômica, social e religiosa, bem como as tendências *centrífugas* que traçavam a delimitação hierárquica das diferentes *castas* de acordo com lugares predeterminados pela administração colonial. Assim, podemos inferir neste ponto que o *abigarramiento* é também o resultado histórico do caráter incompleto da projeção hegemônica do domínio hispânico no continente americano.

O segundo bloco dedicado ao estudo genealógico do *abigarramiento* no espaço andino concluiu com um capítulo que convidou para uma reflexão sobre os problemas originados a partir do surgimento dos estados-nação latino-americanos desde uma dupla perspectiva: por um lado, apresentamos alguns conflitos em torno da questão nacional discutidos no âmbito da tradição marxista, apelando principalmente para as propostas teóricas de Stalin e Benedict Anderson. Estávamos interessados em ilustrar, fundamentalmente, a tensão entre as noções de *nação* e *comunidade*, e por isso fizemos ênfase na definição de Stalin da nação como «comunidade estável» e a posterior —e já neste momento clássica— formulação de Anderson da nação como «comunidade imaginada». A apresentação do que chamamos de «debate diferido» entre José Aricó e Álvaro García Linera nos serviu, por um lado, como um elo para conectar o debate marxista com as realidades latino-americanas e, por outro, avaliar até que ponto as revoluções lideradas pelos *criollos* significaram uma transformação radical do Estado social nas diferentes nações do nosso continente. Um dos nossos objetivos foi questionar como podia se justificar a continuidade das «formações proto-estatais» (Pietschmann, 2003) e, sobretudo, dos padrões ideológicos que reproduziram a classificação social colonial, ou o que é o mesmo, até que ponto houve uma continuidade do colonialismo na *colonialidade* do poder (Quijano, 2014b) que caracterizou as nascentes repúblicas *criollas*.

Nós tentamos argumentar que o projeto político *criollo* no Peru e na Bolívia —em nosso texto focamos nas apostas políticas de San Martín e Bolívar— poderia muito bem ser classificado como uma *revolução passiva* —no sentido dado por Gramsci à categoria— mas *fracassada*. O resultado desse

fracasso deveu-se à incompreensão dos libertadores sul-americanos do profundo escopo do drama do colonialismo no continente e ao caráter absolutamente limitado e epidérmico de suas reformas liberais. Em países atravessados a sangue e fogo por uma exclusão histórica das maiorias sociais representadas pela figura dos índios, dos negros e dos mestiços, as reformas bem-intencionadas propostas por San Martín e Bolívar não tiveram em conta a capilaridade da matriz colonial de dominação e exploração que, no auge do século XIX, se encarnava mais profundamente no espírito das oligarquias locais do que na administração metropolitana. Assim, índios, escravos libertados, mestiços urbanos, entre outros grupos, continuaram nas margens políticas, ao mesmo tempo em que eram requeridos como força de trabalho, em uma nova ordem estatal criada por uns *criollos* que ainda sentiam uma afiliação íntima com os hispânicos e uma fobia atroz para o setor plebeu com o qual tinham que imaginar a nova comunidade, ou seja, a nação. Assim, entre comunidades inimaginadas e Estados fracassados, o drama que começou no distante 1532 só aguçou com as novas repúblicas.

Essas foram as condições que tinham de ser estudadas, com vocação transformadora, por aqueles que —em nossa opinião— foram os dois mais destacados marxistas andinos do século XX: José Carlos Mariátegui e René Zavaleta Mercado.

#### **4. Nem decalque, nem cópia: o socialismo indigenista e a via nacional-comunitária no pensamento de José Carlos Mariátegui**

*Nem decalque, nem cópia:* o pensamento do peruano José Carlos Mariátegui foi verdadeiramente original em pelo menos três aspectos fundamentais: em relação à sua interpretação da teoria e da práxis marxista, no diagnóstico e na proposta de solução para o «problema do índio» e, finalmente, em sua concepção de um projeto socialista adaptado às condições do Peru. Na terceira parte da nossa pesquisa, intitulada *Lo nacional-comunitario. José Carlos Mariátegui y la reelaboración socialista de la peruanidad*, tentamos mostrar como se vertebraram as inovações mariateguianas nesses três grandes aspectos; então vamos nos limitar a apresentar algumas das conclusões que podem ser tiradas da nossa exposição.

Em primeiro lugar, lembraremos algumas das nossas considerações sobre o marxismo de Mariátegui. No início de nossa exposição mostramos a influência decisiva do ambiente intelectual italiano dos anos vinte do século anterior, um ambiente com o qual nosso autor se encontrou quando foi forçado ao exílio europeu pelo regime de Augusto Leguía. Na Itália, o pensador peruano não só receberia a influência de Benedetto Croce —a quem conheceu pessoalmente— e seu idealismo historicista; ele também teria a oportunidade de absorver a enérgica vitalidade e os ares da renovação

marxista que os jovens reunidos em torno de *L'Ordine Nuovo* espalhavam. Muitos desses jovens seriam os artífices do nascimento do Partido Comunista Italiano no Congresso de Livorno em 1921, um marco histórico que Mariátegui teria a honra de testemunhar. Os biógrafos do pensador peruano geralmente concordam em enfatizar que, embora as afinidades intelectuais e vitais com Antonio Gramsci sejam mais do que notáveis, Mariátegui não conheceu pessoalmente o comunista sardo e, portanto, não se pode dizer que o autor da *Quaderni del carcere* tinha ascendência direta sobre o fundador da revista *Amauta*. No entanto, sabe-se que ele fez uma amizade genuína com Piero Gobetti, que influenciou fortemente a redefinição de seu pensamento e até mesmo a escrita de sua obra mais importante, os *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Após seu retorno ao Peru, em março de 1923, Mariátegui já era, em suas próprias palavras, um «marxista convicto e confesso». No entanto, este marxismo não era tão ortodoxo quanto os quadros mais leais ao Komintern teriam desejado. A inegável influência das ideias de Georges Sorel e, principalmente, de sua noção de «mito revolucionário» cativaram intensamente o jovem Mariátegui que, ao retornar à sua terra natal, fez o seu próprio imperativo político para encontrar uma tradução desse *mito* para as condições realmente existentes entre as forças populares peruanas. Em nossa busca pelas influências desse marxismo *heterodoxo*, tentamos demonstrar ao leitor as afinidades entre algumas ideias defendidas por Mariátegui e aqueles que foram postulados por Miguel de Unamuno, com quem, por outro lado, o *Amauta* manteve correspondência pessoal. Através da prosa comovente do pensador basco, Mariátegui conquistou uma concepção renovada da luta pelo socialismo, a ponto de vir a definir-se —seguindo os passos de *La agonía del cristianismo*— como «um combatente, um agonista» (2010, V, p. 244). Por sua vez, ele entendeu, que a batalha pelo socialismo —e ainda mais em um país como o Peru, tão profundamente marcado pelo fator religioso— não podia se conceber apenas como uma batalha de ideias, mas também devia incluir a dimensão religiosa que permeia a totalidade das relações sociais. Por essa razão, para nosso autor, o marxismo não era somente um instrumento de crítica da sociedade burguesa; além disso devia servir como «evangelho» e como um «método de movimento de massa". Seguindo essas pistas, sugerimos —parafrazeando a conhecida afirmação de Gramsci sobre Croce — que talvez Mariátegui fosse o *Papa laico* que as massas do Peru estavam esperando e que apenas uma doença cruel e uma morte prematura pôde arrancar-lhes. Além dessas licenças especulativas, a verdade é que Mariátegui não foi apenas um marxista criativo, mas também um que não se escondia atrás das temporalidades apriorísticas da teoria para ignorar o murmúrio desesperado de umas massas historicamente adiadas que precisavam terminar, de uma vez por todas, com a longa esteira colonial.

Em segundo lugar, gostaríamos de dedicar algumas palavras sobre o diagnóstico de Mariátegui sobre o problema do índio. Em nossa exposição, tentamos ilustrar a «estimação crítica» sentida pelo

autor de *El alma matinal* por dois dos maiores expoentes históricos da defesa do índio: Frei Bartolomé de las Casas, como representante desta defesa nas fases iniciais da colonização, e Manuel González Prada, seu precursor mais imediato, mas das fileiras do anarquismo de raízes kropotkinianas. A apresentação dos pontos de concordância e divergência com o pensamento de ambos os atores históricos nos permitiu tirar algumas conclusões relevantes sobre a própria forma de ver o problema do próprio Mariátegui. Segundo ele, com a denúncia humanitária, o compromisso com um projeto pedagógico de alfabetização, o slogan de entrega de armas, entre outras propostas, não era suficiente para superar o drama histórico que se encarnava nas condições deploráveis de vida dos índios. O problema do índio no Peru estava enraizado no regime feudal de propriedade da terra; melhorar as condições de vida desses setores, portanto, exigia a elaboração e implementação de um projeto político socialista que colocaria a reforma agrária entre suas tarefas mais urgentes.

O ingresso do capitalismo extrativista na serra peruana no início do século XX reeditou as horas púrpuras da febre colonial pela prata andina, mas agora com o furor do cobre. A entrada de capital estrangeiro na mineração e, especialmente, os mecanismos de recrutamento e exploração do trabalho revelariam a natureza anfíbia do proletariado peruano que estava emergindo entre a terra e a mina. Por um lado, a força de trabalho mineira era composta por trabalhadores livres que entregavam sua força de trabalho em troca de um salário e, nesse sentido, poderiam muito bem ser considerados trabalhadores do capitalismo moderno; mas, por outro lado, essa força de trabalho era recrutada entre as comunidades indígenas e seu horizonte de sentido permanecia inequivocamente ancorado em valores típicos do camponês pré-capitalista. Longe de ser desencorajado diante da *impureza* desse proletariado emergente, Mariátegui entendeu plenamente o que décadas depois Heráclio Bonilla descreveria como a «transicionalidade estrutural» do proletariado mineiro peruano, e viu nesta transicionalidade uma oportunidade de encontro entre dois mundos historicamente divorciados: aquele das lutas indigenistas e o mundo próprio das lutas pelo socialismo. Com sucesso indiscutível no diagnóstico, o Amauta defendeu que o único caminho para um projeto socialista peruano consistia em incorporar as causas defendidas pelos indigenistas como imperativos do programa político, mas acima de tudo, reconhecer o índio como protagonista decisivo de qualquer transformação radical da sociedade. Em um esforço indisfarçável para colocar essas duas razões revolucionárias em diálogo — para usar uma expressão de García Linera — e influenciado por sua ligação com Pedro Zulen e, especialmente, com Luis Valcárcel, Mariátegui traçou as linhas mestras para um futuro *socialismo indigenista/indigenismo socialista* que apenas o fechamento estratégico da linha oficial latino-americana fiel ao Komintern — lembrem-se as amargas peripécias padecidas pelos representantes do Partido Socialista Peruano na Primeira Conferência Comunista, realizada em Buenos Aires em 1929 — e as táticas do APRA, preocupadas pelo curto prazo, foram capazes de derrubar.

A parte da nossa pesquisa dedicada ao pensamento de Mariátegui se fechou com algumas considerações no meio do caminho entre a análise e a proposta política. Partindo da acusação do historiador soviético Miroshovski de que a proposta mariateguiana consistia apenas de «uma versão especial do populismo adaptado ao Peru», tentamos limpar as ideias *populistas* da toda polêmica germinada dentro do marxismo-leninismo soviético, a fim de confrontar suas propostas com as do próprio Marx e, em última análise, para verificar o grau de afinidade com as ideias defendidas pelo próprio Mariátegui. Assim, apresentamos algumas considerações elementares de Herzen e Chernishevsky —dois dos maiores expoentes históricos do movimento *narodniki* russo— em sua defesa da comuna rural russa (a *obshina*) e, sobretudo, na crença de ambos os autores de que a Rússia não tinha que reproduzir nenhum esquema histórico de evolução, ou seja, não era necessário passar pelas fases históricas de forma idêntica à forma como se desenvolveram na Europa Ocidental, desde que conseguisse construir uma nova ordem socialista que utilizasse como pilar a *obshina* e as estruturas cooperativas existentes. Procuramos deixar claro que essas ideias não só não contradiziam o espírito do marxismo, mas tinham encontrado no próprio Marx um dos seus mais firmes defensores. Esta apresentação do elo entre algumas propostas dos populistas russos com as oferecidas por Marx aos problemas russos do final do século XIX, nos permitiu confrontar algumas das apostas políticas de Mariátegui com as do marxismo e do populismo.

Queríamos mostrar que o afã de Mariátegui de transformar o espírito comunista ainda vivo entre os *ayllus* indígenas peruanos na célula capaz de se expandir para um cooperativismo integral sobre o qual fundar a nova sociedade socialista, não estava apenas em perfeita harmonia com o que os populistas russos defendiam para sua nação, mas também com o que o próprio Marx, claramente influenciado por Chernyshevski, também defendeu em seus rascunhos de resposta a Vera Zasúlich e em sua carta à equipe editorial de *Otiéchestviennie Zapiski*. Assim, podemos dizer que Mariátegui foi um *populista* —como Miroshovsky tinha lhe-acusado com um sentido claramente pejorativo— que de forma original chegou às mesmas respostas que Marx havia alcançado em seu estudo das condições para a revolução em um país agrário onde a comunidade ainda subsistia em escala nacional. Classificamos esse projeto de construção do socialismo com base nas comunidades existentes como *nacional-comunitário*. Acreditamos que a avaliação não só da categoria, mas também —e fundamentalmente— desse projeto nacional-comunitário, a partir de Mariátegui e muito além dela, abre uma linha de pesquisa rica em potencialidades antes da qual este trabalho só pode oferecer um simples convite.

## 5. Horizonte de visibilidade e autodeterminação democrática das massas: o caminho nacional-popular de René Zavaleta Mercado

Ser marxista nos Andes não é uma tarefa fácil. René Zavaleta, como Mariátegui fez décadas antes, o entendeu perfeitamente. Se o marxismo era, nas palavras do próprio Zavaleta, a «utilização científica do horizonte de visibilidade dado pelo modo de produção capitalista» (1975/2009a, p. 69, a tradução é nossa), e tal utilização não poderia cair em nenhuma classe, mas naquela que estava em uma posição tão privilegiada que lhe permitia acessar um conhecimento da totalidade, o proletariado industrial, então o dilema torna-se evidente: o que marxismo poderia emergir onde esse *horizonte de visibilidade* capitalista ainda não tinha sido dessocultado?, e ainda mais significativamente, quem poderia explorar cientificamente esse conhecimento em uma sociedade em que o proletariado era germinal, minoritário e isolado dos grandes centros urbanos? Esse problema da *gnoseologia marxista*, ou seja, o conhecimento e o sujeito cognoscente, tornou-se uma questão de primeira ordem para aqueles intelectuais latino-americanos que aspiravam tornar o instrumental teórico do materialismo histórico em uma arma para a transformação radical das suas próprias realidades nacionais. A relevância desse problema torna-se ainda mais evidente se tivermos em mente o quadro em que o gnosiológico se mistura com o político, como resulta da sentença zavaletiana: «o importante é que, mais cedo ou mais tarde, cada sociedade aprende que se conhecer é já quase vencer» (1985, p. 22, tradução nossa).

No primeiro capítulo que dedicamos ao estudo do pensamento de Zavaleta —*El marxismo de Zavaleta Mercado. Consideraciones en torno al autoconocimiento y la praxis*— apresentamos alguns dos elementos centrais que moldaram sua tentativa de *traduzir* o marxismo às condições andinas. Primeiro, nos dedicamos a examinar as condições sob as quais a teoria marxista poderia se tornar um instrumento válido para o conhecimento e a ação em uma sociedade atrasada desde o ponto de vista capitalista. Naquele momento da pesquisa sugerimos que o texto zavaletiano do ano de 1975, *Clase y conocimiento*, pode muito bem ser lido como uma reescrita das *Teses sobre Feuerbach* marxianas desde o *lócus* de uma formação social *abigarrada*. Sem a pretensão de repetir os argumentos que nos levaram a formular essa sugestão, podemos dizer que a teoria marxista para Zavaleta sempre foi um meio para o (auto)conhecimento e práxis da sociedade boliviana e que, de fato, somente através do diálogo frutífero com as experiências desfrutadas e sofridas pelas classes revolucionárias da Bolívia, ou seja, somente através da *acumulação no seio da classe* poderia se tornar esse instrumento de transformação.

Em nossa exposição dos pilares do marxismo zavaletiano queríamos deixar claro dois de seus princípios fundamentais: o anti-determinismo e anti-economicismo. Assim, mostramos que através das noções de *correspondência diferida* e *óptimo social*, Zavaleta oferecia à causa do marxismo latino-americano uma interpretação inovadora da *metáfora* espacial marxista —a relação entre infraestrutura

e superestrutura— que não só lhe permitiu evitar esquematismos reducionistas, mas também —e isso é fundamental— delimitar um terreno autenticamente político, ou seja, um espaço que não se deixava pensar como um mero epifenômeno da noumênica esfera econômica. Não pretendemos afirmar com isso que Zavaleta defendesse a existência de uma dimensão asséptica da política; em vez disso, a proposta do pensador boliviano visava mostrar o caráter não linear da correspondência entre base e superestrutura e enfatizava a necessidade de transcender o paradigma clássico do *excedente* e pensar em termos de *disponibilidade* das massas para a substituição de suas lealdades políticas tradicionais. Nesse espaço liminar, nem tão puro nem tão contaminado é, segundo Zavaleta, o terreno da autonomia do político.

Concluimos o capítulo dedicado ao marxismo de Zavaleta com uma análise de duas categorias centrais na aposta hermenêutica do boliviano: a da *crise* e a do *momento constitutivo*. Através de um percurso sinuoso que nos permitiu relacionar fragmentos das obras de Jacques Derrida, Michel Foucault, Karl Marx com as do próprio Zavaleta, tentamos responder a uma das melhor conservadas arcanas da modernidade: de onde emerge um *povo*? Naturalmente, nossa tese só poderia esboçar a questão e sugerir alguns caminhos, mas em nenhum caso poderia aspirar a resolver esse mistério constitutivo da política. As *crises*, como instâncias que vêm para quebrar a naturalidade com que o desdobramento do estabelecido é vivido, revelam até que ponto a história de um povo não pode ser reduzida ao *continuum* da vida cotidiana, mas devem ser lidas a partir da discreta série de *momentos constitutivos* que moldaram o discurso essencial em torno do qual tem sido ordenado o viver-juntos da nação. Ou, em outras palavras, as crises funcionam como o dorso dos momentos constitutivos e nos permitem compreender até que ponto a eternidade enganosa dos princípios cotidianos teve uma data de nascimento... e terá uma data de validade. Dessa forma, as crises, ao revelar o momento constitutivo que cimentou a *normalidade* que sustenta a *normatividade*, revelam para nós as faces ocultas da hegemonia.

Após apresentar algumas considerações eminentemente teóricas sobre o pensamento de Zavaleta, no próximo capítulo — *El proletariado boliviano. Entre la mina y el Estado* — o dedicamos ao exame de alguns problemas políticos que o proletariado boliviano teve que enfrentar. Obviamente, essa separação em dois capítulos não responde a uma divisão ôptica, muito menos a uma distinção inscrita nas obras do pensador boliviano; no entanto, com um afã didático, entendemos que era conveniente apresentar um segundo momento que enfatizasse os dilemas que a classe trabalhadora boliviana experimentou em um momento específico de sua história: aquele que se abre com a revolução de 1952 e chega até novembro de 79. Com esse objetivo em mente, focamos nos textos de Zavaleta que tratavam da tensa relação entre o proletariado boliviano e o chamado *Estado de 52'* que este mesmo proletariado contribuiu decisivamente para o crescimento e do qual seria ejetado uma vez que esse

Estado se sentiu forte o suficiente para não requerer o apoio dos trabalhadores organizados e, inclusive, vê-lo como uma ameaça. Em seguida, seguimos o rastro da hipótese do *poder dual* aplicado à experiência da Assembleia Popular de 1971 e tentamos mostrar como a história acumulada, graças às experiências coletivas do passado, ensinou um caminho irrecusável para as massas bolivianas: sem o proletariado era impossível; com a única força do proletariado não era suficiente.

A partir dessas reflexões, buscamos analisar os elos do pensamento zavaletiano com as reflexões marxistas e gramscianas, mas também com as correntes em voga durante esses anos na América Latina —fundamentalmente o foquismo e a teoria da dependência— e com a ideologia dominante na Bolívia após a revolução de 52, o nacionalismo revolucionário. Com esse enriquecimento da rede de interlocuções zavaletiana, acreditamos que estávamos em posição de revisitar as relações historicamente tensas entre *a classe* e *o povo*; para isso, propusemos uma breve releitura do texto de Lênine *Dois Tácticas da Social-Democracia na Revolução Democrática* [1905], reconhecido pelo próprio Zavaleta como uma de suas fontes em sua crítica ao *populismo* latino-americano. Se nossa exposição cumpriu sua missão, ela teria conseguido mostrar como não só não haveria contradição entre as lutas *classistas* e as lutas *populares*, mas também que ambas precisam reciprocamente da outra para prosperar, como a história das massas bolivianas que Zavaleta estudou com tal devoção tem mostrado.

Finalmente, dedicamos as páginas finais de nossa tese a pensar a democracia como o novo horizonte que se abre às massas a fim de escapar das armadilhas inseridas no labirinto do *paradoxo senhorial* do Estado oligárquico boliviano e, não menos cruelmente, no que chamamos de *paradoxo popular* do Estado do 52. Através de um exame que correu em paralelo e através de uma leitura cuidadosa dos argumentos apresentados por Zavaleta em seu texto *Cuatro conceptos de la democracia* [1981], mostramos como a democracia burguesa não se apresenta apenas como uma astúcia da ditadura, mas, ao mesmo tempo que sujeita, oferece as condições que permitem transcender a dominação e constituir espaços genuínos de liberdade, que são os pilares de uma verdadeira democracia entendida como autodeterminação das massas. Nesse sentido, podemos dizer que há uma verdadeira democracia quando ela representa a vontade de autodeterminação das massas, ou seja, quando ela consegue ressignificar o poder em um sentido popular. E isso é assim desde que, ao ressignificar esse poder, ele não só conquiste sua irresistibilidade, mas também a persuasão das massas que essa nova concepção de poder se traduz em um aumento quantitativo e qualitativo da liberdade.

Se, como Zavaleta disse em um de seus textos, «ser não é apenas resistir, mas também é necessário escolher-se» (1967/2009g, p. 37, tradução nossa) e, desde que para escolher-se a mesmo é preciso conhecer-se, *a história* e *a política* —*natura naturans/natura naturata* do tempo— se

reconciliam ali onde um povo se conhece e, conhecendo-se, se escolhe. Este é o horizonte insuperável da revolução do nosso tempo: esta é outra forma de nomear à *democracia*.

## 6. Entre o nacional-comunitário e o nacional-popular? Notas para uma investigação sobre o presente

Esta pesquisa, apesar de sua extensão, está em falta com o leitor: lhe deve o presente. O percurso do nosso relato parou onde René Zavaleta Mercado, acometido por uma impiedosa doença, deixou sua própria história encerrada. A morte prematura deste privilegiado auscultador do tempo aberto pela gloriosa revolução de 52' nos impediu de conhecer seus pontos de vista sobre os acontecimentos que marcaram o fim do longo século XX. Hoje a Bolívia não é mais a Bolívia de Zavaleta. Para começar, desde 2010 para se referir a ela, devemos nomeá-lo de acordo com sua nova denominação: Estado Plurinacional da Bolívia. Em 2006, Evo Morales, um sindicalista cocaleiro aymara, tornou-se o primeiro presidente indígena boliviano e foi acompanhado por um vice-presidente marxista, *convicto e confesso* —se repetirmos a fórmula mariateguiana —: Álvaro García Linera.

Se nossa narrativa tivesse continuado, deveria ter lidado com o labor teórico de García Linera, com sua própria tradução do marxismo para condições andinas, com seu esforço contínuo para combinar o programa indigenista —assimilado em seus anos de lutas dentro do movimento katarista— e a tradição marxista da qual ele é um de seus representantes mais criativos do nosso tempo. Além disso, deveríamos ter seguido o rastro de suas reflexões sobre esse novo sujeito político nascido com as desregulações geradas pelo neoliberalismo, a *multidão*, e determinado que tipo de relações mantém com o *povo* e a *comunidade*. O esforço incansável de García Linera para entender as novas modulações que as lutas das massas adotaram naquele interregno demarcado pelo final da escura década neoliberal dos anos 90 e o nascimento de uma nova era a partir da ascensão do MAS (Movimiento al Socialismo), teria nos levado irremediavelmente a repensar os laços entre o nacional-comunitário, o nacional-popular e a multinacional-multitudinário não só para o caso de Bolívia ou os países andinos, mas também para o resto da América Latina e, talvez —por que não?—, para o resto do mundo.

Por acaso não foi García Linera quem defendeu antes de qualquer outro intelectual da região que o *evismo* era a expressão de uma *hegemonia* que se orgulhava de ser *abigarrada*? Pelo menos é o que deduzimos da seguinte declaração, no meio do caminho entre o diagnóstico e o performático, feita por García Linera nos primeiros meses do governo do MAS: «O evismo é também a visibilização de mais de um modo de produção e de múltiplas modernidades: essa é uma de suas virtudes. Isso implica que

também tenha como característica importante uma multitemporalidade» (2006, p. 28, tradução nossa). No entanto, o que deveria ser possível descobrir em uma investigação sobre o presente dos países andinos é até que ponto os projetos que poderíamos reconhecer com os rótulos do *nacional-comunitário* e do *nacional-popular* poderiam ser integrados no novo paradigma de um Estado plurinacional e pluricivilizatório. É evidente, se levarmos em consideração as contribuições de alguns dos ex-colegas de García Linera no chamado *Grupo Comuna* —especialmente as obras de Luis Tapia e Raquel Gutiérrez Aguilar — de que a confluência desses três eixos, ou sua incompatibilidade como pilares de um projeto político regional, é precisamente o que está em discussão neste momento na Bolívia e em toda a região latino-americana.

Essas, entre muitas outras, são as questões marcam um horizonte em disputa para os países andinos. O retorno vitorioso do MAS, com a vitória de Luis Arce à presidência da Bolívia após o golpe reacionário que condenou Evo Morales e García Linera ao exílio, deixou para a *acumulação* das massas bolivianas não apenas os massacres de Sacaba e Senkata, mas a constatação de que ainda era possível recuperar o poder que os militares e as forças internacionais haviam tirado deles sem ter que renunciar à via democrática. Mas também a recente vitória do mestre Pedro Castillo no Peru, não faz mais do que revitalizar um debate sobre qual será o projeto que liberte os condenados da terra das lajes coloniais do passado e, ainda mais importante, que forma terá o horizonte político que lhes permitirá construir um espaço de liberdade compartilhada capaz de enfrentar, não só os dilemas internos em relação com o lugar do comunitário, do popular e do multitudinário, mas também ao inimigo do fascismo que ainda se veste com seus desgastados farrapos coloniais e aguarda com seus fúnebres buquês... agora *como farsa*.

Teremos que estar despertos e interiorizar que, como profetizava Ernest Renan e nos lembrava Mariátegui: *o porvir é daqueles que não se tem desiludido*.

## Bibliografía

### Fuentes primarias citadas de José Carlos Mariátegui

(Ordenadas por orden alfabético del título)

#### **“Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista”**

**Caracas: El perro y la rana (2010)**

- **Tomo I: *La escena contemporánea y otros escritos***

“LA ESCENA CONTEMPORÁNEA” [1925]

“TEMAS DE NUESTRA AMÉRICA”

"La reacción en México", *Variedades*, Lima, 7 de agosto de 1926, s/n.<sup>394</sup>

"La unidad de la América indo-española", *Variedades*, Lima, 6 de diciembre de 1924, nº 875, 3079-3082

- **Tomo II: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos***

“SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD PERUANA” [1928]

"Nacionalismo y vanguardismo", publicado originalmente en dos partes (“Nacionalismo y vanguardismo”, *Mundial*, Lima, 27 de noviembre de 1925, y “Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte” *Mundial*, Lima, 4 de diciembre de 1925)

- **Tomo III: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y El artista y la época***

“EL ALMA MATINAL Y OTRAS ESTACIONES DEL HOMBRE DE HOY” [1928]<sup>395</sup>

“Bernard Shaw”, Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos vol. II, 5-6, Lima, junio de 1926, pp. 629-633.

---

<sup>394</sup> Para la paginación de los artículos de la revista *Variedades* hemos seguido el criterio del Índice razonado de la revista *Variedades* (1908-1932), de Sara Liendo de Casquino (2017).

<sup>395</sup> Publicado póstumamente en 1950.

"Dos concepciones de la vida", *Mundial*, Lima, 9 de enero de 1925, pp. 495-497

"El hombre y el mito", *Mundial*, Lima, 16 de enero de 1925, 497-499

"Itinerario de Waldo Frank", *Variedades*, Lima, 4 de diciembre de 1929, pp. 610-612.

"*La agonía del Cristianismo* de don Miguel de Unamuno, *Variedades*, Lima, 2 de enero de 1926, n° 931, pp. 4092-4094

"Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal", *Mundial*, Lima, 21 de agosto de 1925.

- **Tomo IV: Defensa del marxismo y otros escritos**

"DEFENSA DEL MARXISMO" (1934, PÓSTUMO)

"Trotsky", *Variedades*, Lima, 19 de abril de 1924, n.º 842, pp. 981-984.

- **Tomo V: Ideología y política y otros escritos**

"IDEOLOGÍA Y POLÍTICA"

"Carta colectiva al Grupo de Lima", recuperado de *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú* (Tomo II), de Ricardo Martínez de la Torre.

"El porvenir de las cooperativas", *Mundial*, Lima, 16 de marzo de 1928. *Mundial*

"Intermezzo polémico", *Mundial*, Lima, 25 de febrero de 1927.

"La tradición nacional", *Mundial*, Lima, 2 de diciembre de 1927.

"Lo nacional y lo exótico", *Mundial*, Lima, 9 de diciembre de 1924.

"Manifiesto a los trabajadores de la República lanzado por el Comité Pro 1º de mayo", *Labor*, Lima, 1º de mayo de 1929, n° 8, p. 8.

"Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país", recuperado de *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú* de Ricardo Martínez de la Torre T. III (La Confederación General de Trabajadores del Perú), pp. 70-81.

"Mensaje al Congreso Obrero", *Amauta*, n° 5, Año II, Lima, enero de 1917, pp. 35 y 36.

"Presentación de Amauta", *Amauta*, n° 1, Año I, Lima, septiembre de 1926.

"Principios programáticos del Partido Socialista" (octubre de 1928), recuperado de *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú* de Ricardo Martínez de la Torre, Tomo II, págs. 398 a 402, Empresa Editora Peruana S.A., Lima, 1948.

"Réplica a Luis Alberto Sánchez", *Mundial*, Lima, 11 de marzo de 1927.

"Una encuesta a José Carlos Mariátegui", *Mundial*, Lima, 23 de Julio de 1926.

## **"Figuras y aspectos de la vida mundial II"**

**Lima: Biblioteca Amauta (1970)**

"H.G. Wells y el fascismo" *Variedades*, Lima, 14 de mayo de 1927.

### **Referencias generales**

Acha, O. (2021). *El Mariátegui de Martín Bergel*. Jacobin América Latina, recuperado el 9-11-2021 de <https://jacobinlat.com/2021/06/09/el-mariategui-de-martin-bergel/>

Aguayo Bórquez, C. (2019). Zavaleta Mercado y la metáfora en el texto marxista. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 3 (1), 23-39.

Aguiluz Iburgüen, M. (2006). Zavaleta revisitado: "...que veinte años no son nada". En M. Aguiluz Iburgüen, & N. de los Ríos Méndez (coord.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y revisiones*. Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.

Albó, X. (1992). Bases étnicas y sociales para la participación Aymara en Bolivia. La fuerza histórica del campesinado. En E. Kingman Garcés (comp.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Quito: Ciudad.

Almaraz, S. (1969). *Réquiem para una república*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (trad. de J. Sazbon y A. J. Pla), Buenos Aires: Nueva Visión.

Althusser, L. & Balibar, É. (2004). *Para leer El capital* (trad. de M. Harnecker). México: Siglo XXI.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (trad. E. Suárez). México: Fondo de Cultura Económica.

- Anderson, P. (1987). *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (trad. N. Míguez). Madrid: Siglo XXI.
- Annino, A. (2003). Soberanías en lucha. En A. Annino, & F.-X. Guerra (Coord.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (pp. 152-184). México: Fondo de Cultura Económica.
- Antezana, L. H. (1983). Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979). En R. Zavaleta Mercado, *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI.
- Antezana, L. H. (2006). Zavaleta leyendo "Felipe Delgado". En M. Aguiluz Ibargüen, & N. de los Ríos Méndez (Coord.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.
- Aricó, J. (1980). Introducción. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Aricó, J. (2005). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Aricó, J. (2009). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Aricó, J. (2011). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. México: Colegio de México - Fondo de Cultura Económica.
- Aricó, J. (2018). Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú. En J. Aricó, & M. CORTÉS (Ed.), *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Arroyo Posadas, M. (1980). A propósito del artículo "El populismo en el Perú", de V. Miroshovski. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Arroyo Reyes, C. (2005). *Nuestros años diez. La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista*. Buenos Aires: Libros en Red.
- Assadourian, C. S. (1973). Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina. En VVAA, *Modos de producción en América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Assadourian, C. S. (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bagú, S. (1949). *Economía de la sociedad colonial*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Bakewell, P. (1990). La minería en la Hispanoamérica colonial. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Vol. 3: América Latina colonial: Economía, pp. 49-91). Barcelona: Crítica.

- Balibar, É. (2004). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En L. Althusser, & É. Balibar, *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Balibar, É., & I. Wallerstein, I. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Baptista Gumucio, M. (1979). *Montenegro, el desconocido*. La Paz: Biblioteca Popular Boliviana de Última Hora.
- Baptista Gumucio, M. (2016). *Cartas para comprender la historia de Bolivia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Barnadas, J. (1990). La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Vol. 2: América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII, pp. 185-207). Barcelona: Crítica.
- Bartra, R. (1969). Prólogo. En R. Bartra, *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*. México: Ediciones Era.
- Bartra, R. (2006). René Zavaleta o el placer de la política. En M. Aguiluz Ibargüen, & N. de los Ríos Méndez (Edits.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.
- Basadre, J. (1980). Introducción a los 7 Ensayos. En J. ARICÓ (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 322-341). México: Pasado y Presente.
- Baudin, L. (1978). *El imperio socialista de los incas*. Madrid: Rodas.
- Beasley Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Belaúnde, V. A. (1980). En torno al último libro de Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 273-292). México: Pasado y Presente.
- Benjamin, W. (1989). Tesis de filosofía de la historia. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Bernabé, M. (2017). *Juan Croniqueur. El otro de José Carlos Mariátegui*. Lima: La Plaza Editores.
- Bonilla, H. (1974). *El minero de los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Borges, J. L. (1974). Kafka y sus precursores. En J. L. Borges, *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé.

- Bosteels, B. (2013). *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Bouysse Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: HISBOL-IFEA.
- Bowser, F. (1990). Los africanos en la sociedad de la América española colonial. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Vols. 4: América Latina colonial: población, sociedad y cultura, pp. 138-156). Barcelona: Crítica.
- Brading, D. (1990). La España de los Borbones y su imperio americano. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Vols. 2: América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII, pp. 85-126). Barcelona: Crítica.
- Brenner, R. (1988). Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial. En T. Aston, & C. Philpin (Ed.), *El debate Brenner: Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la europa preindustrial* (pp. 21-81). Barcelona: Crítica.
- Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "posmodernismo". *La ventana*, 2 (13), 7-41.
- Cadahia, L. (2017). De la servidumbre al trabajo de sí: La paradoja señorial en Zavaleta Mercado. *Trabajos y Comunicaciones*, 2da. Época (46) e043. Obtenido de [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7969/pr.7969.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7969/pr.7969.pdf)
- Cadena Roa, J. (2006). René Zavaleta, el maestro. En M. Aguiluz Ibargüen, & N. de los Ríos Méndez (Edits.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones* (pp. 77-82). Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.
- CAMPUZANO ARTETA, Á. (2017). *La modernidad imaginada: arte y literatura en el pensamiento de José Carlos Mariátegui (1911-1930)*. Madrid, Editorial Iberoamericana / Vervuert.
- Cardoso, C. (1973). Sobre los modos de producción coloniales de América. En VVAA, *Modos de producción en América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

- Cardozo Santiago, D. (2021). El pensamiento de José Carlos Mariátegui: ¿entre marxismo y populismo? *Res Publica. Revista De Historia De Las Ideas Políticas*, 24 (1), 75-84. doi:<https://doi.org/10.5209/rpub.70797>
- Castelo Branco de Moura, M. (2011). Usos e abusos no emprego de conceito de "modo de produção" . En G. Ferreira da Silva, *História e civilização* (pp. 151-168). Salvador de Bahía: EDUFBA.
- Castro Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Castro Gómez, S. (2010). Michel Foucault: colonialismo y geopolítica. En I. Rodríguez, & J. Martínez (Ed.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. Narrativas comando/ sistemas mundos: colonialidad/modernidad*. México: Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.
- Céspedes, A. (1979). *El dictador suicida (40 años de historia de Bolivia)*. La Paz: Juventud.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica* (trad. A. E. Álvarez y A. Maira). Barcelona: Tusquets.
- Chesneaux, J. (1969). El modo de producción asiático: algunas perspectivas de investigación. En R. Bartra (Ed.), *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales* (pp. 92-118). México: Ediciones Era.
- Chiaromonte, J. C. (2003). Modificaciones del pacto imperial. En F.-X. Guerra, & A. Annino (Coord.), *Inventando la nación : Iberoamérica siglo XIX* (pp. 85-113) México: Fondo de Cultura Económica.
- Choy, E. (1981). Desarrollo del pensamiento especulativo en la sociedad esclavista de los incas. En W. Espinoza Soriano, *Los modos de producción en el Imperio de los Incas* (pp. 95-112). Lima: Amaru.
- Cobo, B. (1964). *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*. Madrid: Atlas.
- Concheiro, E. (2006). René Zavaleta: una mirada comprometida. En M. Aguiluz Ibargüen, & N. de los Ríos Méndez, *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.
- Condarco, R. (1985). Simbiosis interzonal. En J. Murra, & R. Condarco, *La teoría de la complementariedad vertical eco simbiótica*. La Paz: Hisbol - Instituto de Historia Boliviana.
- Contreras, C. (1992). Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el siglo XIX. En E. Kingman Garcés (Ed.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea* (pp. 175-222). Quito: Ciudad.

- Cortés, M. (2018). José Aricó y el coloquio mariáteguiano (1980) de la Universidad Autónoma de Sinaloa. *Cuadernos Americanos*, 3 (165), 65-82.
- Cortes, M. (2021). *¿Universal o nacional-popular? ¡Sí, por favor!* Jacobin América Latina, recuperado el 9-11-2021 de <https://jacobinlat.com/2021/06/24/universal-o-nacional-popular-si-por-favor/>
- Cox, C. (1980). Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 3-8). México: Pasado y Presente.
- D'Éramo, M. (2013). El populismo y la nueva oligarquía. *New Left Review*(82), 7-40.
- Del Prado, J. (1980). Mariátegui, marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Demélas, M.-D. (2003a). Estado y actores colectivos. El caso de los Andes. En F.-X. Guerra, & A. Annino (Coord.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (pp. 347-378). México: Fondo de Cultura Económica.
- Demélas, M.-D. (2003b). Pactismo y constitucionalismo en los Andes. En F.-X. Guerra, & A. Annino (Coord.), *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX* (pp. 593-612). México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (2001). La retirada de la metáfora. En J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Derrida, J. (2009). Declaraciones de Independencia. En J. Derrida, *Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Divitçioglu, S. (1969). Modelos económicos a partir del modo de producción asiático. En R. Bartra (Ed.), *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales* (pp. 149-164). México: Ediciones Era.
- Dollfus, O. (1981). *El reto del espacio andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Draper, S. (2015). Hegemonía, poder dual, poshegemonía: las derivas del concepto. En R. Castro Orellana, *Poshegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Du Marsais, C. (1800). *Tratado de los tropos* (Vol. 1). Madrid: Imprenta de Aznar.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Elliot, J. H. (1984). *El viejo mundo y el nuevo (1452-1650)* (trad. R. Sánchez Mantero). Madrid: Alianza.
- Elliot, J. H. (1990). España y América en los siglos XVI y XVII. En L. Bethell, *Historia de América Latina* (Vols. Tomo 2, América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII, pp. 3-44). Barcelona: Crítica.
- Engels, F. (1976). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Akal. (Trabajo original publicado en 1845)
- Engels, F. (2004). Carta a Augusto Bebel (18-28 de marzo de 1875). En K. Marx, & F. Engels, *Crítica del Programa de Gotha / Crítica del Programa de Erfurt*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Engels, F. (2009). Prólogo [1885]. En K. Marx, *El capital* (T. II, V. 4). México: Siglo XXI.
- Engels, F. (2009). Prólogo a la edición inglesa. En K. Marx, *El Capital* (T. I, V. 1). México: Siglo XXI.
- Engels, F. (2015a). Postscriptum de 1894 a "Acerca de la cuestión social en Rusia". En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 209-222). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Engels, F. (2015b). Prefacio a edición de 1895. En K. Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Akal (Trabajo original publicado en 1884)
- Espinoza Soriano, W. (1981). El trabajo de los yanayacos en las tierras del inca. En W. Espinoza Soriano, *Los modos de producción en el Imperio de los Incas* (pp. 299-328). Lima: Amaru Editores.
- Esposito, R. (2007). *Communitas: origen y destino de la comunidad* (trad. C. R. Molinari Marotto). Buenos Aires: Amorrortu.
- Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco.
- Fossa, L. (2009). La gestación del odio indígena hacia el conquistador en el siglo XVI. En C. Rosas Lauro, *El odio y el perdón en el Perú Siglos XVI al XXI* (pp. 73-94). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (Trabajo original publicado en 2004)
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (Trabajo original publicado en 2004)
- Frank, A. G. (1978). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Freeland, A. (2019). Motley Society, Plurinationalism, and the Integral State. Álvaro García Linera's Use of Gramsci and Zavaleta. *Historical materialism. Research in critical marxist theory*, 1-28. doi: 10.1163/1569206X-00001804
- Freud, S. (2012). *Tótem y tabú* (Obras completas Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu.
- Frosini, F. (2013). Hacia una teoría de la hegemonía. En M. Modonesi, *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.
- Frosini, F. (2021). Entre populismo antidemocrático y democracia antiliberal: formas del "socialismo nacional" en los "Cuadernos de la cárcel" de Antonio Gramsci. En J. L. Villacañas Berlanga, & A. (. Garrido, *Republicanismo, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea* (pp. 459-476). Madrid: DADO.
- Galcerán, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García Linera, A. (2006) *El evismo: lo nacional-popular en acción*. En OSAL, Observatorio Social de América Latina, año VI, (19). CLACSO. Buenos Aires.
- García Linera, Á. (2015a). América. En Á. García Linera, *La potencia plebeya* (pp. 40-51). Buenos Aires: Prometeo - CLACSO (Trabajo original publicado en 1991)
- García Linera, Á. (2015b). Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias. En Á. García Linera, *La potencia plebeya*. Buenos Aires: Prometeo - CLACSO (Trabajo original publicado en 2004)
- García Linera, Á. (2015c). Crisis de estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia. En Á. García Linera, *La potencia plebeya*. Buenos Aires: Prometeo - CLACSO (Trabajo original publicado en 2004)

- García Linera, Á. (2015d). *Forma valor y forma comunidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García Linera, Á. (2015e). Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias. En Á. García Linera, *La potencia plebeya* (pp. 373-391). Buenos Aires: Prometeo - CLACSO (Trabajo original publicado en 2005)
- García Linera, Á. (2015f). Introducción al Cuaderno Kovalevski. En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 103-120). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (Trabajo original publicado en 1989)
- Garcilaso de la Vega, I. (1991). *Comentarios reales de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho (Trabajo original publicado en 1609)
- Gil García, F. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. *ANALES del Museo de América* (10), 59-83.
- Gil Q., M. (2006). Zavaleta Mercado. Ensayo de biografía intelectual. En M. Aguiluz Ibargüen, & N. de los Ríos Méndez (Edits.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones* (pp. 93-110). Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.
- Giller, D. (2021). La imaginación democrática en René Zavaleta Mercado. En R. Parodi, M. Vigo Deandreis, & U. Bosia (Ed), *Modulaciones democráticas en clave lineriana. Dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado* (pp. 61-72). Buenos Aires: Ediciones Igualdad.
- Godelier, M. (1972). Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades. En M. Godelier, K. Marx, & F. Engels, *Sobre el modo de producción asiático* (pp. 13-67). Barcelona: Martínez Roca.
- Golte, J. (1976). Modo de producción asiático y el Estado Inca. *Nueva Antropología*, 1 (3), 71-82.
- Golte, J. (1992). Cultura y naturaleza andinas. En E. Kingman Garcés (Ed.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea* (pp. 439-456). Quito: Ciudad.
- González Prada, M. (1978). *Nuestros indios*. México: UNAM.
- Gramsci, A. (1981a). Algunos temas sobre la cuestión meridional. En A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Pasado y Presente (Trabajo original publicado en 1926)
- Gramsci, A. (1981b). *Cuadernos de la cárcel* (trad. A.M. Palos). México: Ediciones Era.

- Gramsci, A. (1981c). Un examen de la situación italiana. En A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Pasado y Presente (Trabajo original publicado en 1926)
- Gramsci, A. (2013). *Antología*. (M. Sacristán, Ed.) Madrid: Akal.
- Guerra, F.-X. (2003). Las mutaciones de la identidad en la América Hispánica. En F.-X. Guerra, & A. Annino (Coord.), *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX* (pp. 185-220). México: Fondo de Cultura Económica.
- Guha, R. (2019). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hardt, M. (2008). Multitud y sociedad abigarrada. En L. Tapia, & Á. García Linera, *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. La Paz; Buenos Aires: La muela del diablo; CLACSO.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (trad. A. Varela Mateos). Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1997). *De camino al habla* (trad. Y. Zimmermann). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2003). El origen de la obra de arte. En M. Heidegger, *Caminos de bosque* (trad. H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo* (trad. J. E. Rivera). Madrid: Trotta.
- Hilton, R. (1988a). Introducción al Debate Brenner. En T. Aston, & C. Philpin (Edits.), *El debate Brenner: Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la europa preindustrial* (pp. 9-19). Barcelona: Crítica.
- Hilton, R. (1988b). Una crisis en el feudalismo. En C. Philpin, & T. Aston (Ed.), *El debate Brenner: Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la europa preindustrial* (pp. 144-163). Barcelona: Crítica.
- Hindess, B., & Hirst, P. (1979). *Los modos de producción precapitalistas* (trad. M.A. Galmarini). Barcelona: Península (Trabajo original publicado en 1975)
- Hobsbawm, E. (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780* (trad. J. Beltrán). Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2010). *La era del capital: 1848-1875* (trad. A. García Fluixá y C. A. Caranci). Buenos Aires: Crítica.

- Hobsbawm, E. (2015). Introducción a Formaciones Económicas precapitalistas. En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 9-55). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Horst, G. (1987). Prólogo a la Tercera Edición. En R. Zavaleta Mercado, *El poder dual*, . La Paz : Los Amigos del Libro.
- Izzo, F. (2017). Dall'internazionalismo al «cosmopolitismo di tipo nuovo» nei Quaderni del Carcere. En *Studi storici*, 58 (4) 929-962.
- Jakobson, R. (1984). Lingüística y poética. En R. Jakobson, *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Ariel.
- Kanoussi, D., & Mena, J. (1985). *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Kant, I. (2004). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? En I. Kant, *Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE, UAM, UNAM.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.
- Kobischanov, Y. (1969). El feudalismo, el esclavismo y el modo de producción asiático. En R. Bartra, *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales* (pp. 329-334). México D.F.: Ediciones Era.
- Korionov, V. (1980). Mariátegui: destacado marxista-leninista latinoamericano. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 226-235). México: Pasado y presente.
- Kossok, M. (1980). Mariátegui y el pensamiento marxista en Perú. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 186-200). México: Pasado y Presente.
- Kuhn, T. (1981). *La estructura de las revoluciones científicas* (trad. C. Solís). México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (1986). Feudalismo y capitalismo en América Latina. En E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E., & Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Guern, M. (1990). *La metáfora y la metonimia* (trad. A. Gálvez-Cañero y Pidal). Madrid: Cátedra.
- Leibner, G. (1999). *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima: Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lenin, V. (1974-78). ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento. En V. Lenin, *Obras Completas* (Tomo V: Mayo 1901 – Febrero 1902). Madrid: Akal (Trabajo original publicado en 1901-1902)
- Lenin, V. (1974-78). El imperialismo, etapa superior del capitalismo. En V. Lenin, *Obras Completas* (Tomo XXIII: Setiembre de 1915 - julio de 1916). Madrid: Akal (Trabajo original publicado en 1917)
- Lenin, V. (1974-78). *El estado y la revolución*. En V. Lenin, *Obras Completas* (Tomo XXVII: Septiembre-Diciembre de 1917) Madrid: Akal. (Trabajo original publicado en 1917).
- Liendo de Casquino, S. (2017) *Índice razonado de la revista Variedades (1908-1932)* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Instituto Raúl Porras Barrenechea.
- Lienhard, M. (ed) (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Löwy, M (2008). Communism and Religion: José Carlos Mariátegui's Revolutionary Mysticism. *Latin American Perspectives*, 35 (2) Reassessing the History of Latin American Communism, 71-79
- Lumbreras, L. G. (1981). Organización y economía Inka. En W. Espinoza Soriano, *Los modos de producción en el Imperio de los Incas* (pp. 89-94) . Lima: Amaru Editores.
- Lynch, J. (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826* (trad. J. Alfaya y B. McShane). Barcelona: Ariel.
- Macleod, M. (1990). Aspectos de la economía interna de la América española colonial: fuerza de trabajo, sistema tributario, distribución e intercambios. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Tomo 3, América Latina colonial: Economía, pp. 148-188). Barcelona: Crítica.

- Mansilla, J. (2006). A pulso y a pie. Semblanza... [de René Zavaleta]. En M. Aguiluz Ibarguen, & N. (. de los Ríos Méndez (Edits.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (trad. M.D. Álvarez). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J.C. (Prólogo de M. Bergel) (2020). *Antología / José Carlos Mariátegui*,. Buenos Aires: Siglo XXI
- Marx, K. (1972). Escritos y cartas sobre la India. En K. Marx, *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Martínez Roca.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía* (edición a cargo de M. Soler). México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1847)
- Marx, K. (2001). Crítica del Programa de Gotha. En M. R.-Z. Iglesias (Ed.), *Los orígenes de la teoría sociológica*. Madrid: Akal.
- Marx, K. (2003a). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels (Trabajo original publicado en 1852).
- Marx, K. (2003b). *La guerra civil en Francia*. Madrid: Fundación Federico Engels (Trabajo original publicado en 1871).
- Marx, K. (2006). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx, & F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madrid: Fundación Federico Engels (escrito en 1845, publicado por primera vez en 1888).
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política (Grundrisse)* (trad. P. Scaron). México: Siglo XXI (escrito en 1857-58, publicado por primera vez en 1939).
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1859).
- Marx, K. (2008-09). *El capital* (trad. P. Scaron). México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1867).
- Marx, K. (2015a). Cuaderno Kovalevsky. En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 121-228). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional (Trabajo original escrito en 1879).

- Marx, K. (2015b). Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa. En K. MARX, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 167-228). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional (Trabajo original escrito en 1881).
- Marx, K. (2015c). Formaciones económicas precapitalistas. En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional (Trabajo original escrito en 1857-58)
- Marx, K. (2015d). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels (Trabajo original publicado en 1850).
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx (Trabajo original publicado en 1848).
- Marx, K & F. Engels (2014). *La ideología alemana* (trad. W. Roces). Madrid: Akal (escrito en 1845-46, publicado por primera vez en 1932).
- Mauss, M. (2010). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (trad. J. Bucci). Madrid: Katz.
- Mayorga Ugarte, F. (2016). Carlos Montenegro, escritor y protagonista de una época de transformaciones. En C. Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Meiksins Wood, E. (2018). *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno* (trad. P. Martín Ponz y C. Fernández Guervós). Madrid: Traficantes de sueños.
- Melis, A. (1980). Mariátegui, el primer marxista de América. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 201-225). México: Pasado y Presente.
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Métraux, A. (1962). *Les Incas*. París: Le Seuil .
- Miliband, R. (1969). *The state in capitalist society*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Miranda Pacheco, M. (2006). Memoria en los caminos a Bayamo. En M. Aguiluz Iburgüen, & N. de los Ríos Méndez (Ed.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones* (pp. 65-76). Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.

- Mires, F. (2011). *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Miroshevski, V. (1980). El “populismo” en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 55-70). México: Pasado y Presente.
- Modonesi, M. (2017). *Revoluciones pasivas en América*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Montenegro, C. (2016). *Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Moraes, J. Q. (1995). A “forma asiática” e o comunismo agrário primitivo. *Crítica Marxista*, 1 (2), 107-128.
- Moraña, M. (2018). Mariátegui en los nuevos debates Emancipación, (in) dependencia y «colonialismo supérstite» en América Latina. En M. Moraña, *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*. Santiago de Chile: Ediciones Metales pesados.
- Mörner, M. (1990). Economía rural y sociedad colonial en las posesiones españolas de Sudamérica. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Tomo 3: América latina colonial: Economía, pp. 122-147). Barcelona: Crítica.
- Murra, J. (2009a). ¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea? En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 237-247). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1997).
- Murra, J. (2009b). “Nos hazen mucha ventaja”. La percepción europea temprana de los logros andinos. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 25-40). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1991).
- Murra, J. (2009c). El “archipiélago vertical” once años después. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 132-139). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1985).
- Murra, J. (2009d). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 85-125). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1972).

- Murra, J. (2009e). El Tawantinsuyu. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 67-82). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1999).
- Murra, J. (2009f). En torno a la estructura política de los inka. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 43-56). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1975).
- Murra, J. (2009g). Guaman Poma de Ayala. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 375-425). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1961).
- Murra, J. (2009h). La expansión del Estado Inka. Ejércitos, guerras y rebeliones. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 57-66). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1986).
- Murra, J. (2009i). La mit'a al Tawantinsuyu. Prestaciones de los grupos étnicos. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 261-286). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1983)
- Murra, J. (2009j). Los límites y las limitaciones del "archipiélago vertical" en los Andes. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 126-131). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1977)
- Murra, J. (2009k). Un reino aymara en 1567. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 183-207). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú (trabajo original publicado en 1968)
- Musto, M. (2020). *Karl Marx 1881-1883. El último viaje del moro* (trad. A. Santella). México: Siglo XXI.
- Nairn, T. (1981). *The break-up of Britain*. Londres: Verso.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (trad. S. Frabotta y R. Sánchez Cedillo). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Nicolaus, M. (2007). El Marx desconocido. En K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política (Grundrisse)*. México: Siglo Veintiuno.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (trad. L. M. Valdés). Madrid: Tecnos.

- Núñez Valdivia, J. (1980). José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 293-308). México: Pasado y Presente.
- Núñez, E. (1978). *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos*. Lima: Amauta.
- Ortega Reyna, J. (2012). Totalidad, sujeto y política: los aportes de René Zavaleta a la teoría social latinoamericana. *Andamios*, 9 (20), 115-135.
- Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.
- Ortega y Gasset, J. (1963). El Espectador V. En J. Ortega y Gasset, *Obras completas* (Tomo II). Madrid: Revista de Occidente.
- Palerm, A., & Wolf, E. (1972). Potencial ecológico y desarrollo cultural de mesoamérica. En A. Palerm, & E. Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública - SEPSetentas.
- Paris, R. (1980a). El marxismo de Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 119-144). México: Pasado y Presente.
- Paris, R. (1980b). Mariátegui: un "sorelismo" ambiguo. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 155-161). México: Pasado y Presente.
- Paris, R. (1980c). Para una lectura de los 7 Ensayos. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 309-321). México: Pasado y Presente.
- Ramiro Parodi ... [et al.] (2021). *Modulaciones democráticas en clave lineriana. Dossier de pensamiento*. En M. Vigo Deandreis y U. Bosia (Comp.) Buenos Aires: Ediciones Igualdad.
- Pietschmann, H. (2003). Los principios rectores de organización estatal en las Indias. En F.-X. Guerra, & A. Annino (Coord.), *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX* (pp. 47-84). México: Fondo de Cultura Económica.
- Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Portantiero, J. C. (1981). *Los usos de Gramsci*. México: Folios Ediciones.

- Quijada, M. (2003). ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano. En F.-X. Guerra, & A. Annino (Coord.), *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX* (pp. 287-315). México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2014a). "Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui. Cuestiones abiertas. En D. Assis Clímaco (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 757-776). Buenos Aires: CLACSO (trabajo original publicado en 1993)
- Quijano, A. (2014b). Colonialidad del poder y clasificación social. En D. Assis Clímaco (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Buenos Aires: CLACSO (trabajo original publicado en 2000)
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (trad. H. Pons). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia* (trad. M.E. Tijoux). Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Ravecca, P. (2019). *The politics of political science. Re-Writing Latin American Experiences*. New York: Routledge.
- Riazánov, D. (2015). Vera Zasúlich y Karl Marx. Introducción. En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 167-173). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva* (trad. A. Neira). Madrid: Trotta.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje.
- Rodas Morales, H. (2006). Zavaleta: narratividad autobiográfica y socialismo local. En M. Aguiluz Ibargüen, & N. (. de los Ríos Méndez (Ed.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: FLACSO - Miño y Dávila.
- Rodas Morales, H. (2018). *René Zavaleta Mercado: expresión barroca y bonapartismo*. México: UNAM - CIALC.
- Roel, V. (1981). El modo de producción Inca. En W. En Espinoza Soriano, *Los modos de producción en el Imperio de los Incas* (pp. 201-212). Lima: Amaru Editores.
- Romano, R. (2004). *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

- Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP/Promperú.
- Rousseau, J.-J. (2017). *El contrato social*. Madrid: Akal.
- Saenz, J. (1979). *Felipe Delgado*. La Paz: Difusión.
- Said, E. (2008). *Orientalismo* (trad. M.L. Fuentes). Barcelona: Debolsillo.
- Saignes, T. (1992). De los Ayllus a las Parroquias de Indice: Chuquiago y La Paz. En E. Kingman Garcés (Ed.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea* (pp. 53-91). Quito: Ciudad.
- Sánchez-Albornoz, N. (1990). La población de la América colonial española. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Tomo 4 América latina colonial: población, sociedad y cultura, pp. 15-38). Barcelona: Crítica.
- Sanders, J. (1990). La escena rusa: nota biográfica. En T. Shanin (Ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (pp. 219-227). Madrid: Revolución.
- Sayer, D., & Corrigan, P. (1990). El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje. En T. Shanin (Ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (pp. 101-122). Madrid: Revolución.
- Schlez, M (2020). Modos de producción en América Latina. Un mapa para un debate permanente. En J. Marchena, M. Chust y M. Schlez, *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*. Santiago de Chile, Ariadna Ediciones.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* (trad. F. J. Conde y J. Navarro Pérez). Madrid: Trotta (trabajo original publicado en 1922)
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (trad. R. de Agapito Serrano). Madrid: Alianza (trabajo original publicado en 1932)
- Semionov, S., & Shulgovski, A. (1980). El papel de Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 165-185). México: Pasado y Presente.
- Shanin, T. (1990). El último Marx: dioses y artesanos. En T. Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Revolución.
- Shanin, T. (1990). Introducción. En T. Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (pp. 13-58). Madrid: Revolución.

- Sofri, G. (1974). *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*. Torino: Einaudi.
- Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia* (trad. L. A. Ruiz). Buenos Aires: La Pléyade (trabajo original publicado en 1908).
- Souza Crespo, M. (2011). Apuntes sobre la obra de René Zavaleta Mercado, 1957-1974: Ahora sé por qué hubo quienes pensaban que conocer es recordar. En R. Zavaleta Mercado, *Obra completa (Tomo I)*. La Paz: Plural.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora nacional (trabajo original publicado en 1677).
- Stalin, J. (1946). Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. En *Cuestiones de Leninismo*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras (trabajo original publicado en 1938).
- Starckenbaum, M. (2019). Mariátegui contemporáneo. *Cognita. Revista Política, Gobierno y Sociedad* (2), 157-170.
- Stuchevski, I., & Vasiliev, L. (1969). Tres modelos del surgimiento y de la evolución de las sociedades precapitalistas. En R. Bartra (Ed.), *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales* (pp. 131-148). México: Ediciones Era.
- Szeminski, J. (2000). Cómo el pensamiento de los investigadores modernos les impide entender las imágenes indígenas del pasado [caso del Imperio Inca, siglos II-XVIII]. *Actas del 50 Congreso internacional de americanistas* (pp. 163-177). Varsovia: Cesla.
- Tapia, L. (2002a). *La condición multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Tapia, L. (2002b). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: CIDES-UMSA - Muela del Diablo.
- Tapia, L. (2012). Los escritos sobre el 52. *Ciencia y cultura* (29), 9-17.
- Tapia, L. (2013). Lo nacional-popular y la forma primordial: desarrollos a partir de Gramsci. *Estudios latinoamericanos, Nueva Época*, (32), 85-99.
- Ter Akopián, N. (1969). Reconocer el modo de producción asiático no cambiará la esencia de la enseñanza marxista sobre las formaciones sociales. En R. Bartra (Ed.), *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales* (pp. 335-337). México: Ediciones Era.
- Thompson, E.P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.

- Turner, M. (1996) "Republicanos" y "la comunidad de peruanos": comunidades políticas inimaginadas en el Perú postcolonial. *Histórica*, ISSN 0252-8894, Vol. 20, Nº 1, 1996, págs. 93-130
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro* (trad. F. Botton Burlá). México: Siglo XXI.
- Unamuno, M. d. (1966). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Alianza (trabajo original publicado en 1931).
- Valcárcel, L. (prólogo de J.C. Mariátegui) (1972). *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo (trabajo original publicado en 1927).
- Van Kessel, J. (2003). *Tecnología aymara: un enfoque cultural*. Iquique: IECTA.
- Venturi, F. (1975). *El populismo ruso* (Vols. 1-2) (trad. E. Benítez). Madrid: Revista de Occidente (trabajo original publicado en 1952).
- Villacañas Berlanga, J. L. (2015). Poshegemonía: de Gramsci a Weber. En R. Castro Orellana, *Poshegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva .
- Villacañas Berlanga, J. L. (2017). La autoafirmación de la razón occidental. A propósito de "La hybris del punto cero" de Santiago Castro-Gómez. En A. Salinas Araya (Ed.), *Filosofía política y Genealogías de la colonialidad*. Viña del Mar: CENALTES.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2019). *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Madrid: Lengua de trapo.
- Villaverde Alcalá-Galiano, L. (1980). El sorelismo de Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 145-154). México: Pasado y Presente.
- Viotto Pedrosa, B. (2015). Karl August Wittfogel: um geógrafo comunista na escola de Frankfurt. *Terra Brasilis (Nova Série) [Online]* (5), 1-20. doi:10.4000/terrabrasilis.1441
- Voltaire. (2005). Carta de Voltaire a Rousseau (30 de agosto de 1755). En J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Voza, P. (2004). Rivoluzione Passiva. En F. Frosini, & G. Liguori, *Le parole di Gramsci*. Roma: Carocci.
- Wachtel, N. (1990). Los indios y la conquista española. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Tomo 1. América latina colonial: La América precolombina y la conquista, pp. 170-202). Barcelona: Crítica.

- Wada, H. (1990). Marx y la Rusia revolucionaria. En T. Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (pp. 59-100). Madrid: Revolución.
- Wallerstein, I. (1991). La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad. En E. Balibar, & I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Wittfogel, K. (1966). *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario* (trad. F. Presedo). Madrid: Guadarrama.
- Zasúlich, V. (2015). Vera Zasúlich a Karl Marx. En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Zavaleta Mercado, R. (1974). *El poder dual en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta Mercado, R. (2009a). Clase y conocimiento. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 67-75). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1975).
- Zavaleta Mercado, R. (2009b). Cuatro conceptos de la democracia. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 121-143). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1981).
- Zavaleta Mercado, R. (2009c). El Che en el Churo. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 49-64). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1986).
- Zavaleta Mercado, R. (2009d). El estado en América Latina. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 321-355). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1984).
- Zavaleta Mercado, R. (2009e). El proletariado minero en Bolivia. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 147-206). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1978).
- Zavaleta Mercado, R. (2009f). Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 263-288). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1983).

- Zavaleta Mercado, R. (2009g). La formación de las clases nacionales. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 35-47). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1967).
- Zavaleta Mercado, R. (2009h). Las formaciones aparentes en Marx. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 77-120). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1978).
- Zavaleta Mercado, R. (2009i). Las masas en noviembre. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 207-262). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso (trabajo original publicado en 1983).
- Zavaleta Mercado, R. (2009j). Notas sobre fascismo, dictadura y coyuntura de disolución. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 373-384). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1979).
- Zavaleta Mercado, R. (2009k). Notas sobre la cuestión nacional en América Latina. En R. Zavaleta Mercado, *La autodeterminación de las masas* (pp. 357-371). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1983).
- Zavaleta Mercado, R. (2009l). Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 291-320). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Clacso (trabajo original publicado en 1982).
- Zavaleta Mercado, R. (2011a). El asalto porista. En R. Zavaleta Mercado, *Obra completa* (Tomo I). La Paz: Plural.
- Zavaleta Mercado, R. (2011b). Estado nacional o pueblo de pastores. En R. Zavaleta Mercado, *Obra completa* (Tomo I). La Paz: Plural.
- Žižek, S. (2010). Robespierre, o la «violencia divina» del terror. En M. Robespierre, *Robespierre: Virtud y terror*. Madrid: Akal.