

Luis H. Antezana J.

LA
DIVERSIDAD
SOCIAL
EN
ZAVALETA
MERCADO



Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios

CEBEM agradece a la Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries (SAREC), por el valioso apoyo a su fondo editorial.

1991

D.L.: 4-1-581-91

Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM).

Casilla 9205.

La Paz - Bolivia.

Diagramación e impresión: HUELLAS SRL.

*Al localizar estas páginas, debo expresar mis agradecimientos a las personas e instituciones que hicieron posible su realización. A Roberto Prada y Jesús Urzagasti, quienes motivaron mis primeras lecturas de Zavaleta Mercado; a mi hermano Alvaro, quien, en esos primeros tiempos, me sorprendió con la primera edición de **El desarrollo de la conciencia nacional**; a Fernando Mayorga y Eduardo Michel, quienes, en nuestro trabajo en la Universidad Mayor de San Simón (Cochabamba), facilitaron enormemente mi investigación; al Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Maryland en College Park, que me concedió una beca de la Fundación Rockefeller para poder realizar una primera versión de este texto, y, allí, a todos los nuevos amigos que lo acompañaron; a las largas charlas con Ricardo Calla, Jorge Lazarte, Javier Sanjinés, Luis Tapia, Carlos Toranzo, quienes, felizmente, nunca dejaron de encontrarle peros a mis proposiciones; a Alma de Zavaleta, quien siempre apoyó este esfuerzo; al CEBEM, bajo cuyo marco institucional se realizó la investigación que ahora se traduce en este libro. Y siempre, mis agradecimientos a mi refugio, mi familia: mi esposa Elizabeth y mis hijos Leonardo, Rodrigo y Gabriela.*

INDICE

Agradecimientos	
A manera de prólogo	7
Capítulo I: Las impolutas hordas de los que no se lavan	17
Capítulo II: La crisis como método de conocimiento	57
Capítulo III: Formación social abigarrada y democracia como autodeterminación.	109
Bibliografía	161

A MANERA DE PROLOGO

Es ahora donde debemos discutir el problema de la ecuación o resultado de una sociedad. Bloque histórico, formación económico-social, eje estatal, son todas acepciones que se refieren a lo mismo, a la relación exitosa o frustránea, baja o alta, entre el estado como summum de todas las cuestiones del poder y la sociedad civil como el conjunto de las condiciones materiales en las que se gesta ese poder.

Lo nacional-popular en Bolivia

El principio de la autodeterminación de la masa está hablando de la grandeza de la especie. No se necesita repetirlo. El hombre no acepta la proposición de lo externo o sea su inercia sino cuando ha intervenido en ella. Pero el acto de la autodeterminación como momento constitutivo lleva en su seno al menos dos tareas. Hay, en efecto, una fundación del poder, que es la irresistibilidad convertida en pavor incorporado; hay, de otro lado, la fundación de la libertad, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana. Es aquí donde la masa enseña el aspecto crítico de su propia grandeza.

Cuatro conceptos de democracia

Leyendo a Chesterton y su Padre Brown aprendí que nunca faltan (y hasta sobran) teorías o hipótesis para explicar hechos complejos que, en principio, desafían toda explicación, y que, en rigor, el verdadero problema consistía en encontrar la teoría o hipótesis que mejor corresponda al hecho en cuestión (Chesterton 1982: 121-138). Sospeché, pues, que el camino de esa búsqueda consistía en saber escoger. Al fin y al cabo, frente a las complejidades sociales, por ejemplo, a muchos les basta invocar el sistema, la infraestructura, la función o la cuantificación para explicar a los pueblos. Pero, en algunos casos, esas previsiones no bastaban. Sólo después comprendí que hay algunas complejidades sociales que exigen su propia cons-

trucción teórica y no tanto por alguna impensable o irreductible particularidad sino porque, en cierto sentido, ya casi la contenían. Esa perspectiva me ha ayudado para acercarme a la obra de René Zavaleta Mercado (1937-1984), pues, diría que él buscó pensar la sociedad boliviana tratando de coincidir con los juicios y prejuicios con los que ella ya, en cierta forma, se pensaba a sí misma. Por supuesto, bajo ese marco, una labor como la de Zavaleta Mercado no es una simple reiteración de lo dado sino, más bien, la explicitación reflexiva y creadora de un complejo entramado donde los hechos y las ideas, para bien y para mal, comparten sus espacios y sus tiempos.

En este texto, trataré de proponer un modelo del pensamiento de Zavaleta Mercado en relación a la sociedad boliviana. Este es uno de los límites del trabajo: un modelo parcial de su pensamiento. Pero el uso de la sociedad boliviana como referencia no debe engañarnos. Lejos como él estaba de los empirismos *more positivista*, que consideraba pobres consuelos parciales frente a la (anonadante) complejidad de lo real (1986: 96), su trabajo analítico y reflexivo implica un desafío que, de ninguna manera, se reduce a su referencia, aunque ésta sea, finalmente, el objeto de ese esfuerzo. Me explico: pese a la buena voluntad de los realismos en sus diferentes formas, las teorías se aproximan a la realidad, se informan de ella, hasta son parte de ella, pero, hasta ahora, nunca se confunden con ella. Caso contrario, acabamos postulando algún Espíritu Absoluto como clave del Universo y su historia. Bajo esta perspectiva --sólo es una perspectiva--, el desafío zavaletiano implica una "teoría local", más amplia que su referencia y quizá, como sospecha Tapia (1989: 48), capaz de dialogar (enseñar y aprender) de otras teorías locales. A manera de ir entrando en materia, permítase explicitar esto de "teoría local", porque es un término --quizá una muletilla-- al que recurriré frecuentemente más adelante.

Desde ya, no es un término zavaletiano. Lo utilizo para indicar el modelo que busco proponer. Sí, esto de "teoría local", no me cuesta admitirlo, es, en principio, un contrasentido. En el terreno de la ciencia, la "teoría" implica lo universal, lo general, mientras que lo "local" supone lo concreto, lo particular. Un retórico medio mal intencionado diría que se trata de una metonimia disfrazada donde el adjetivo quiere dar sentido al sustantivo. Sin embargo, creo que operativamente permite señalar la

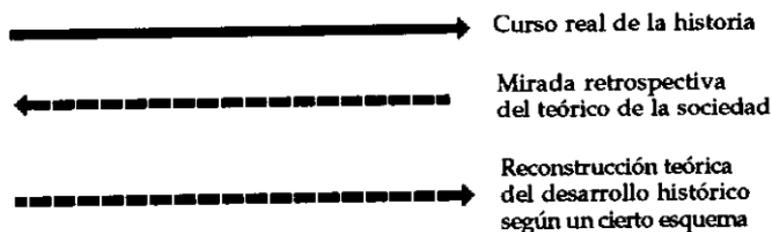
tendencia rectora del pensamiento zavaletiano. Su pensamiento se mueve en una tensión —saludable a mi entender— que quisiera construir la comprensión de su sociedad sin omitir, por un lado, los rasgos de su empiricidad y, por otro, sin sacrificar esa atención a una mera generalización empírica. Quisiera también decir en universalidad. Quizá en ese sentido podemos desplazar su célebre expresión: "Se sabe que la anécdota es la elocuencia de los hechos, pero también su encierro" (1983:34). La teoría podría romper el encierro de la anécdota y, sin embargo, tendría que ser local, para no perder su elocuencia. En suma, el término "teoría local" es, en primer lugar, un indicador del tipo de construcción teórica zavaletiana y, en segundo lugar, apunta a la posibilidad de proponer argumentos conceptuales capaces de ser discutidos, falsificados, verificados en contraste con otras proposiciones teóricas, locales o no, siempre a partir de una referencia (la sociedad boliviana) concreta.

Siguiendo con la localización de este trabajo, señalaré que, en el modelo teórico aquí destacado, privilegiaré su acercamiento hacia el concepto de "formación social abigarrada", cuya definición más dinámica me parece íntimamente ligada a sus reflexiones sobre la democracia entendida como un proceso histórico de "autodeterminación de las masas". Este acercamiento, esta búsqueda, ocupa quizá toda su obra, pero yo me limitaré a examinar el último período de la misma. Este es otro de los límites de este trabajo.

Operatoriamente, podemos reconocer tres períodos en la obra de Zavaleta Mercado. El primero puede ser marcado por su libro *Bolivia: el desarrollo de la conciencia nacional* (1967). Es esa época, su perspectiva es fundamentalmente "nacionalista"; un "nacionalismo de izquierda", dirían las categorías del pensamiento social boliviano. El segundo período, donde ya practica, se diría, un "marxismo ortodoxo", culmina con la publicación de *El poder dual* (1974). El último período de su obra puede ser señalado por *Las masas en noviembre* (1983) y, póstumamente, por *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986); en esta última etapa, su marxismo es notablemente crítico. Como adelanté, en este trabajo, me concentraré en el último período de su obra (1974-1984), pues ahí creo discernir sus más sugerentes aportes al pensamiento social boliviano.

Desde ya, en lo que nos ocupa, su referencia permanente es la sociedad boliviana y, en ella, un momento que revelaría los más amplios alcances de sus posibilidades de sentido y articulación sociales, el momento de la Revolución Nacional de 1952, aquel cuando "las impolutas hordas de los que no se lavan" entraron "en la historia cantando Siempre" (1967: 131). Ese momento es como una cristalización histórica, digamos pensando a la manera del Benjamin de "Las tesis sobre la filosofía de la historia" (1969: 253-264), pero que sólo se explicita apropiadamente en su ruptura, la que Zavaleta Mercado lee en relación a la defensa y recuperación de la democracia representativa durante los terribles días de noviembre de 1979. Este hecho, este momento, me ha sido también fundamental, dicho sea complementariamente, para privilegiar el último período de la obra de Zavaleta Mercado en este estudio, pues sólo noviembre del 1979 permite un apropiado marco de referencia para su búsqueda conceptual. Ahí se anuda, diría, el ámbito que permitirá una más correcta articulación de sus conceptos.

Entre estos dos polos, abril del 52 y noviembre del 1979, podríamos localizar el marco de referencia de su pensamiento -- aunque Zavaleta Mercado, en *Lo nacional-popular en Bolivia*, marcará el período de 1952 a 1980, incluyendo el golpe militar de García Meza (1986: 9). El tratamiento de estos hechos se puede indicar muy apropiadamente, creo, con el preciso diseño historiográfico que Ureña (1978: 93) utiliza para presentar la práctica reflexiva de Habermas. La historia sucede en la línea gruesa, el análisis la persigue en la segunda línea, y la teoría infiere o construye, de acuerdo a la tercera línea, buscando coincidir con el sentido de la primera línea:



Claro que, como veremos, en una sociedad abigarrada como la boliviana, hay que tener en cuenta varias historias.

Apretada y sintéticamente dicho, para el último Zavaleta Mercado, aunque el 52 conforma (o constituye) el momento crucial para la actual sociedad boliviana, momento donde habría que destacar, entre otros, la explicitación de los alcances y límites de la hegemonía obrera en la sociedad civil boliviana, donde también se constituye el Estado correspondiente, momento el del 52 donde la apropiación del mercado campesino por parte de los propios actores indígenas permitirá, a la larga, en torno a 1979, leer apropiadamente la incorporación del deseo democrático entre los objetivos de la sociedad civil boliviana, aunque el 52 y su ruptura permiten, pues, reconocer los diversos y alternos grados de intersubjetividad y autodeterminación que suceden en esta abigarrada sociedad, esta articulación sería todavía parcial –tanto por el lado del Estado como por el de la sociedad civil–, pues la sociedad civil misma, fuente de las (escasas) autodeterminaciones de esta sociedad, llevaría en su seno tensiones no resueltas entre sus momentos constitutivos "ancestrales" (domesticación territorial, Conquista y Colonia) y también sus "actuales" (Nación y Estado). Por ahí se diseña lo que Zavaleta Mercado denomina "la paradoja señorial", es decir, la terca primacia de una reducción histórica, oligárquica, ciega y ajena, en un cierto sentido, a la multiplicidad histórica, nada lineal, por supuesto, que caracterizaría a la más amplia sociedad civil boliviana, cuya *cualidad social*, valga la expresión, Zavaleta Mercado comenzaba a pensar en relación a la población indígena boliviana, sobre todo porque, en noviembre de 1979, sólo el movimiento campesino introdujo disonancias en el fuerte "nacionalismo revolucionario" (NR), la ideología constitutiva del Estado del 52 (cf. Zavaleta 1983: 21-22; sobre Zavaleta Mercado y el indio. cf. Calla 1989 y, complementariamente, las notas de Rodríguez (1989: 127), matizando las observaciones de Calla).

Ahí, el pensamiento zavaletiano, recurriendo a múltiples instrumentos, notablemente un marxismo renovado de estirpe gramsciana (cf., por ejemplo, la caracterización del mismo que hace Aricó, 1988: 28-29), caracteriza todos estos factores, modelando las teorías tradicionales, buscando nuevos conceptos, hacia una creciente atención a la diversidad social histórica boliviana. Perspectiva que se articularía en el concepto de "formación social abigarrada", donde las "masas" y su autodetermina-

ción democrática serían claves de sentido. Veremos. Utilizando una quizá débil fórmula, la que, sin embargo, me parece sugerente, diría que el aporte teórico zavaletiano consiste en desplazar las tradicionales reflexiones centradas en el problema de "lo hegemónico en (y sobre) la diversidad social" hacia una percepción de "la hegemonía *de* la diversidad". Quizá, a diferencia de los sustantivismos, lo múltiple tiene su (s) manera (s) de ser... en diversidad.

Permitáseme explicitar un poco esto de una "hegemonía de la diversidad". El concepto de "hegemonía" supone una articulación social e histórica *a dominante*. Generalmente, dicha articulación se entiende --a través del examen de los aparatos económicos, ideológicos y/o represivos-- como la primacía de una (alguna) parte sobre el todo social. Dicho sea de paso, un buen mapa de los matices y alcances del concepto de "hegemonía" -- y en relación a una perspectiva democrática-- es el de Laclau y Mouffe (1985). Sin ignorar a la parte que prima sobre el todo, Zavaleta Mercado habría desplazado su atención hacia la diversidad en juego; y, por ahí, la parte dominante no sería una *necesidad* económico-social sino, según los casos, tan sólo un momento histórico en (y de) la diversidad. En otras palabras, en las sociedades concretas, ésta, la diversidad social e histórica, es la que produce las hegemonías. Así, pues, podríamos caracterizar brevemente la posibilidad teórica optada por Zavaleta Mercado; la de prestar atención a los procesos históricos en la diversidad social. Nuestra fórmula ("hegemonía de la diversidad" vs. "hegemonía *sobre* la diversidad") apunta hacia ese cambio de perspectiva. En términos más zavaletianos, así podemos leer, por ejemplo, el primer epígrafe recogido en este "prólogo": aunque el Estado es el *summum* de las cuestiones del poder, es en la sociedad civil donde se gesta ese poder.

Como toda reflexión, la suya no sucede en el aire. Y, ahí no sólo tengo en cuenta sus presupuestos teóricos, su renovado marxismo crítico, sino también el ámbito de su pensamiento. La inercia del 52 no sólo constituye un marco factual de referencias, también implica una fuerte aura ideológica: el "nacionalismo revolucionario" donde, como en un *a priori*, se diseñan límites cognoscitivos (y perceptivos, añadiría el Poe de "La carta robada") nada fáciles de vencer. Teniendo en cuenta que el NR incluye articulaciones afines tanto al nacionalismo como el mar-

xismo, el propio pensamiento de Zavaleta Mercado puede considerarse, en principio, atravesado por sus cánones. Por ejemplo, la preocupación Nación/Revolución, con perspectivas hasta, si que quiere, totalmente distintas, es, sin embargo, una constante que va desde *El desarrollo de la conciencia nacional* (1967), su primer libro, hasta *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986), su último y póstumo trabajo. Creo que, en rigor, el esfuerzo teórico zavaletiano debe considerarse como un desafío por pensar, no diría "fuera" de esos límites, porque es algo que va contra toda la evidencia textual, sino, más bien, "a pesar" de ellos. De ahí algunas de las tensiones más notables del pensamiento zavaletiano y muchas de nuestras dificultades de lectura.

Cuando pienso en las tensiones conceptuales que constantemente agitan al pensamiento zavaletiano, no puedo dejar de pensar, concedidas las distancias, en tensiones análogas presentes en la obra de Benjamín. Diría que análogamente a la tensión entre sionismo y marxismo presente en la obra del autor de las *Iluminaciones*, tal como, entre otros, la destacan Scholem (1965) y Arendt (1969), la obra de Zavaleta Mercado vacila permanentemente, como diría él, entre sus juicios y prejuicios nacionalistas y marxistas. Bajo esas tensiones, sus conceptos, como los de Benjamín, tienen, casi siempre, por lo menos, dos caras, y éstas no son necesariamente dialécticas. Desde ya, no hay una síntesis entre sus juicios y prejuicios. Algunas dificultades de lectura se podrían localizar en tales tensiones. Hay ciertas "densidades conceptuales" zavaletianas que exigen nuestra atención al respecto. Hay una muy sugerente imagen de Scholem, a propósito de Benjamín, que parece hecha para explicar las tensiones zavaletianas entre su nacionalismo y marxismo. "Si se me permite utilizar un símil matemático", dice Scholem, "el lector se encuentra ante dos conjuntos transfinitos recíprocamente articulados, pero donde no existe una correspondencia término a término" (1965:13).

Por el lado *positivo* de estas tensiones, digamos adelantando precisiones, el lado "nacionalista" de Zavaleta Mercado inclinaría finalmente su pensamiento hacia una creciente atención a la complejidad de la realidad social boliviana, mientras que su frecuencia y uso del "marxismo" le ofrece un posible nivel de generalidad capaz de teorizar esa realidad concreta. Sin embar-

go, no siempre hay una directa homología entre estas dos perspectivas. Así, por ejemplo, cuando, siguiendo al Gramsci de *Las notas sobre Maquiavelo* (1975), persigue y detalla el concepto del "óptimo social", es decir, el mejor acuerdo recíproco entre el Estado y la sociedad civil, de acuerdo a las circunstancias históricas vigentes en una determinada época, ese "óptimo o ecuación social," puede entenderse en dos dimensiones no siempre compatibles: por un lado, ahí tendríamos la "cualidad racional de una sociedad", o sea, el diseño de sus alcances y límites objetivos y concretos, siempre de acuerdo al momento histórico en juego; pero, por otro lado, ese "óptimo o ecuación social" también puede leerse en un sentido normativo, es decir, un "deber ser" ya no de acuerdo a la situación concreta de x sociedad, sino de acuerdo a las (posibles) leyes de la Historia —al respecto, cf. *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986: 60-66). Por ahí, no siempre son compatibles, reitero, el análisis concreto con la generalización teórica.

En el período que nos ocupa (1974-1984), hay una tensión, digamos, suplementaria relativa, precisamente, a esa difícil correspondencia entre el análisis concreto y la generalización teórica. Esta tensión surge de su necesidad de practicar un marxismo crítico, el que no siempre puede prescindir de criterios tradicionales. Una manera de caracterizar esa tensión es observando un mecanismo frecuente en esta parte de su obra: por un lado, pone en explícito entredicho la posibilidad de aplicar directamente la "media ideal" marxista a las sociedades concretas, posibilidad aún más problemática cuando se trata de las más heterogéneas; a continuación, propone y desarrolla conceptos alternativos referidos, precisamente, a las sociedades concretas; pero, muchas veces, al concluir, retorna a alguna fórmula tradicional. Operativamente, en el entrevero de esas tensiones, nosotros seguiremos la (posible) articulación de los conceptos alternativos, teniendo en cuenta nuestra referencia, la sociedad boliviana. Pero, por supuesto, al seguir esa (posible) articulación nunca perdemos de vista la evidencia textual, pues los conceptos zavaletianos siempre se proponen dentro de las tensiones que vamos señalando y que, por cierto, caracterizan su pensamiento en este período.

El lector también ha debido encontrar o encontrará en Zavaleta Mercado muchas dificultades estilísticas. Sus "densidades

conceptuales", esas que operan con muchos filos a la vez, su libertad y frecuencia en el uso de términos técnicos, la búsqueda de proposiciones sintéticas para problemas o referencias complejos, no siempre facilitan su lectura. Nuestra sugerencia y nuestra práctica al respecto es la de priorizar el "sentido común" al aproximarnos a sus textos; también, confiar en el contexto y trabajar analíticamente allá donde la "densidad conceptual" exige mayores precisiones. Tampoco perdemos de vista, como apropiadamente señalará Lazarte (1989: 55 y ss), que Zavaleta Mercado estaba, sobre todo en su último período, en una búsqueda que su temprana muerte dejó inconclusa y que, por ahí, sus conceptos no siempre están clara y definitivamente definidos. En esos casos, recurrimos nuevamente al "sentido común", pero ahora en una dimensión más pragmática: examinamos los diversos usos tratando de discernir el alcance del concepto o término en cuestión. Pero, estas dificultades de lectura no son de ninguna manera defectos del pensamiento zavaletiano. Al contrario, son parte de un intento de pensar "más allá" de los límites y cánones tradicionales. En este sentido, suscribimos la siguiente caracterización del lenguaje de Zavaleta Mercado, que hace Zemelman en su *De la historia a la política*:

Tratar de pensar la historia tiene repercusiones en la forma de organizar el análisis y en el lenguaje que se utilice. Es así como las argumentaciones siempre están redondeadas por construcciones metafóricas, las cuales cumplen la función de aprehender la realidad como síntesis y a la vez en toda su apertura. Por eso es que permiten vislumbrar horizontes sugerentes para estimular la reflexión y la búsqueda.

El trabajo de Zavaleta constituye un ejemplo de investigación acuciosa y profunda dentro de este entorno, lo que impulsa al autor a forjar categorías de análisis que nada tienen en común con aquellas sacada a fuerza de conceptos adocenados.

Nunca se aprecia en él la sequedad sin gracia de esas proposiciones que para justificar su fundamentación se empobrecen hasta lo obvio. Mezcla de teoría e intuición, imaginación y sistematicidad de un pensar histórico que nunca puede reducirse al simple conocimiento de la historia, posee una profunda vivencia histórica que le sirve de sustento a su pensamiento. Es el trasfondo vital de su compenetración con la abigarrada realidad de Bolivia el que cristaliza en la coherencia de sus planteamientos históricos (1989: 177).

Sirva esta larga cita para apuntar que muchas de las tensiones y dificultades de lectura que encontramos en la obra de Zavaleta Mercado responden, pues, a la necesidad de pensar

rigurosa y novedosamente. Eso no es siempre fácil o inmediato, de ahí que las tensiones siempre están presentes.

Ahora, creo, que ya es tiempo de presentar el camino expositivo que seguiremos. En el primer capítulo, presentaré el marco de referencia del pensamiento zavaletiano que nos ocupa: la sociedad boliviana desde 1952 a 1980. En el segundo capítulo, armaré los modelos epistemológicos que permitirían a Zavaleta Mercado vincular su práctica teórica con su referencia, la sociedad boliviana en el período indicado. Este modelo de exposición es necesario para no perder de vista que el esfuerzo zavaletiano no busca simplemente aplicar una x teoría sino que busca construirla, proponerla. Dados la referencia y los caminos epistemológicos, los que también pueden considerarse métodos de aproximación a una concreta realidad social, en el último capítulo, trataré de formalizar los más sugerentes conceptos zavaletianos, articulados en el de "formación social abigarrada" y dinamizados, diría, por el de la "democracia como autodeterminación de la masa".

En todo este trabajo recurro sobre todo a las citas textuales para tratar los temas. Hay una labor de discernimiento y articulación de los materiales cuando el tema tratado se encuentra disperso, digamos, en varios ensayos o libros. En general, creo que la finalidad de estas "anotaciones al pie de las páginas zavaletianas" es la siguiente: he intentado presentar una descripción del pensamiento de Zavaleta Mercado en su último período (1974-1984). He evitado perderme en discusiones (comparativas, por ejemplo) que están fuera de mi alcance. Ojalá haya cumplido con este propósito. De todas maneras, los límites y las insuficiencias o errores de este trabajo son parte del mismo.

Cochabamba, enero de 1991.

CAPITULO II

LA CRISIS COMO METODO DE CONOCIMIENTO

1. La atención crítica

En este capítulo examinaremos las reflexiones epistemológicas de René Zavaleta Mercado. Estas reflexiones son también una constante de su obra y acompañan tanto su observación de los hechos como sus propuestas teóricas. En general, en relación al marco referencial propuesto, las podemos entender como guiadas por la pregunta "¿cómo inteligir una sociedad como la boliviana?". Pragmática u operatoriamente consideradas, estas reflexiones son una especie de puentes conceptuales entre la teoría --general, universal-- y los hechos --particulares, locales. En un cierto sentido, son como esa escalera filosófica del primer Wittgenstein, esa que ayudaba a subir hacia la realidad y que luego, se podía desechar. Pero, la labor epistemológica de Zavaleta Mercado no es tan filosófica, es más funcional: los conceptos que le ayudan a realizar este pasaje entre la teoría y los hechos no siempre son descartables y, a la larga, muchos de ellos forman parte de la perspectiva con la que los hechos limitan o posibilitan las aplicaciones teóricas. Si se quiere, sin perder de vista la noción de pasaje, las reflexiones epistemológicas de Zavaleta Mercado conforman el ámbito donde se puede *pensar* una sociedad como la boliviana. Ahí se adecúan hechos y teoría.

Aquí, hablo de "reflexiones epistemológicas" zavaletianas y no de "epistemología" directamente porque, en su caso, no se trata de un aspecto de su obra, sino de una permanente *atención crítica* a su labor teórica. Ciertamente, hay algunos textos y fragmentos, como, notablemente, las páginas introductorias al Capítulo II de *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986: 96-104) o gran parte del ensayo "Cuatro conceptos de la democracia" (1983: 93-98), por ejemplo, claramente dedicados a esta temática; pero, en general, su labor epistemológica, reitero, acompaña paso a paso su tratamiento de los hechos en función teórica. Si seguimos a Toranzo, excelente conocedor de Zavaleta Mercado, esta atención crítica era, casi, una dimensión de su temperamento. Así, por ejemplo, dice Toranzo al evocarlo:

No puedo definir en qué poseía mayor extremismo, si en su carácter marxista o en su ser boliviano, concediendo un poco, diría que en la unidad de ellos estaba presente la huella de la radicalidad. Raro espécimen del marxismo el que aceptando la importancia de la ortodoxia marque su camino a través del ejercicio diario de la crítica, más aún, que defina la necesidad de

ampliar la cultura como una urgencia de aquél; paradójicamente, expresaba que si algo le faltaba a esa postura científica en América Latina era, precisamente, uno de sus epicentros fundamentales: la historia. No era admisible --para su visión-- cargar con posiciones marxistas extraviadas en el exceso de lo abstracto, descontextualizadas, sin basamento histórico y, peor todavía, soberbias por ignorancia, incapaces de asimilar el pensamiento moderno. Claro que tenía importancia salir del marxismo, vacacionarse de él, huir por un tiempo de El Capital, fugarse con el objeto de tener recaídas más vigorosas, escapar para obtener retornos vitalizados, henchidos de más amplias posibilidades analíticas (1989: 82).

Y siempre, se trataría de contar con los mejores elementos y la apropiada distancia para entender una sociedad "como la boliviana". En efecto, la atención epistemológica de Zavaleta Mercado tienen por objeto final analizar adecuadamente una sociedad diversa, heterogénea, en fin, abigarrada como la que nos sirve de referencia.

Acortando caminos, quisiera ahora, antes de entrar a detallar los rasgos más salientes de la perspectiva epistemológica zavaletiana, recoger un fragmento de "Las masas en noviembre", donde podemos "palpar", diría, el tipo de objeto material que busca entender, pensar, inteligir apropiadamente; el tipo de objeto de conocimiento que motiva su atención crítica, esa que valora los alcances y límites de sus disponibilidades teóricas, y la que, también, problematiza el poder explicativo de ciertas recurrencias factuales; el tipo de sociedad, en fin, que le obliga a producir nuevas posibilidades analíticas y teóricas cuando las disponibles ya no son suficientes. Esta es una formación social abigarrada:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las de 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 su hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la cultura andina o sea de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aun si dejamos la forma mitimae) el que resulta del epicentro potosino. que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo, viste, canta, come y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. [...] De tal manera que no hay duda [agrega epistemológicamente] 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 de estudiar (1983: 16-17).

Es éste, pues, el tipo de objeto de conocimiento que motiva la atención crítica zavaletiana.

2. Desde y hacia ... la Totalidad

Este complejo social ocurre, sin embargo y por supuesto, en el mundo. Y este mundo, aunque cobija a este y otros abigarramientos, ya tiene, desde el punto de vista del conocimiento, un tiempo histórico que permite, a su manera, discernir la unidad en la diversidad. En Zavaleta Mercado, esta unidad no será generalizable a las formaciones sociales abigarradas, pero ya es un horizonte donde se las puede pensar. Tomando libremente un concepto zavaletiano ya comentando (cf., *supra*), el mundo también tiene sus "momentos constitutivos", suceden aquí y allá, no parece haber un orden al respecto, pero suceden. Este caso, hay uno, pues, que permite pensar la unidad en la diversidad; pero, por supuesto, como no hay una única historia, este peculiar momento constitutivo entra necesariamente en interacción con otros. De ahí que no podamos generalizarlo, aunque sí podemos utilizarlo. Por ahí llegaremos a la noción de "Totalidad", de clara estirpe lukácsiana, la que, veremos, Zavaleta Mercado relativiza en función, precisamente, de la formación social abigarrada que guiaría sus precisiones epistemológicas.¹ A continuación, sigamos el fragmento introductorio del Capítulo II, "El mundo del temible Willka", de *Lo nacional-popular en Bolivia* donde Zavaleta Mercado diseña el ámbito donde conviene situar la diversidad para, luego, pensarla en su (posible) unidad.

Ahí Zavaleta Mercado comienza destacando el carácter abrumador del mundo contemporáneo, dada la multitud de objetos que lo pueblan y el anonadamiento subjetivo que todo ello produce: "los hombres están solos en medio de las cosas que se amplían sin cesar". "La época es cuantiosa y es como si huyera de nosotros, como significara siempre algo distinta de sí misma, perdida en el número enorme de sus acontecimientos invi-

1 Sobre la Totalidad y sus diversos avatares conceptuales ("de Lukács a Habermas"), cf. Jay (1984).

sibles" (1986: 96). Al destacar esta multiplicidad y el desconcierto que conlleva, Zavaleta Mercado nos conduce a un punto básico para su perspectiva epistemológica.

Al respecto, dice:

No obstante, a pesar de estar abrumando a los hombres de continuo, [la época] tiene una suerte de flanco de fracaso en medio de esta suerte de asedio infinito y consiste en que puede ser conocida. Tiene sin duda algo de asombroso que la misma hora del estallido de la cantidad del mundo sea a la vez la que puede ser por primera vez conocida (1986: 96).

Encontramos aquí, desde ya, una epistemología de ruptura (a la manera de Kuhn, Althusser, Foucault, entre tantos otros), la que asume esa "primera vez" en que algo, esta vez "la cantidad del (y en el) mundo", puede ser conocido. Esa inédita manera de conocer implica, pues, un quiebre, una ruptura, frente a formas previas de conocer y estar en el mundo. Aunque asediados por los objetos, podemos, sin embargo, conocerlos.²

Desde ya, habría que señalar la valoración implícita en la afirmación zavaletiana: ahí, conocer es algo muy activo, es un acto que impediría que la época, el mundo, nos anonade y abruma. Aquí, el conocimiento del mundo connota también la posibilidad de enfrentarse a sus determinaciones y, quizá, en ciertos casos, de librarse de ellas; no en vano su conocimiento es su "flanco de fracaso".

El horizonte de estas afirmaciones es el surgimiento del MPC y la revolución industrial. Ciertamente, por ese lado, es muy fácil imaginar este mundo como un sistema de (anonadantes) objetos. Pero, ahí, ¿dónde, nos podemos preguntar, surge la inédita posibilidad de conocer esa su "cantidad"? Zavaleta Mercado respondería: en el simultáneo advenimiento "del hombre libre como elemento o unidad de lo social" (1986: 100). Sí, en un tema que también será básico en sus reflexiones sobre la democracia (cf., "Cuatro conceptos de la democracia", 1983), el hombre como "individuo jurídicamente libre" será la clave para ese conocimiento de la cantidad en el mundo. Gracias a este hecho, inédito también en la historia, en esta época --"aquí", suele decir nuestro autor-- es posible pensar en Totalidad (o Totalización) los diversos trabajos-valor que estarían detrás de

2 Esta noción de ruptura, quiebre, cubre un amplio conjunto de nociones y preocupaciones zavaletianas. Al respecto, cf., *infra*, "Conclusiones II".

todas las materias convertidas en múltiples formas. Sólo en esta época, la del advenimiento del trabajo asalariado, "trabajo abstracto", es posible ir más allá de la mera suma de trabajos acumulados y entenderlos articuladamente como una Totalidad:

Es indudable que, como advierten las glosas a Wagner [Marx 1982], en cualquier época se podía en principio agregar los trabajos concretos y obtener una suerte de valor, es decir, de trabajo socialmente necesario. Pero eso, aun si se otorga que fuera posible, apenas si habría tenido algo así como una existencia estadística sin ningún efecto social. Aquí en cambio el resultado, la materia social o valor, es algo activo sobre sus causas: sencillamente, sin el método del sacrificio no se habría podido obtener el "modo de vida" con el cual se concurre a la metamorfosis de la materia en la forma que asume en este tiempo; eso mismo da lugar ahora a que nos cercionemos de un nuevo actor que es la totalidad concreta o intersubjetividad.

Se lo puede decir de otra manera. [...] En cambio aquí, en el trabajo abstracto actual, debe tratarse al menos como principio, de un trabajo que debe contener de algún modo todo otro trabajo del ámbito de la medida. Se trata entonces de una interactuación a partir de una medida equivalente que está dada, sin duda, por la postulación del hombre libre como unidad o elemento de lo social (1986: 99-100).

Creo que estas citas muestran claramente como, pues, es posible conocer "la cantidad del mundo": se trata de la articulación de los valores que los hombres *libres* introducen en los objetos que trabajan. Como siempre, las citas zavaletianas suponen varios conceptos implícitos. Al detallarlos redondearemos la perspectiva epistemológica y gnoseológica de Zavaleta Mercado. Asumamos nomás la Totalidad (o Totalización) como ese efecto global entendido a partir del valor del "trabajo abstracto"; dejemos para más adelante la ecuación "totalidad concreta= intersubjetividad"; y destaquemos a continuación el nudo gnoseológico de este fragmento de *Lo nacional - popular en Bolivia*: el "método del sacrificio".

El "método (o la estrategia) del sacrificio" es, si se quiere, una metáfora zavaletiana para marcar el acto cognoscitivo, gnoseológico, implícito en el trabajo del hombre libre dentro del MPC. Si entiendo bien, sólo en este modo de producción el hombre, como individuo jurídicamente libre, se separa de los objetos que produce y, al mismo tiempo que conoce su soledad, su individualidad, adquiere una distancia cognoscitiva ante sus productos y, a la larga, ante el mundo. Claro que el mundo, en rigor, sólo podrá conocerse en Totalidad, o sea, en intersubjeti-

vidad; pero, no habrá tal Totalidad o intersubjetividad sin ese individuo que se conoce a sí mismo al distanciarse de los objetos que produce. Esta es la más densa y clara explicitación de esta metáfora gnoseológica zavaletiana:

La estrategia metodológica del sacrificio, el recorte del fenómeno hacia la construcción de un concreto de pensamiento debían por tanto ocurrir cual si dijeran que esto no puede autoconocerse sin un principio de disolución o separación, es decir, de sacrificio (1986: 97).

Me gusta, dicho sea de paso, la noción zavaletiana de postular "la construcción de un concreto de pensamiento" ante el fenómeno --ya no mero objeto o cosa-- y el autoconocimiento fruto del "sacrificio". Me gusta porque, como vimos en el primer capítulo y seguiremos viendo en estas reflexiones zavaletianas, los pensamientos, las ideas, los conceptos, las ideologías y las teorías son también, a su manera, hechos *concretos*. En el último Zavaleta Mercado resulta vano, finalmente, separar materia de forma. Pero, sigamos con el "sacrificio". Ritualmente, se diría, ahí se pierde (u ofrece) algo para ganar grados de conocimiento.

Tomando a la letra una definición marxista de modo de producción, como relación elemental entre el hombre y la materia, relación que es todo un "modo de vida", donde lo que son los hombres "coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen" (Marx 1980: 16), Zavaleta Mercado enfatiza la clausura social que ello significa, antes del surgimiento del MPC. Tanto el "hombre prehistórico cazador o recolector" como el "hombre histórico o hombre agrícola" no conocen sino localmente y tampoco conocen a su soledad, a su individualidad. Hay que sacrificar y perder esa visión colectiva y local del "mundo" para acceder, digamos, a las posibilidades de la Totalidad y la intersubjetividad:

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 (1986: 100).

Bajo este contexto, lo más evidente del "método del sacrificio" es que se pierde, pues, la vieja identidad o intersubjetividad colectiva para lograr la soledad afín al hombre jurídicamente libre del MPC. Y ahí están implicados, por un lado, el acto gnoseológico "fenómeno, concreto de pensamiento, autoconocimiento" y, por otro lado, la posibilidad de conocer en Totalidad en la nueva intersubjetividad. Podríamos ya pasar a examinar la ecuación "totalidad concreta = intersubjetividad", pero, antes, aprovechando esto del "sacrificio" (o separación), destaquemos una idea afín a esa ruptura y que permite entender mejor el alcance de la Totalidad. El surgimiento del hombre libre como unidad o elemento de lo social, la posibilidad de articular en globalidad los diversos trabajos asalariados suponen también una ruptura temporal. El tiempo --que ahora se mide, paga o explota en el trabajo-- supone otro tipo de historia: ahora es posible vivir, digamos siguiendo las imágenes zavaletianas, varias historias, varias vidas, varios tiempos. pues hay una mediación: el trabajo ("abstracto") del hombre libre. He aquí un largo párrafo zavaletiano al respecto.

La idea sustantiva sin duda es la ruptura del tiempo clásico del hombre o sea de la idea estacional del tiempo, lo cual abarca lo mismo al hombre prehistórico cazador o recolector, hombre sin memoria consciente, que al hombre histórico u hombre agrícola. En realidad, en un sentido cualitativo, aquí se trata de la abolición de la agricultura. Por tanto, en esto que es el prólogo de la producción ampliada, es como si de pronto se pasara a vivir varias vidas en el escenario físico-temporal donde siempre había ocurrido una sola.

Es, en suma, la concentración del tiempo.[Permítaseme cortar la cita zavaletiana con una connotación: lo que sigue es, prácticamente, al Aleph borgiano (1974: 617-628) visto por nuestro autor. Así tenemos una imagen a la vez plural y unitaria de la Totalidad].

Es, en suma, la concentración del tiempo. Ello consiste en una suma de los acontecimientos en la profundidad de la vida, lo cual va desde la prolongación de la vida humana hasta la subsunción real, desde el sometimiento de la enfermedad, como contradicción de la vida, hasta la sustitución del propio ciclo biológico femenino y eso para no hablar de los efectos espaciales de la concentración, es decir, el ethos industrial, urbano y nacional hasta el nuevo tiempo de la política o sea la aparición de la forma total del cambio social, que es el fenómeno contemporáneo de la revolución.

[Nótese como, pese a todo, el nudo será el "yo" del hombre jurídicamente libre].

Esto mismo es una secuela que se intercontiene. En efecto, si la subsunción real, por ejemplo, debe ser un hecho de masas para serlo en efecto (ser sub-

sunción real), ¿acaso no es verdad que ella debe contener por tanto un elemento antropocéntrico para existir de verdad? Por consiguiente, la noción del yo o individuo moderno, de la autodeterminación de lo humano, de la fuerza de masa como aplicación de una experiencia ancestral de la eficacia productiva y también histórica, del ejercicio consciente del acto humano, que por tanto es un argumento de a multitud, todo ello, generará sin duda formas de intersubjetividad o totalización [...], que si se potencian con su autoconocimiento se consuman en un término que se ha convenido en llamar el socialismo, considerable, en este caso, sí, como algo científico (1986: 98).

No resistí a esta larga cita, porque, aún mejor que en una paráfrasis, ahí tenemos no sólo una ilustrativa imagen de las dimensiones de la Totalidad sino, también, hasta un apretado resumen de los temas que vamos tratando, sin que falten extrapolaciones o inferencias que ya hemos tratado: ahí está, por ejemplo, la "multitud", quizá la del 52. Pasemos ahora al tema de la intersubjetividad.

A lo largo de su último período, Zavaleta Mercado tiene varios usos de la noción de intersubjetividad". Ya los veremos (cf., por ejemplo, *infra*, "El conocimiento social"). En este contexto, la intersubjetividad está intimamente ligada con la Totalidad (o Totalización). A primera vista, la podemos entender como una nueva subjetividad colectiva, aquella que, más allá, digamos, de los sujetos colectivos ancestrales (prehistóricos y aún históricos, es decir, los sólo agrícolas), relaciona a los hombres jurídicamente libres. Esto es cierto para Zavaleta Mercado; pero, teniendo en cuenta la globalidad de esa articulación entre individuos, él subrayará que eso sólo es posible gracias a una mediación discursiva, o sea, ideológica.³ La intersubjetividad

3 Operativamente, el concepto de ideología que prima en Zavaleta Mercado es éste que caracteriza en "Las formaciones aparentes en Marx": "En la ideología, se diría que los hombres tienen respuestas antes que sus propias preguntas. En la dicotomía conocimiento vulgar-conocimiento culto, no hay duda que la ideología oficia como una suerte de conocimiento. Conocimiento vulgar, en el sentido de no cuestionar un mundo al que sin embargo representa. Con todo, al considerar estos asuntos vale la pena tener en mente otro lado de ellos: no hay una barrera o tajo absoluto entre un conocimiento y otro; la propia norma del conocimiento vulgar de nuestro tiempo está impregnada con los datos de la ciencia y con el reparto del conocimiento culto. En materia de imaginación o concepción cotidiana del mundo, en materia ideológica, no se puede por cierto llamar conocimiento sólo al conocimiento verificado, verdadero y último, en el caso de que este apetito del hombre existiera. Pero, en este campo, para los móviles masivos, se conoce cada vez que se cree que conoce: la falacia misma es una forma

"no podría existir como una sustancia en efecto social y viviente, sin su inconsciente, resultado de una totalización tan esencial, que es la producción del discurso o ideología orgánica. Totalización". añade, "eso es algo que no puede pensarse sin la constitución de una hegemonía" (1986: 100). Por lo tanto, esta intersubjetividad sólo es pensable, pues, bajo una articulación discursiva, la que Zavaleta Mercado denomina, gramscianamente, una "hegemonía" o una "ideología orgánica". *A priori*, podemos considerar esta intersubjetividad o Totalidad como algo dado, sucedido, que está aquí, en esta época y que define, si tenemos en cuenta precisiones adelantadas, el "horizonte de visibilidad" de nuestro tiempo --concentrado, no olvidemos, de todos los tiempos. Pero, más finamente, sin perder de vista esta perspectiva, una otra definición zavaletiana del concepto, también incluida en páginas (previas) de *Lo nacional-popular en Bolivia* nos, permite inferir, creo sin forzar demasiado, que la intersubjetividad, como concepto, también puede considerarse algo más dinámico.

Cuando Zavaleta Mercado discute las identidades sociales en torno a los territorios, a las historias concretas de los pueblos, la constitución de las naciones, intercala esta otra caracterización de la intersubjetividad.

Los hombres modernos existen como individuos y de inmediato como ciertas formas de totalización o colectivización. Esta es una época de la preminencia de lo ideológico. Podemos discutirlo de modo genético, instrumental o determinativo, pero el hecho es que la forma de concurrir al mundo de hoy está dada por el primado de la intersubjetividad [Habermas 1973: 39]. No se trata sólo de la interacción entre unos hombres y otros sino de un tipo particular de intersubjetividad que es la propia de hombres jurídicamente libres. Jurídicamente quiere decir tener opción; no se es libre por ser jurídicamente libre pero entonces se tiene el derecho o exigibilidad. Sólo los hombres sensatos saben la importancia que tiene como convocatoria para la praxis un derecho consagrado e innegable. Esto tiene la misma función que el mito, o creencia inmutable mutatis mutandis (1986: 39).

Desde ya, en esta cita, encontramos elementos ya examinados (lo ideológico, la totalización) afines a la intersubjetividad. Pero, la explicitación de lo jurídicamente libre no como un

de verdad" (1988: 236). El ensayo explicita, en muchos de sus matices, esta noción de la ideología como un conocimiento, más cerca del "conocimiento vulgar" que del "culto" o "científico", pero conocimiento al fin, constitutivo de los horizontes de visibilidad de las multitudes.

hecho sino como un derecho exigible nos permite inferir que hay una praxis íntimamente ligada con la intersubjetividad. Sí, ella está ahí y define la época y los hombres en la época, pero la libertad hay que buscarla. Por ahí, creo, tenemos una más clara versión del concepto: es parte del "horizonte de visibilidad" de la época, es un hecho, pero un hecho discursivo que debe ser, aquí y allá, siempre, todavía, buscado y logrado. De ahí, dicho sea de paso, el sentido de este subtítulo ("Desde y hacia... La Totalidad"): la época inaugura la posibilidad de conocer el mundo, con esa torsión que implica el surgimiento del "yo" individual -- el "método del sacrificio"--, gracias a una inédita intersubjetividad; pero también, aquí y allá, se camina hacia ese conocimiento y, en el camino, se logra o se constituye, precisamente, una (creciente) intersubjetividad.

La razón de este doble filo de la ecuación "totalidad concreta = intersubjetividad" es que, como Zavaleta Mercado no dejará de explicitar (cf., *infra*), una cosa es la Totalidad como "horizonte de referencia" y otra la intersubjetividad en las sociedades concretas; es decir, hay nomás una distancia entre lo que explicita la "media ideal" teórica (1986: 102) y lo que sucede de hecho en las formaciones económicas-sociales. Yo diría que el complemento pragmático que acabamos de destacar, ese "derecho o exigibilidad" a la libertad, tiende, pues, a establecer un criterio de mediación entre la "media ideal" y las sociedades concretas. (Pero, ojo, esto último no deja de ser, a su manera, un "horizonte de referencia" para la praxis).

En efecto, recogiendo al Kosik de *La dialéctica de lo concreto*, (1967), Zavaleta Mercado llama la atención sobre la necesidad de no confundir la "totalidad vacía" es decir, el sistema lógico-formal de una "media ideal" teórica, con las sociedades concretas. Aunque la "media ideal" teórica puede describir "los grandes eventos de la época (la nación, la clase, el estado)", no por ello es capaz, *a priori*, de describir la manera cómo ocurren las cosas "en el seno de la totalidad". Zavaleta Mercado citando a Kosik: "La falsa totalización se manifiesta en el método del principio abstracto, que deja a un lado la riqueza de la realidad, es decir, su contradictoriedad y multiplicidad de significados" (1986: 100).

Entonces, postulada la Totalidad, Zavaleta Mercado no la absolutiza ni la considera mecánicamente repetida de la misma manera en todas las formaciones sociales, aunque sí la asume como el "horizonte de visibilidad" de la época. Haciendo un paralelismo, encuentro que su perspectiva es análoga a la de las ciencias del lenguaje. Ahí también se postula un sistema lógico-formal general, gracias al cual todos los hombres pueden comunicar --la "Lengua", como se define saussurianamente-- y, por otro lado complementario, ahí también están los múltiples y distintos idiomas y los innumerables actos discursivos --la "Palabra", saussurianamente--, los que tienen sus propias maneras de ocurrir, relativas al sistema general, es cierto, pero de ninguna manera un mero efecto de aquél.⁴ En el caso del hacer y conocer sociales, el contraste (la diferencia) se hace más notable si, además, tenemos en cuenta la historia: a lo largo de ella, los hechos y sucesos concretos también modifican el sistema general, el "horizonte de visibilidad" de las épocas, como, precisamente, el surgimiento del "hombre jurídicamente libre" y la revolución industrial revolucionaron el de nuestra época. Destacando este aspecto, dice Zavaleta Mercado:

Podemos hablar de régimen productivo o de trabajo productivo o de subsumción real o aún de formación económico-social pero cada uno de estos objetos teóricos habrá ocurrido de un modo o de otro, aunque contengan un concreto de pensamiento generalmente válido, tendrán inevitablemente una historia (1986: 101).

Esta última frase ("tendrán inevitablemente una historia") puede considerarse un verdadero *leitmotiv* del último Zavaleta Mercado y marca toda su perspectiva epistemológica cuando entran en juego las sociedades concretas. No sólo la encontramos en su caracterización (cf., *supra*, Capítulo I) de los "momentos constitutivos" sino también en su caracterización del concepto de "clase", el que, en su caso, se modifica de acuerdo a la historia concreta y el "escenario" donde se desarrolla (cf., por ejemplo, su caracterización del proletariado minero en Bolivia,

4 También, análogamente, al modelo Lengua/Habla en sus desarrollos post-estructuralistas, podemos decir que, en su "teoría local", Zavaleta Mercado intenta una "teoría del discurso", pues la Lengua es nomás insuficiente para caracterizar los actos de lenguaje, como la "media ideal" no puede dar razón de las sociedades concretas. Pero, en ambos casos, Lengua-"media ideal", ese horizonte de referencia conceptual no es estrictamente prescindible.

1983: 85). Por este camino, Zavaleta Mercado tiende a valorar aquellos conceptos como "formación económico-social", "bloque histórico", "medio compuesto" que tienden hacia lo concreto. Sin este tipo de conceptos, dice, el pensamiento de la Totalidad "habría quedado clausurado en el universo hermético de sus grandes ideas centrales"; sin tales esfuerzos, camino hacia las sociedades en su propias historias, "la misma concepción de las totalidades no habría podido traducirlas jamás a lo concreto". Y añade:

*Hay sin duda una distancia saludable entre la idea de que "la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases" o la lógica estratégica de clase contra clase y el **blocco storico** o los conceptos de medio compuesto e irradiación pero no es mayor ni menor que la que se daba en el propio Marx entre el concepto de modo de producción, como media ideal, y los análisis de formaciones económico-sociales en movimiento, como la que concurre el 18 Brumario (1986: 102).*

En la cita es evidente por dónde andan las inclinaciones zavaletianas: lo saludable anda no por la práctica del "método del principio abstracto" (Kosik) sino por el análisis de las formaciones económico-sociales en movimiento.

Creo que ya estamos cerca de redondear esta perspectiva epistemológica y gnoseológica zavaletiana. Hay, pues, un "horizonte de visibilidad" de la época, inédito en la historia de la humanidad, el que permite, reitero, por primera vez, conocer lo "total-social". Este horizonte implica el surgimiento del MPC, la revolución industrial, el surgimiento del "hombre jurídicamente libre" y, con él, la posibilidad de articular los diversos tiempos-trabajo en intersubjetividad. Todo ello implica, recordemos, niveles crecientes de conocimiento de los fenómenos sociales y de autoconocimiento de los sujetos o actores sociales. Pero, este horizonte no es suficiente para conocer las sociedades concretas. Para llegar a ellas, ya hay algunos pasos de mediación "saludables," como son los conceptos de "formación económico-social", "medio compuesto", "bloque histórico", "irradiación". Esto no quiere decir que, al acercarse a lo concreto, se renuncia a los criterios proporcionados por la Totalidad o la "media ideal"; para Zavaleta Mercado se trata, en rigor, de saber ejercer una atención crítica al objeto de estudio: "El problema en realidad", dice al respecto, "radica en cuándo debemos utilizar el criterio de las formas profundas o ultimidad como carácter de

la época y cuando las historias internas o de articulación única, las agregaciones *ad hoc* o simplemente no intercambiables, de una asociación o correlato social, sin que una cosa vuelva inservible a la otra" (1986: 101).

Bajo esta perspectiva epistemológica, nos hemos aproximado pues a la "formación económico-social" o al "bloque histórico" como criterios ya algo capaces de establecer un pasaje entre la "media ideal" que nos ofrece la época --la Totalidad-- y las sociedades concretas donde las cosas y los hechos tienen su propia historia o, más complicadamente, tal el caso de las sociedades abigarradas, donde las cosas y los hechos tienen *sus* propias historias.

Como es fácil inferir o imaginar, esta creciente atención hacia lo concreto no es la búsqueda del mejor método para *aplicar* la "media ideal" a las situaciones concretas. En la perspectiva zavaletiana, se trata en el fondo de todo un desafío teórico, el que, a la larga, también podría y debería modificar los alcances de la "media ideal". Sí, se trata de establecer un pasaje; pero no es un puente o un túnel lineal sino, más bien, algo así como el "Pasaje del Noroeste", ése que Serres utiliza en sus trabajos epistemológicos sobre las relaciones entre las ciencias exactas y las ciencias humanas: ese complejísimo y laberíntico pasaje que, al norte del Canadá, une al Pacífico con el Atlántico. Ahí no sólo el camino es un entrevero de ires y venires, sino que cada paso es un problema, debido a la estrechez de los canales, los espesores y movimientos del hielo, el surgimiento de los icebergs o los torbellinos del agua (cf. Serres 1980: 15-16). Caminos así implican atención a los hechos y formulación de nuevos conceptos.

Cuando llegamos a este nivel, Zavaleta Mercado enfatiza de múltiples maneras una variable, la que ya señalamos al armar el sistema referencial (cf., *supra*), que las sociedades no son, por supuesto, meros conjuntos de hechos sino que, además incluyen actos sociales relativos a su propio conocimiento. Estos actos de conocimiento pueden ser, de acuerdo a la sociedad en cuestión, parte de los momentos constitutivos que ahí (todavía) rigen, pueden ser más o menos ideológicos, más o menos objetivos; en todo caso, no se puede conocer a una sociedad concreta sin saber cómo y hasta dónde ella se conoce a sí misma. Este

criterio es, creo, fundamental en el último Zavaleta Mercado. En efecto, por ejemplo, cuando quiere destacar los extremos límites de una "sociedad atrasada", lo hace en términos de su (im) posible autoconocimiento:

El obstáculo sistemático de una sociedad atrasada se radica en un momento esencial: su propio conjunto de determinaciones la hace incapaz de volver sobre sí misma, las propias evasiones y fragmentaciones cognitivas 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 noúmeno (1988: 19, también 79).

Ciertamente, como veremos, Zavaleta Mercado encontrará una salida a esta clausura cognoscitiva; pero, como notará el lector, la importancia de este no poder conocer (se) social se hace más radical si tenemos en cuenta el otro polo que ofrece la época: la posibilidad de conocer el mundo en Totalidad. En lo que sigue, trataré, pues, de diseñar los caminos zavaletianos en torno a este "momento esencial", como él lo llama, o sea, la manera cómo una sociedad concreta se conoce a sí misma.

3. El conocimiento social

En relación a esta problemática, hay en el último Zavaleta Mercado dos modelos distintos. Uno, que llamaremos el *modelo de la irradiación*, está prácticamente acabado en torno a 1975 y su ensayo "El conocimiento social en América Latina" lo resume perfectamente (1976: 193-201; también en 1988: 145-146, bajo el título "Clase y conocimiento"). El otro, al que llamaremos *modelo de la intersubjetividad*, es el que opera en sus últimos libros, en los ensayos de *Las masas en noviembre* (1983) y en *Lo nacional-popular en Bolivia*, aunque algunos de sus conceptos fundamentales --como el de la "crisis como método de conocimiento"-- ya se manejan en ensayos tan tempranos como "La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes" (1974, en 1988: 17-73) y "El proletariado minero en Bolivia" (también de 1974, en 1988: 75-143). Ambos modelos asumen, de partida, la distancia entre la "media ideal" y las sociedades concretas. Pero, como veremos al detallarlos, el *modelo de la irradiación* es, ciertamente, más lineal, prácticamente deductivo, diría, que el *modelo de la intersubjetividad*, en relación a la "media ideal".

Aquí, dicho sea de partida, utilizo la noción de "modelo" porque no me interesa tanto examinar los alcances conceptuales ahí implicados, los que tendremos oportunidad de ver el próximo capítulo (cf., *infra*), como armar el ámbito, los ámbitos, donde Zavaleta Mercado sitúa la importancia del conocimiento social. Si se quiere, aquí la noción de "modelo" puede ser entendida como la de "maqueta" en arquitectura. Veamos, pues, en primer lugar, el *modelo de la irradiación*.

En "Clase social y conocimiento" (seguimos la edición de 1988), Zavaleta Mercado comienza por destacar la "media ideal" como horizonte de visibilidad para la época. Desde el punto de vista del conocimiento social, sin embargo, no todas las clases sociales —fundamentalmente burguesía y proletariado, por supuesto— aprovechan este horizonte de visibilidad, esta posibilidad de conocimiento del mundo, de la misma manera. "¿Por qué?", parece preguntarse Zavaleta Mercado, y, detallando la génesis del "obrero colectivo" a partir del individuo ya libre que vende su fuerza de trabajo, postula una conciencia (un conocimiento del mundo) que debe corresponder con ese sujeto social, con ese "obrero colectivo". Y, por ahí, reafirma la clásica conclusión de que, a la larga, sólo el proletariado —en su "sector avanzado", porque hay proletariados y proletariados— puede explotar todas las posibilidades del horizonte de visibilidad que proporciona la época. Las otras clases se quedan cortas: la burguesía no implica, desde ya, el mismo tipo de sujeto colectivo, es más un contrato entre individuos que un ser social orgánicamente colectivo, y, por otra parte, más le preocupa emitir una ideología de dominación que posibilitar una "ciencia social"; la pequeña burguesía, por su parte, o se contenta con explicaciones irracionales del mundo o, simplemente, acepta la "explicación oficial, ideológica y autoritaria como la única explicación real y posible del mundo" (1988: 152). Contrastando las posibilidades de la burguesía y el proletariado, he aquí, a manera de ejemplo, una precisión zavaletiana al respecto:

No es que el mismo modo de producción proporcione un horizonte de visibilidad a una de sus clases y otro en todo distinto a la otra sino que sólo una de sus clases constitutivas está en condiciones de explotar dicho horizonte de visibilidad general a toda la sociedad. Es decir, que la diferencia se sitúa no en el horizonte sino en la capacidad distinta de su explotación. Los intereses de clase del proletariado lo inducen a conocer; los intereses de clase de la burguesía la inducen a no conocer, a oscurecer. Es la propia

compulsión ideológica de la clase dominante la que le impide la explotación teórica del horizonte de visibilidad sin embargo objetivamente disponible en esa sociedad (1988: 151).

En suma, pues, en el mercado, bajo la lógica de la fábrica, se constituye el proletariado, ese "obrero colectivo". cuyo sector avanzado hace posible "la explotación real del horizonte de visibilidad o fusión entre la clase que posibilita el conocimiento y el conocimiento mismo o ciencia social", como dice Zavaleta Mercado al concluir su presentación de la "media ideal" como precondición del conocimiento social en la época (1988: 154).

A continuación, destaca las distancias entre esa posibilidad epocal y las sociedades concretas. Tomando el marxismo como el arquetipo teórico al respecto, se pregunta, teniendo en mente la América Latina, "si el marxismo es inmediatamente utilizable por nuestros movimientos obreros como un todo y desde el principio"; y responde: "La respuesta es sin duda inmediatamente negativa porque, de otra manera, las frustraciones que sufren nuestros movimientos no se deberían sino a falta de lecturas. En la subsunción del socialismo científico --añade-- como fruto de la sociedad que se ha hecho al fin cognoscible como un todo a la realidad concreta de una formación económico-social, que es sólo hegemónicamente capitalista y que, a veces, no tiene el modo de producción capitalista sino como un enclave, se tropieza con varios obstáculos" (1988: 154). Y, aquí, al detallar esos obstáculos y proponer, en cierto sentido, la manera de vencerlos es, donde, en rigor, comienza a operar el *modelo de irradiación* del que hablamos.

Desde ya, en su "propio escenario nacional o área política", cada clase obrera aprende, repitiendo a su manera la historia de la "media ideal", a conocerse poco a poco: debe aprender a distinguirse, como minoría, del "ejército industrial de reserva demasiado entremezclado con el lumpenproletariado"; del campesinado o la pequeña burguesía, cuyas "capacidades de conciencia" son, en tales entornos, bastante análogos; y, aún cuando "ya se ha conformado como clase objetiva, es decir, como clase en sí", debe, en su práctica social, aprender de sus "propias frustraciones empíricas", al aplicar métodos equivocados en éste su camino constitutivo, para que así, de su propia historia surja su cada vez más clara autoconciencia. Pero, aun después de esta etapa constitutiva, en la que la clase obrera en-

cuentra su autodefinición, diríamos sicoanalíticamente, gracias a las distancias que sabe crear frente a "otros" grupos o clases sociales, debe seguir con esa dialéctica "te conozco, me distingo, me conozco", con esa lógica, en fin, de la irradiación. Citemos *in extenso* a Zavaleta Mercado pues éste es el párrafo más explícito al respecto: desde el rincón local hasta la visión internacional -- total-- del problema (y su solución):

Con todo, ésta es una clase a la que no le basta el conocerse a sí misma por cuanto su autoconocimiento como núcleo de producción de la plusvalía, es decir, como núcleo del modo de producción entero no puede detenerse allá. No puede conocerse sin conocer la sociedad en su conjunto y, por consiguiente, invadiendo a las clases superéstites, 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. Si sólo es verdaderamente proletario el proletario en el momento en que obtiene la fusión, por tanto sólo entonces puede concebirse como una clase internacionalista; mientras se enfrenta a los problemas de su constitución, es sólo una clase nacional y, por eso, incapaz objetivamente de ir más allá de los límites de la revolución burguesa (1988: 155).

Ciertamente, el *modelo de la irradiación* es bastante explícito: se trata de un sistema de círculos concéntricos, que se atraviesa hacia afuera, linealmente, en grados crecientes de autoconocimiento, el que, a la larga, también implicaría, ya a nivel internacional, el definitivo conocimiento y dominio de la época y del mundo. Al principio, estuve tentado de añadir, junto al criterio de "un sistema de círculos concéntricos", la posibilidad de que también fueran "niveles sucesivos", pero, un momento previo del ensayo me decidí por el más simple de "círculos concéntricos". Ahí, se lee: "La concentración, en la que la ciudad es la continuación de la fábrica y el mercado nacional y la nación misma la continuación de la ciudad..." (1988: 152). Como se ve, el modelo es lineal y simplemente metonímico.⁵

5 Los ensayos "La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes" y "El proletariado minero en Bolivia", ambos recogidos en *Clases sociales y conocimiento* (1988), pueden considerarse dos buenas aplicaciones de este *modelo de la irradiación*. Es interesante notar, al respecto, que el punto de referencia final, la Asamblea Popular de 1970, en este caso, determina la lectura del proceso de irradiación obrera. Desde la perspectiva de "Las masas en noviembre", por ejemplo, se vería que ese punto de referencia, ese *presente crítico*, era inadecuado. Aquí, en ambos ensayos, el análisis lleva a reconocer una final "elaboración en principio de

Al finalizar el ensayo, bajo el marco de que una "sociedad no adquiere sino los conceptos que giran en torno a las preguntas que se hace como tal sociedad" (1988: 156), Zavaleta Mercado, desde ya descarta las preguntas burguesas y enfatiza la posibilidad de que, si orgánica con su sociedad, "la acumulación [cognoscitiva] en el seno de la clase obrera", o sea "el desarrollo de esta clase hacia dentro es clave para el conocimiento de una formación abigarrada" (1988: 156). Hasta aquí el ensayo "Clase y conocimiento", donde encontramos, pues, el *modelo de la irradiación*.

En general, ya lo dije, éste es un modelo casi directamente derivado de la "media ideal" del marxismo clásico u ortodoxo. El monólogo sobre la clase obrera, la linealidad de su proceso cognoscitivo no permiten reconocer aquí una "sociedad atrasada", como también llama a este tipo de sociedades (latinoamericanas, en el contexto del ensayo). Lateralmente, sin embargo, hay términos, que todavía no son conceptos, que permiten suponer una búsqueda, pese a la reiteración de "lo ya leído", como él diría. Esos términos son el de "acumulación en el seno de la clase", el de "formación abigarrada", aquí todavía sinónimo de "sociedad atrasada", y la localización de la clase obrera en su propia historia. Tendremos oportunidad de ver cómo los enriquece, contextual y teóricamente. En suma, el *modelo de la irradiación* es todavía un modelo lineal, monológico, permite, en poco, reconocer a una formación económico-social concreta y sería sólo una mera extrapolación de criterios marxistas clásicos si no se deslizaran algunas búsquedas, discernibles en ciertos términos algo ajenos al contexto tradicional. Pero, así es Zavaleta Mercado: aunque problematiza explícitamente la aplicaciones de las posiciones tradicionales a las sociedades concretas,

una teoría del Estado de la clase obrera, sobre todo a partir de las discusiones acerca del poder dual que, a nivel latinoamericano, fueron prácticamente exclusivas, aparte de algún planteamiento lateral en Chile" (1988: 66 y 142). Fácilmente se reconocen, desde ya, ecos de *El poder dual* (1974). Nada más lejos de esta conclusión que la posterior (1979) recuperación y defensa de la democracia representativa en Bolivia. Es nomás cierto aquello de que "el punto de vista determina el objeto" (Saussure). Con todo, ambos ensayos, muy análogos (aún a la letra), ya persiguen, como dije más arriba, conceptos como el de "acumulación en el seno de la clase", el que dará otros alcances a la "irradiación", cuando la clase se desplace en la masa; y el de la "crisis como método de conocimiento", que encontramos ya muy bien caracterizado en estos ensayos.

las reitera, mientras busca nuevos conceptos. Pasemos, ahora, a modelar, valga la redundancia, el otro modelo de este período, *el de la intersubjetividad*.

De partida, una advertencia. Por razones expositivas, como en una novela policial *a enigma*, debo dejar para el final uno de los criterios claves de este modelo, el de "la crisis como método de conocimiento" en las formaciones sociales abigarradas. Es que, dada su importancia –no en vano da título a este capítulo– debo dedicarle un más detallado tratamiento (cf., *infra*). Espero, sin embargo, que el modelo se vaya armando sin mayores problemas al respecto y que el examen de "la crisis como método de conocimiento" no sea tanto su remate como su complemento. Con esta advertencia, vayamos, pues, al *modelo de la intersubjetividad*.

Desde ya, a diferencia del anterior modelo, no hay un único texto que lo resuma; aunque, por ejemplo, todos sus elementos están, aunque dispersos, en "Las masas en noviembre" o, casi todos, en *Lo nacional-popular en Bolivia*. También, los elementos de este modelo están íntimamente ligados con precisiones referenciales, con aquellas, precisamente, que armamos en el primer capítulo (cf., *supra*). Este es un modelo muy rebelde. Cierzo, en el primer modelo había una valoración de la rebeldía ideológica del proletariado, algo indirecta, pues, en realidad, era una indicación a la incapacidad de la pequeña burguesía, incapaz de "tener un conocimiento de rebelión", decía Zavaleta Mercado, "con relación a la ideología de la clase dominante" (1988: 152). Pero, éste va mucho más lejos. Creo que las connotaciones del siguiente párrafo, prologal a la introducción del concepto de "la crisis como método de conocimiento", se explican por sí solas:

No en balde, en la historia de las ideas sociales latinoamericanas, sus momentos más lúcidos son aquellos en los que su inteligencia se sublevará contra el vasallaje consagrado de las ideas europeas, en un arranque autonómico 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 (1988: 20).

Esta rebelde lucidez problematiza, evidentemente, las consagradas "imposibilidades de autoconocimiento" y reformula,

ciertamente, los retorcidos "márgenes del propio razonamiento local". Al destacar este hecho, Zavaleta Mercado no contrasta simplemente unas ideas latinoamericanas con otras europeas, un texto contra otro texto, se trata siempre de producciones sociales de conocimiento. En este caso, "la crisis como método de conocimiento" sería una contribución, la principal, del movimiento obrero boliviano (cf., detalles, *infra*). De partida, entonces, en este *modelo de la intersubjetividad*, hay aportes rebeldes e inéditos al conocimiento social de una formación social abigarrada y éstos surgen en los márgenes del conocimiento local. Por lo visto, casi en contradicción con el modelo anterior, aquí se puede conocer socialmente sin salir a buscar (todas) las respuestas afuera. Esta rebeldía, es, en el fondo, lo que Zavaleta Mercado llama "conocimiento crítico de la sociedad" (su subrayado), y, por ahí, define rigurosamente, esta vez, lo que es el conocimiento social... por estas (y otras) latitudes:

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 sí misma (1983: 19).

Este es el primer elemento de nuestro modelo, en rebeldía, "cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a sí misma".

Por supuesto, dada la heterogeneidad y "la propia falta de unidad convencional del objeto a estudiar" (1983: 17), este conocimiento tiene sus límites, hasta el punto que, como citamos más arriba al presentar el valor de esta variable en el pensamiento zavaletiano, dada su dispersión y determinaciones, este tipo de sociedades puede volverse "con relación a su propio ojo teórico", todo un "nouménos", es decir, un objeto, por principio, incognoscible. Este es ciertamente un parámetro, aunque extremo, afín a las formaciones sociales abigarradas.

Aquí podemos introducir un segundo elemento del *modelo de la intersubjetividad*: se trata de la "racionalidad" del objeto de conocimiento. Esta racionalidad, como criterio a la vez (i) epistemológico y (ii) referencial, guía un apropiado tratamiento del conocimiento que se produce en una sociedad concreta; es la

que permite reconocer, si se quiere, la "gramática (social) local" que operaría en dicha sociedad. (i) Como criterio epistemológico, la racionalidad tiene en mente el "horizonte de visibilidad de la época", es decir, asume que la dispersión aparente del objeto de estudio obedece, sin embargo, a un orden y que éste puede ser conocido bajo determinadas circunstancias, así como, por ejemplo, la "media ideal" marxista y, con ella, el conocimiento de la cantidad devienen posibles recién en el MPC, aunque la cantidad siempre haya existido en el mundo, como Zavaleta Mercado gusta de mostrar contrastando a Marx y Aristóteles (cf. 1988: 148-151, 1989: 24-28). Por el otro lado (ii), como criterio referencial, la racionalidad zavaletiana enfatiza la atención crítica hacia la sociedad concreta, pues en ella se encuentran sus propias posibilidades de conocimiento, las que no serían inferibles de ninguna "gramática universal", como leímos. Esto no significa, dicho sea de paso, que no existan determinantes externas (o universales, si se quiere) para la sociedad concreta en cuestión, sino que no operan lineal o directamente, pues se encuentran ya entreveradas con la heterogeneidad propia este tipo de sociedades. Además, como criterio referencial, esta racionalidad supone un modelo histórico múltiple, nada lineal, para la observación de los hechos sociales. Nada más apropiado, por supuesto, para el tratamiento de una formación abigarrada. Una consecuencia de este criterio referencial es que, por este motivo, la "media ideal" de la época no puede trasladarse o aplicarse dogmática o mecánicamente. En efecto, dada la heterogeneidad ahí presente, uno se puede preguntar ¿a cuál de las varias historias en juego se refiere, finalmente, tal aplicación? Aun correctamente realizado, este desplazamiento corre el riesgo de ser sólo parcial, pues hay otras historias también en juego.

Una imagen afín a esta heterogeneidad histórica y en relación a la racionalidad sería la siguiente. La racionalidad postula, de partida, que bajo determinadas circunstancias históricas, un disperso objeto (social) de conocimiento deviene, en cierto momento, cognoscible. Pues bien, cuando hay varias historias en juego esos momentos cognoscitivos pueden (y de hecho lo hacen) ocurrir en esta o aquella historia, dentro de la misma sociedad. El conocimiento crítico en una sociedad abigarrada varía, por lo tanto, de acuerdo a las historias que le permiten, aquí o

allá, conocer. La conclusión, sin embargo, no sería la de postular un conocimiento social "absolutamente relativo", como se dice, sino uno que cada vez permite conocer mejor, precisamente, la *complejidad* de tal sociedad --ahí refuerzan el modelo, en continuidad e interrelación, los criterios de "acumulación en el seno de la clase (o masa)" y de "intersubjetividad", respectivamente (cf., *infra*). Esos momentos cognoscitivos, a la larga, no quedan aislados y olvidados, como vimos a propósito de la interacción de los "momentos constitutivo" ancestrales en Bolivia: éstos permiten, por un lado, crecientes criterios de "nacionalización", y por otro, criterios de rebeldía y de autodeterminación en la sociedad civil boliviana (cf., *supra*, Capítulo I). los que, a la larga, convergen en la constitución de la multitud del 52. Para redondear esta imagen, recojamos un par de muy precisas reflexiones de Gustavo Rodríguez, en su ensayo "Zavaleta Mercado: El valor de la historia":

Así, la historia tendría sus propias regiones y tonalidades diversas. No cabe duda que sostener la multiplicidad y simultaneidad de los pisos y planos históricos equivale a echar por tierra la trayectoria lineal y acumulativa que toda la anterior producción histórica postulaba para el país. Esto es, una historia, que de modo derecho, tenía, como en historieta, un mal principio y un buen final.

Nos preguntemos: ¿dónde queda entonces la unidad de la historia nacional? No olvidemos que la imagen de una historia común cuyas circulaciones concéntricas terminan por atarse en un mismo nudo está íntimamente asociada a la construcción del Estado nacional, desideratum de los acertijos de todas las corrientes ideológicas bolivianas. Cruzando un poco más lejos, Zavaleta nos ofrece una candente imagen de múltiples historias y no una historia. No puede haberla, en todo caso, en un país donde la "substancia social" señala tiempos que se agregan sin confundirse, que se juntan sin penetrarse formando "algo así como distintos niveles de vida y de conciencia" (1989: 121).

Creo que estas reflexiones de Rodríguez precisan, pues, la referencia que asume la racionalidad zavaletina: esa atención a las diversas historias en juego en una formación social abigarrada, la boliviana en este caso. Como adelantamos al pasar, aquí podemos articular el criterio de la "acumulación en el seno de la clase (o masa)". Este será el tercer elemento de nuestro *modelo de la intersubjetividad*.

Cuando escribo el concepto de "acumulación en el seno de la clase" siempre agrego un "o de la masa". Es que, aunque nacido

en sus reflexiones a propósito del proletariado minero boliviano --ya lo vimos indicado en el *modelo de la irradiación*--, este concepto se queda corto cuando ya se trata de ir más allá del sólo MPC y hay que tener en cuenta las múltiples historias en juego en una sociedad abigarrada. He ahí lo de "masa": sirve para pensar lo que, analógicamente, sucede en las otras muchas historias en juego. Para nuestro modelo, nos quedaremos, pues, con la terminología más general "acumulación en el seno de la masa". Más adelante (cf., *infra*, Capítulo III), tendremos oportunidad de detallar matices, pasajes y otras implicaciones.

La acumulación en el seno de la masa supone, en íntimo vínculo con los momentos constitutivos (ancestrales y/o actuales), una "memoria histórica" colectiva o, como dice Lazarte al analizar el uso zavaletiano de ese término en relación a la clase obrera boliviana, la "historia subjetiva de una clase" (1989: 138-139). Es decir, supone una adquisición cognoscitiva por medio de la cual, dentro de *su* historia y en relación a las *otras* historias en juego, un determinado grupo social conoce y va conociendo la sociedad abigarrada en la que se encuentra. En "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia", Zavaleta Mercado caracteriza así el concepto (nótese que, aunque la explicitación supone la acumulación de "clase", recurre a la "masa" para redondear el alcance conceptual):

En el análisis del movimiento obrero boliviano, dentro de nuestra modesta tradición sociológica, se ha utilizado el concepto de acumulación en el seno de la clase para describir la relación entre memoria colectiva, supresión-consagración y enunciación activa o sea que es una metáfora referida a los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo. Sin duda este mecanismo un tanto gregario del enfoque gnoseológico es un Diktat del hecho minero; el asunto se plantea por lo común en América Latina más cerca del Foucault o de Popper que de esta manera que es más bien autóctona. Lo crucial es aquí es el supuesto de la adquisición. Nos atenemos siempre al concepto de masa. No es, por tanto, el acto de un especialista y ni siquiera el de un intelectual orgánico sino la incorporación o la adquisición de la masa. Dicho en otras palabras, en una determinada proposición, incluso si los términos de su integración resultan correctos, este supuesto, el de la acumulación en el seno de la clase, afirma que la hipótesis no es válida si no está adquirida o sea si no se ha hecho parte del buen sentido general o prejuicio popular después de la selección (1983: 80).

Epistemológicamente, el contraste que hace con las tradicio-

nales referencias a Foucault o Popper nos puede ayudar a precisar un poco más los alcances de esta "metáfora", como dice, creo, retóricamente. La "acumulación en el seno de la masa" tiene algo de una *episteme* foucaultiana (cf. Foucault 1968), pero no cubre un "todo" social o epocal sino un fragmento de ese todo, el de una "clase", el de una "masa". Es una manera parcial de conocer una sociedad. Esto no quiere decir, por lo menos *a priori*, que esa perspectiva sea necesariamente equivocada por parcial; el Zavaleta Mercado del *modelo de la irradiación* argumentaría, por ejemplo, que, a la larga, el proletariado puede, gracias a su especial (y parcial) perspectiva, conocer mejor la Totalidad que la burguesía. La referencia a Popper, por otra parte, desde ya implícita en la definición misma del concepto, en aquello de "los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo", que ciertamente evoca la dinámica de *Conjeturas y refutaciones* (Popper 1962), se desplaza un poco más allá del código simplemente científico hacia la masa, precisamente, con el criterio de la *adquisición*: las hipótesis aun dignas de una selección positiva no son válidas si no se han hecho "parte del buen sentido general o prejuicio popular". Esta precisión, este desplazamiento apunta ciertamente a una cierta "subjetividad colectiva", la que históricamente puede o no haber adquirido una proposición, una hipótesis objetivamente válida. Si sumamos estos indirectos matices --destacados gracias a las referencias a Foucault y Popper-- la "acumulación en el seno de la masa" se dibuja como un código de conocimiento de un cierto sujeto colectivo, el que asimila (adquiere) una serie de proposiciones sobre su realidad, en su historia, e integra esas proposiciones poco a poco, en dicho código. Mis lecturas de Zavaleta Mercado al respecto me inclinan a privilegiar el criterio de "prejuicio popular" con el que él caracteriza esa acumulación. Lo de prejuicio destaca, por un lado, la parcialidad del código adquirido y, por otro, al carácter prácticamente inconsciente de esa adquisición. Sólo en los momentos de "crisis social" esos *prejuicios* devienen *juicios*; pero, mientras tanto guían también los actos, las "enunciaciones activas", en los términos de la definición zavaletiana, de los sujetos sociales.⁶ A ratos, me gusta también entender la "acumulación en el seno de la masa" como un "sistema de prejuicios"

6 En "Las formaciones aparentes en Marx", cuando está discutiendo las relaciones de la ideología con los conocimientos vulgar y culto, hay una precisa

históricamente válido por adquirido.

En *Lo nacional-popular en Bolivia*, cuando Zavaleta Mercado trata, precisamente el tema de la "memoria histórica", encontramos una descripción muy ilustrativa de lo que sería este tipo de acumulación cognoscitiva. Ahí se implican, si se me permite una generalización, la acumulación en el seno del campesinado indígena, en el seno de los mineros y se apunta a la de la oligarquía. Y, teniendo en cuenta el sistema referencial presentado en el anterior capítulo, podemos ver como tales acumulaciones-adquisiciones convergerían en la constitución de la multitud del 52:

El problema de la carga o herencia es en esto decisivo. Willka no habría sido posible sin Katari ni los "indios de galpa y apacheta" de la guerra de los Quince Años. Se podría decir aun que los Willkas no habrían sido posibles sin los Katari Tampoco el 52, como veremos luego, habrían existido sin Willka. Las clases sociales y los hombres hacen la historia creyendo que la hacen pero en realidad la repiten de un modo inconsciente. Así como los mineros son herederos del forastero, el cajcha y la mita, la lucha campesina está sin duda interpelada por las viejas movilizaciones de las comunidades y los ayllus. Otro tanto puede decirse por cierto de la herencia oligárquica (1986: 148-149).

Esta articulación entre conocimiento colectivo, memoria histórica y actos aunque reiterativos e inconscientes también transformadores (tal el 52) es, creo, un mínimo ya capaz de hacernos entender lo que significa, pues, ese "sistema de prejuicios" que sería la "acumulación en el seno de la masa". Al dejar esta caracterización del concepto, quisiera subrayar, sin embargo, que, en primer lugar, esa acumulación cognoscitiva habría que entenderla en directa relación con la propia historia de x grupo social y, luego, en vínculo con los otros grupos sociales en juego y sus respectivas historias.

Desde el punto de vista del modelo de conocimiento que va-

formulación que permite, precisamente, ligar juicios y prejuicios en un aparato cognoscitivo común, el que, dentro del contexto que examinamos, sería "puesto en marcha" durante las crisis: "El conocimiento culto", dice, "es siempre un trabajo consciente. En el conocimiento vulgar, en cambio, el azar produce un conocimiento espontáneo, acumulativo e inconsciente. Que llegue después a convertirse en conocimiento consciente es otra cuestión. Pero tampoco una cuestión secundaria en absoluto: pensamos aquí en el prejuicio como un requisito o antecedente del juicio, como una hipótesis, proceso no imposible por cierto" (1988: 237).

mos armando, esta incorporación de la "acumulación en el seno de la masa" tiene, entre otras, tres consecuencias. En primer lugar, la atención crítica debe aprender a reconocer históricamente (oral o historiográficamente) los parámetros o paradigmas de estas "memorias históricas". Así, por ejemplo, en el último fragmento citado, tenemos rápidamente diseñados dos de esos paradigmas, uno, relativo a las luchas campesinas (la serie: Katari, "los indios de galga y apacheta" de la Guerra del Independencia y los Willka, hacia el 52), y , otro, relativo a los mineros (la serie: "herederos de los forasteros, el *cajcha* y la mita", también hacia el 52). En otras palabras, se trata de reconocer las estructuras de reiteración de tales acumulaciones cognoscitivas. En segundo lugar, esta atención a las diferentes acumulaciones de masa tiene en cuenta factores --permítaseme la muletilla-- *culturales*, los que otros modelos analíticos suelen descuidar o reducir a lo económico. Un ejemplo muy ilustrativo al respecto es, creo, la conclusión del ensayo "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina". Es muy ilustrativo porque, ahí, Zavaleta Mercado, a partir de un caso cultural indígena boliviano, el de un mito (!), generaliza hacia la instalación del capitalismo. Se trata del "mito interpelatorio" que conjuga la rebelión indígena contra un estado (Katari) y el pacto o alianza entre indígenas y no-indígenas para la constitución de un nuevo estado (Willka en la Guerra Federal). Ahí dice:

En todo caso, el punto nodal nos parece el del "mito interpelatorio" del momento constitutivo. Por ejemplo, si hablamos del episodio del 52 en Bolivia veremos que el núcleo de la situación estaba dado por el movimiento de masas campesino o sea por su acto de reconocimiento o reconstrucción del pacto y no por el reparto de tierras, que es un acto administrativo cuyas consecuencias hacia el mercado interno serán lentas. Esto significa que la memoria clásica y los símbolos de lo indio, que provienen sin duda de la formación social prehispánica y de hechos semejantes de identificación (como Katari y la Guerra Federal), tienen una función capital. Este reconocimiento se funda en una aceptación mítica pero no es distinta la función del protestantismo en Alemania o del islamismo en el Irán actual. Por el contrario, se diría que no hay un solo caso de instalación del capitalismo que no apele a mitos interpelatorios precapitalistas (1989: 60).

Contextualmente, dicho sea de paso, esta valoración del "mito interpelatorio" indígena, en relación a un acto nacionalizador (el 52 en Bolivia) tiende a problematizar, desde la cultura, la tradicional ecuación economicista: que la nación supone un mercado interno fruto, entre otras cosas, de una descampesinización. Obviamente Zavaleta Mercado, prácticamente a *contra-*

rio, muestra un acto nacionalizador con una más bien creciente articulación de los campesinos con sus mitos e historia. En suma, la atención crítica a la "acumulación en el seno de la masa" implica, pues, la incorporación de variables "culturales" -valga aún la muletilla-- en el análisis de las sociedades concretas. En tercer lugar, la racionalidad referencial, sobre todo, no pierde de vista los límites de estas posibilidades cognoscitivas. Como ya vimos, por ejemplo, en torno a los momentos constitutivos (cf., *supra*, Capítulo I). éstos, aunque pueden ser toda una ventaja para la constitución de las identidades sociales, también pueden ser obstáculos para que una sociedad logre la forma más pertinente ante las tareas de la época actual, "o sea que aquí una identidad radical y profunda puede estar obstruyendo la formación de una identidad actual" (1986: 74). Operatoriamente --y conceptualmente, habría que añadir--, estos límites son más fáciles de apreciar cuando se los considera por el lado de la clase o clases.⁷ Precisamente, son los límites de la acumulación "en el seno de la clase o clases" los que obligan a prestar atención a un agente social más amplio y, por supuesto, más heterogéneo y complejo: la masa o multitud, precisamente. Esta conciencia de los propios límites no viene necesariamente de fuera. Como señala Zavaleta Mercado a propósito de la clase obrera en torno a 1979 y la recuperación y defensa de la democracia: "La clase obrera a su turno había aprendido del momento de su soledad clasista que la única manera de ser ella misma era serlo en medio del pacto democrático. Ni el más rabioso obrerista --añade-- podría en efecto, suprimir el hecho de que la Tesis de Pulacayo, por ejemplo, es del mismo año que la mayor agitación campesina del siglo, si quitamos la fase del temible Willka y la conmoción orgánica del 52" (1983: 44). En la misma vena, podríamos señalar las incapacidades de la vieja oligarquía para transformarse en una burguesía nacional, incapacidades que obligan a pensarla en relación, pues, a uno de los

7 Por su carácter reductivo, desde la "media ideal", evidentemente, las clases encuentran problemas conceptuales de aplicación al nivel de las sociedades concretas y, ahí, es cuando se comienzan, por ejemplo, a buscarles variables --"supraestructurales"-- complementarias. En el caso de Zavaleta Mercado, aquí al nivel del "conocimiento crítico", esta experiencia de los límites es algo más que una búsqueda de variables complementarias. Es parte constitutiva, diría, de su (posible) "teoría local". Al respecto, cf., *supra*, la nota 14 al Capítulo I.

momentos constitutivos ancestrales, el de la Conquista y Colonia; y, por ahí, se vislumbran los alcances de la "paradoja señorial" (cf., 1986: 15). En tercer lugar, pues, la "acumulación en el seno de la masa" supone una atención a los límites del conocimiento en una sociedad concreta.

Retomando un poco los hilos, hasta aquí hemos anotado, en primer lugar, la definición de un objeto de conocimiento relativo a una formación económico-social concreta; en segundo lugar, hemos tratado las funciones epistemológicas y referenciales de la racionalidad; y, en tercer término, hemos visto algunos alcances de la "acumulación en el seno de la masa". Ahí, hemos destacado su trasfondo histórico, su relación con el "sistema de prejuicios" y sus tres más notables facetas: bajo la racionalidad referencial como guía, la acumulación en el seno de la masa sería portadora de paradigmas o estructuras reiterativas en las diversas "memorias históricas", también, permitiría el análisis de valores "culturales" en las sociedades concretas y, finalmente, exige el reconocimiento de los límites objetivos de dichas acumulaciones cognoscitivas. Con este resumen a manera de nudo, pasemos a examinar el cuarto elemento de este modelo: la intersubjetividad, precisamente.

Como vimos al diseñar los marcos generales de la Totalidad (o Totalización), la intersubjetividad (cf., *supra*) permite pensar ese nuevo sujeto colectivo, articulado, ciertamente, bajo una "ideología orgánica" como dice Zavaleta Mercado, y que tiene por unidad o elemento social a los "hombres jurídicamente libres". Como añadimos, si la juricidad no define (realiza), *a priori*, el hecho de la libertad individual, sí define el "derecho o exigibilidad", cuya demanda sería también criterio de articulación entre los hombres de esta época. Este matiz o faceta del concepto de la intersubjetividad, dijimos, podría ser considerado un criterio de mediación entre la "media ideal" teórica y las sociedades concretas. En efecto, si tenemos en mente los derechos individuales, no es difícil asumir una multitud de sociedades concretas donde tales derechos (libertad, por ejemplo) no existen de hecho; y, por ahí, se puede, pues, asumir que la intersubjetividad opera como el criterio articulador en las demandas individuales, las que así operan colectivamente.

En el *modelo de la intersubjetividad* podemos, desde ya, asumir

ese criterio articulador del conocimiento social. Pero también, teniendo en cuenta el sistema referencial armado en el primer capítulo, relativo a una formación social abigarrada como la boliviana, la intersubjetividad hay que entenderla de una manera mucho más dinámica, por un lado, y, por otro, siempre parcial: *dinámica* por el diverso entrevero de las distintas historias en juego, y *parcial* porque nunca deja de ser un "horizonte de referencia" o, en otras palabras, porque nunca se realiza del todo. Ahí es, dicho sea de paso, donde el concepto de "multitud" adquiere todo su peso: es, si se me permite una fórmula, la forma concreta de la intersubjetividad, bajo la realidad de varias historias en juego (cf., para más detalles, *infra*, Capítulo III).

Bajo este marco, perderíamos, sin embargo, una importante precisión zavaletiana: que la intersubjetividad es también la que permite pensar (postular) la *unidad* en la diversidad de una sociedad abigarrada. Y no sólo como un "horizonte (futuro) de referencia" sino como algo ya dado, existente, en una sociedad abigarrada como la boliviana. Ciertamente hay algo paradójal en esta precisión ¿cómo puede estar ya dado algo que se busca realizar?, ¿no habrá una confusión entre "potencia" y "acto", digamos aristotélicamente? Antes de resolver esta cuestión, que optimiza el modelo cognoscitivo que vamos armando, recojamos la precisión zavaletina. En "Las masas en noviembre", luego de diseñar la formación social boliviana, la que citamos al principio de este capítulo como imagen del problema que Zavaleta Mercado busca resolver (cf., *supra*), añade:

Detener la descripción en este punto no llevaría, con todo, sino a pensar que se trata de una dispersión condenada a la dispersión. La entidad social, sin embargo, es una realidad poderosa de una manera enigmática. Esto pertenece a un género de evidencia que contienen sus propias contradicciones (quizá como toda evidencia). Todo ello, mercados, épocas, latitudes, hablas, rostros, pertenece a lo que los polacos llaman un fondo histórico, que es una concepción más compleja que la unidad fetichista.

[Aquí, permítaseme cortar la cita, Zavaleta Mercado contrasta, en nota al pie de página, el "fetichismo de la unidad" criticado por Gramsci como un culto mecánico por la uniformidad, con la necesidad de "atender los problemas cultural-ideológicos de la unificación". Algo nos dice que sí se trata de una unidad o identidad para la diversidad, pero que habrá que dejar a un lado los presupuestos de una uniformidad "mecánica"].

Es algo [el fondo histórico] sobre cuya causa no vale la pena disputar. Si es fruto de la apropiación del habitat o del papel mercantil de Potosí o del convulso destino vivido a lo largo y ancho del tiempo, sea cual fuere, aquí

sin duda, desde el Memorial de los Charcas hasta Viedma, Toledo y el tambor mayor Vargas hay una identidad que se reconoce a sí misma. [...] Los acontecimientos, teniendo por ellos desde el espacio hasta la familiaridad y la violencia, han producido las premisas inconscientes de la unificación y en esto es natural no concebir la nación como un mercado El problema radica en esto, en que la intersubjetividad existe antes que las premisas materiales (supuestas premisas) de la intersubjetividad (1983: 17-18).

Entonces, la intersubjetividad existe como articulación de lo diverso aún antes que sus "premisas materiales (supuestas premisas)" sean evidentes. El énfasis en el *fondo histórico* y en la necesidad de "atender a los problemas cultural-ideológicos de la unificación" permite entender que "las premisas inconscientes de la unificación" son ya un particular "sistema de prejuicios" que harían caminar la historia de la diversidad de una formación abigarrada hacia su manifestación, explicitación, en términos materiales, es decir, verificables. A diferencia de las sociedades homogéneas esa verificación no es simplemente cuantitativa; en las sociedades heterogéneas esa verificación pasa por al "crisis como método de conocimiento" (cf., *infra*).

Aquí tenemos, pues, un tercer criterio zavaletiano asociado con la noción de intersubjetividad. De partida, tenemos los dos afines al "horizonte de visibilidad" de la época, allá en la "media ideal": la articulación inconsciente de los hombres jurídicamente libres en Totalidad y el peso pragmático de esa articulación. Los podemos fácilmente entender ideológicamente articulados con una formación abigarrada (Bolivia): son parte de época. La conformación del NR, premisa material ideológica del 52, por ejemplo, los lleva y maneja explícitamente. La conformación de la nación o la realización de la Revolución son ciertamente tributarias de la intersubjetividad afín a la "media ideal". Ahí, sin mayores problemas, podríamos sumar las tensiones entre los momentos constitutivos "ancestrales", donde tanto las premisas de la "nacionalización" como las tendencias hacia la insubordinación y autodeterminación colectivas estarían presentes, camino a conformar, según *Lo nacional-popular en Bolivia*, la multitud del 52 (cf., *supra*, Capítulo I). Pero aunque tributarias de la "media ideal", estas facetas de la intersubjetividad ya son, ciertamente, elementos del "sistema de prejuicios" de esta sociedad abigarrada, algo ya muy difícil de encontrar en otras sociedades, pues los sujetos sociales que acumulan ese "sistema de prejuicios" tienen que ver con la diversidad econó-

mica, social y cultural boliviana, ni siquiera analogizable con la de los países andinos si, además por ejemplo, tenemos en cuenta las tensiones regionales afines al Oriente boliviano, donde lo "colla" es, más bien, criterio negativo de diferenciación (Cf. Roca 1979). En tercer lugar, entonces, tendríamos esa intersubjetividad referida al *fondo histórico* como sistema de las "premisas inconscientes de la unificación". A diferencia de las dos anteriores, esta intersubjetividad hay que considerarla íntimamente ligada con la formación económico-social concreta: un "horizonte de visibilidad", sí, pero no de la época sino de las "épocas" en juego. Es la que guía la conformación de las multitudes y sus horizontes de manifestación material son las "crisis". Terminológicamente, quizá habría que denominarla, por lo menos, *intersubjetividad 2*: supone la identidad o unidad en la diversidad pero *sin* un criterio de uniformidad. ¿Qué otro criterio juega entonces?

Creo que aquí juega el criterio de "nación" tal como lo maneja el último Zavaleta Mercado y que sólo se explicita bajo las "crisis". A diferencia de la "nación" en la "media ideal", en las formaciones abigarradas no hay, en rigor, "nación" sino "actos nacionalizadores", es decir, articuladores o, si se quiere, unificadores. El diverso juego de las épocas históricas presentes en una sociedad abigarrada producirá, pues, condiciones críticas donde se manifiestan las "premisas inconscientes" de la *Intersubjetividad 2*. El postulado de la *intersubjetividad 2* es necesario, caso contrario, las crisis nacionalizadoras no pasarían de ser diversidades condenadas a la diversidad. Zavaleta Mercado insiste en esta necesidad pues, epistemológicamente, ¿cómo producir, conocer, un objeto sin teoría?⁸ A su manera, la *intersubjetividad 2* es la teoría (social) local que, en las crisis, permite un nuevo objeto social: grados crecientes de articulación colectiva y grados crecientes del conocimiento social. En efecto, bajo este

8 Esta necesidad de contar con una teoría, sea local, para tratar un objeto concreto de conocimiento es un *a priori* del pensamiento del último Zavaleta Mercado, pues, de partida, rechaza, por limitadas las reducciones positivistas: "La pretensión de trasladar a Bacon hacia los problemas de la sociedad no dejaba de ser un anhelo de certidumbres que es propio de hombres que viven en lo incierto. Eso ha llevado sin duda a un coto cerrado que es la clausura positivista de los estudios sociales. Necesitamos modelos con algunas certidumbres o al menos intentar construirlos. En esto es extraño que las certidumbres con que podemos contar no sean sino

criterio, en "Las masas en noviembre", nos ofrece una ecuación entre la crisis como acto nacionalizador, o sea, como "la forma de la unidad patética de lo diverso" --son sus términos-- con la intersubjetividad:

La crisis por lo tanto no sólo revela lo que hay de nacional en Bolivia sino que es en sí misma un acto 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 [Guerra del Chaco]; Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo. Tal es el principio de la intersubjetividad (1983:18).

Si se me permite un corolario, esta *intersubjetividad 2*, a diferencia de las de la "media ideal", no es un código de hechos ya logrados y conocidos que sólo falta generalizar a toda la humanidad, sino un código capaz de producir crisis y aprovecharlas para mejor articular y conocer la complejidad de una sociedad abigarrada. Aquí el "concreto de pensamiento" es, sobre todo, un marco de insubordinación y deseo de autodeterminación de la sociedad civil ante el Estado y, veremos (cf., *infra*, "Sobre la democracia", Capítulo III), es algo así como el verdadero motor de la historia y las historias. Además, esta *intersubjetividad 2* supone criterios, digamos, reaccionarios de autodeterminación, como fácilmente podemos inferir, por ejemplo, de los efectos del "momento constitutivo" afin a la Conquista y Colonia en Bolivia. De ahí, dicho sea de paso, los límites temporales o estructurales en la conformación de las multitudes (52, 79) y de los Estados.

Articulando estos tres matices del concepto de intersubjetividad en nuestro modelo, tenemos ya el criterio que permite, pues, pensar en un conocimiento social relativamente integrado y creciente, siempre relativo a la complejidad y heterogeneidad de una sociedad abigarrada. Por este lado, teniendo en mente referencias ya examinadas, podemos reconocer o distinguir, tres funciones articuladoras del principio de la intersubjetividad.

En primer lugar, teniendo en cuenta sobre todo la *intersubjetividad 2*, tendríamos aquel ámbito donde la diversidad logra

ciertos aspectos de lo particular del mundo, de lo que capturamos en su pulverización (porque la multiplicación es también una forma de atomización), o sea, un conocimiento por reducción" (1986: 96-97).

grados creciente de articulación en identidad colectiva. Zavaleta Mercado los llamaría, seguramente, momentos de la articulación "nacional-popular". Esta articulación supone dos facetas de conocimiento social: (i) aquella que a las partes diversas les permite reconocerse bajo esa "identidad" nacional-popular y (ii), aquella que, en la misma situación, permite reconocer al "otro" o/y a los "otros" que convergen en esa identidad. Aunque, ahora teniendo en cuenta la intersubjetividad afin a la "media ideal", se puede pensar que este proceso tiende a un grado creciente de homogeneización, no habría que perder de vista que el criterio de identidad reside, finalmente, en el *fondo histórico* y, por ahí, las "nacionalizaciones" no necesariamente se reducen a las características y premisas de la "media ideal". Al respecto, por ejemplo, en *Lo nacional-popular en Bolivia*, Zavaleta Mercado destaca algunas reflexiones de Tamayo, relativas al territorio y "lo indio", las que él considera lúcidas premoniciones "sobre la producción de autoconciencia de esta sociedad" y de "una vigencia indisputable". Estas premoniciones, contenidas en *La creación de la pedagogía nacional*, hablan, pues, de una "identidad nacional" difícilmente generalizable (cf., 1986: 211-217) y que, volviendo a nuestro tema, indican la particular naturaleza de las premisas afines a la *intersubjetividad 2*.

Así, en primer lugar, tendríamos, pues, esta intersubjetividad como posibilidad articuladora de las diversidades sociales en (y hacia) una identidad nacional-social común. En segundo lugar, es la intersubjetividad también la permite entender el diálogo y el acuerdo entre "partes" de la diversidad en un mismo momento, digamos, de conformación social. Un claro ejemplo al respecto sería el (tácito) acuerdo entre los obreros y la (posible) burguesía nacional, bajo el NR, en abril del 52. Como en todo momento intersubjetivo, en el sentido habermasiano de "acto comunicativo" (cf. Habermas 1988), las partes en juego tienen sus perspectivas y, de acuerdo a las circunstancias, operan racionalmente. El nudo de ese acuerdo sería, en los estudios de Zavaleta Mercado, el presupuesto del "poder dual" (Zavaleta 1974). Aunque ese (tácito) acuerdo tiene sus límites, ya que, a la larga, el movimiento obrero será el principal antagonista del Estado del 52, es creo claro que en abril las partes conformaron una intersubjetividad, como la multitud del 52 fácilmente permite, además, verificar. Conviene que consideremos este tipo

de relaciones, relativas a un mismo momento constitutivo, horizontales, pues, en cierto sentido, operarían bajo la misma historia. Una tercera función de la intersubjetividad serían aquella que permite articulaciones cognoscitivas entre diversas historias y, éstas, sugieren vínculos más bien verticales, entre estratos, como diría Foucault (1970), "arqueológicamente" distintos.

En tercer lugar, entonces, tenemos aquellas articulaciones entre las diversas historias presentes en una sociedad abigarrada. Ahí podemos entender, por ejemplo, el vínculo entre el "mito interpelatorio" indígena (cf. Zavaleta 1989: 60) que concurre en la conformación del Estado del 52, que persiste hasta 1979 --a través, recordemos, entre otros, gracias al "Pacto militar-campesino"-- y que, finalmente, produce un otro grado de intersubjetividad en el proceso de "defensa y recuperación" de la democracia. Análogamente, podemos aquí también integrar las tensiones sin embargo nacionalizadoras entre los momentos constitutivos ancestrales. En ambos casos, sus resultados son esas intersubjetividades manifestadas, siguiendo nuestro orden de ejemplos, en las multitudes del 79 y del 52 respectivamente.

En suma, el *modelo de la intersubjetividad* nos propone pues la posibilidad de entender los grados y procesos de conocimiento social en una sociedad abigarrada, bajo criterios de articulación de la diversidad histórica en juego, desde una perspectiva que, si bien no ignoran determinantes externas (y sus efectos, como la intersubjetividad de los "individuos jurídicamente libres"), privilegia una atención endógena, cuya reconstrucción es fundamentalmente historiográfica --tal como la encontramos en *Lo nacional-popular en Bolivia--*, pero cuyo nudo de explicitación son, siempre, las "crisis sociales". Y ahora, redondeando no sólo el *modelo de la intersubjetividad* sino también los diversos temas examinados hasta aquí, pasemos a tratar "la crisis como método de conocimiento" social.

4. "La crisis como método de conocimiento"

La crisis como "método de conocimiento" social tiene como objeto (de conocimiento) una sociedad "atrasada", heterogénea, pre-capitalista, en fin, abigarrada. Cuando Zavaleta Mercado destaca y valora este método tiene en mente la oposición entre una "sociedad atrasada o precapitalista" y una "sociedad avanzada o capitalista", como las denomina. Y, ahí, enfatiza el con-

traste entre una sociedad homogénea y otra heterogénea. En el primer caso, los métodos de conocimiento cuantitativos o representativos (tal el voto democrático, por ejemplo) son confiables; en el segundo, las diversas historias en juego problematizan el valor de tales metodologías. En *Lo nacional-popular en Bolivia* contrasta así estos dos tipos de sociedad y sus grados de diversidad social:

Se puede sin duda considerar como algo inmediatamente falso el que se piense en una sociedad capitalista como algo más complejo de hecho que una sociedad precapitalista. Es cierto que el capitalismo multiplica el tiempo social pero no lo es menos que torna homogénea (estandarizada) a la sociedad. Al fin y al cabo, las clases nacionales, la propia nación, las grandes unidades sociales relativamente uniformes son propias del capitalismo y, en este sentido, cualquier sociedad atrasada es más abigarrada y compleja que una sociedad capitalista (1986: 63).

Bajo este marco, teniendo en mente la Totalidad y la intersubjetividad de la "media ideal" (cf., *supra*) como criterios del conocimiento social en esta época, es fácil de destacar las dificultades de conocer una sociedad abigarrada: desde ya, quedándo-nos en las "simples" sociedades capitalistas, hay, de partida, toda una distancia que recorrer entre la "media ideal" teórica y las formaciones sociales concretas; es evidente que esa distancia es mucho más grande cuando se trata de las sociedades abigarradas. De ahí que, en algunos casos, como ya citamos, este tipo de sociedades "carece de capacidad de autococonocimiento", "no tiene los datos más pobres de base como para describirse" y, "con relación a su propio ojo teórico", este tipo de sociedades "se vuelve un nómeno". Bajo la dinámica sujeto/objeto, Zavaleta Mercado detalla como sigue las dificultades de ese autoconocimiento social.

Puesto que los fenómenos sociales no se muestran sino como objetos erráticos de un sujeto que o no está ahí o no sabe que le pertenece el papel de sujeto, para construir esa unidad de acción que es la confusión sujeto-objeto, puesto que los hechos no son representables ni delimitables y que, por consiguiente, no se puede elaborar el continuum concreto-pensamiento abstracto-concreto de pensamiento, que Marx definió como su método sociológico, por consiguiente, todo conduce aquí a que lo que se pueda producir de inteligencia social se entregue a la construcción de un movimiento voluntarista. La colocación misma del sujeto sociológico intelectual está dada de un modo que está hecho no para conocer sino para no conocer y hasta su propia actividad no es sino una acentuación de la distorsión general (1988: 19).

Este sistema generalizado de distorsiones estaría condenado

a la perpetua dispersión y distorsión sin la crisis que, como "unidad patética de lo diverso" (1983: 18), permite la constitución de una intersubjetividad capaz de conocer en diversidad a aquellas "sociedades que no tienen la posibilidad de una revelación empírico-cotejable, sociedades que requieren", como dice, "una asunción sintética de conocimiento" (1983: 16).

Ya en 1974, en su ensayo "La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes" (ahora incluido en 1988), Zavaleta Mercado reconoce en la práctica social de los mineros bolivianos ese instrumento de análisis, el que, atento a las crisis sociopolíticas boliviana, ésas donde las fronteras y articulaciones entre la sociedad civil y el Estado tienden a perder su forma, permitiría el conocimiento en intersubjetividad, uno más objetivo que el que ofrecen los instrumentos sociológicos tradicionales modelados, finalmente, en base a sociedades altamente homogéneas. Aquí, dicho sea de paso, hemos adelantado la más sintética y, creo, apropiada definición de una crisis en el marco del pensamiento zavaletiano, reitero: aquel momento de conjunción histórica "donde las fronteras y articulaciones entre la sociedad y el Estado tienden a perder su forma". Teniendo en cuenta que, en 1974, Zavaleta Mercado todavía privilegia, como en el *modelo de la irradiación*, el concepto de "clase", que más adelante subordinará conceptualmente a los de "masa" y/o "multitud", en este ensayo, "La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes", encontramos sin embargo su más rica e intensa caracterización de la "crisis nacional general", como la denominaba entonces, como condición y método de conocimiento para una sociedad abigarrada. Luego de reconocer el origen de este método en la práctica de los mineros bolivianos, precisa:

Ahora bien, 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 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 (1988:20).

Bajo el modelo de la relación Estado/sociedad civil, donde el Estado es, como dice, la "síntesis connotada" de la sociedad (1983: 11-12), podemos asumir la crisis como un derrumbe del Estado --y las articulaciones vigentes-- y una suerte de explicitación de todos los factores en juego en la sociedad civil. Si el Estado es también una estructura de mediaciones entre los actores o agentes de más evidente participación política, su derrumbe implica, pues, una "crisis de la mediación", como también precisa, entre las clases estatalmente articuladas. Esta precisión puede ser muy bien apreciada si tenemos en cuenta, por ejemplo, la crisis de 1979-80. Los hechos posteriores a 1980 muestran que el movimiento obrero boliviano, pese a su rearticulación en la alianza obrero-campesina de 1979 (COB-CSUTCB), estaba nomás articulado a la conformación previa del Estado del 52 y que, cuando éste se derrumba, como Zavaleta Mercado hipotetiza en "Las masas en noviembre", también pierde su tradicional poder y vigencia la antes indiscutible Central Obrera Boliviana (para estos exámenes post-80 hasta nuestros días, cf. Lazarte 1989, Eróstegui [comp.] 1990). Efectivamente, estas crisis son, pues, "crisis de mediación"; y, habría que añadir, para reforzar el alcance del término, que esas mediaciones son constitutivas de los actores sociales más evidentes ... antes de la crisis.

En la crisis, añade nuestro autor, las clases sociales --los posibles sujetos sociales, generalicemos-- aprenden ya no a partir de presupuestos ideológicos (aquellos que, precisamente, permitían la vigencia del Estado previo) o analíticos (si existentes "en este tipo de sociedades en el momento de su quietud") sino de su práctica, en la intersubjetividad, diríamos, que logran producir (acuerdo, diálogo, acto de comunicación y constitución social). Esa práctica, libre de mediaciones, les revela también su lugar objetivo en la sociedad en la que viven: "aquello que pueden o no pueden", en la práctica, "es lo que son" (1988: 21). Teniendo en mente abril del 52, Zavaleta Mercado precisa así los alcances de tales momentos críticos:

En ese momento se reconstituyen las clases, cada una de ellas según el carácter de su necesidad, se reformula la totalidad del poder el país y se lo concentra en una medida que no tiene antecedentes [el 52] en toda la vida republicana. Se está entonces ante una página en blanco (1988: 22).

Ciertamente, ya en lo concreto, esta crisis del 52, pese a configurar "un momento de *disponibilidad general*", como toda crisis, tendrá sus límites, como ya adelantamos al armar el sistema referencial (cf., *supra*, Capítulo I). Volviendo a la crisis en general, y antes de entrar a detallar el "método" propiamente dicho, quisiera examinar un poco esa imagen de la "página en blanco" o el criterio de una "disponibilidad general" desde el punto de vista del conocimiento social ahí implicado.

A diferencia de las crisis paradigmáticas de Kuhn (1971), las rupturas epistemológicas de Bachelard (1984) o, aun, las *epistemes* foucaultianas, la disponibilidad cognoscitiva implícita en estas crisis no es del tipo "borrón y cuenta nueva". Cierto, surgen nuevos parámetros, criterios, grados de conocimiento objetivo del abigarramiento social, pero no se trata de un corte radical. Desde ya, en referencia a la sociedad boliviana que nos ocupa, es claro que, por ejemplo, las tensiones entre los momentos constitutivos "ancestrales" y "actuales" nunca desaparecen, por la sencilla razón de que, en todo este horizonte, la sociedad civil es, finalmente, como diría Barthes (1964), el "grado cero de esta escritura". Una "página blanca", sí, pero en la que sólo se pueden escribir ciertas cosas, aquellas, por ejemplo, que constituyen las "premisas de la intersubjetividad". Cognoscitivamente, creo que las crisis hay que considerarlas como una suerte de terreno, tal una plaza pueblerina, donde convergen e intercambian sus capacidades los diversos actores en juego. Es un ámbito lo suficientemente amplio y radical como para poner en entredicho (hasta quizá total) las previas mediaciones estatales, pero es un espacio ciertamente ya limitado de antemano: aquí, la novedad, la diferencia, es, en rigor, diríamos aprovechando al Deleuze de *Repetición y diferencia* (1968), una repetición: la materialización o manifestación de las "premisas de la intersubjetividad", precisamente. Y no de aquella de la "media ideal" sino de la relativa a la historia de determinada formación social abigarrada. Por aquí podemos destacar aquellas proposiciones zavaletianas que destacan, precisamente, las dimensiones históricas y temporales que convergen en una crisis. En "Las masas en noviembre", por ejemplo, dice:

[L.] *la historia, como economía, como política y como mito se ofrece como algo concentrado en la crisis. Es en la crisis que es algo actual [la historia] porque la crisis es un resultado y no una preparación. La crisis es la forma de la unidad patética de lo diverso así como el mercado es la concurrencia rutinaria de lo diverso. El tiempo mismo de los factores (y la principal diferencia entre un*

modo de producción y otro es la calidad del tiempo humano) no actúa de un modo continuo y concluyente sino en su manifestación crítica (1983: 18).

Así, la crisis no es el terreno ideal de las posibilidades de la sociedad civil, sino el de sus posibilidades históricamente reales. Por ahí entra, precisamente, la conformación de la "multitud", concepto sin el cual, ya habría que decirlo, es impensable una sociedad abigarrada. Como impecablemente lo dice Zavaleta Mercado en *Lo nacional-popular en Bolivia*: "En general, se dice que es la crisis del estado y sobre todo sus desflecamiento hegemónico el hueco por donde ingresa la constitución de la multitud" (1986: 117). Entonces, redondeando esta acotación, desde el punto de vista de la intersubjetividad (cognoscitiva y constitutiva), la "disponibilidad general" de una crisis aunque puede contener una utopía no contienen una ilusión: es un terreno que no ignora predeterminaciones.⁹ Personalmente, me sugiere, la crisis, un ámbito como el carnaval bakhtiniano o el *pharmakhon* derridiano (cf. Bakhtin 1984, Derrida 1972), donde, como en un caos coyuntural, concurren los factores que articulaban las formas estatales previas y que articularán las venideras; y donde, aunque es un lugar privilegiado para la manifestación de la autodeterminación nacional-popular, no quedan excluidas formas regresivas, reaccionarias, propias también a una formación social, esta vez, no sólo abigarrada sino... cualquiera. De ahí que, por ejemplo, aun en el momento de la radical crisis del 79, momento de la constitución de la democracia representativa en el horizonte de visibilidad de la sociedad bo-

9 En *Lo nacional-popular en Bolivia*, señala: "Se debe distinguir entre utopía e ilusión. Los hombres que no organizan utopías no existen de verdad pero a veces las ilusiones son sólo una manera de huir de la existencia" (1986: 216). Para enriquecer esta noción de utopía que, a diferencia de la ilusión, no quiere huir de la existencia, quizá podríamos recurrir a Benjamin, en sus "Tesis sobre la filosofía de la historia", cuando caracteriza la felicidad (utópica) como fruto de nuestra vida: "Un poco de reflexión nos muestra que nuestra imagen de la felicidad está totalmente teñida por el tiempo que nos ha sido asignado por el curso mismo de nuestra vida. El tipo de felicidad que podría provocarnos envidia sólo existe en el aire que hemos respirado, está entre la gente con la que hemos hablado, entre las mujeres que se nos han entregado. Lo mismo se aplica a nuestra mirada sobre el pasado, que es el objeto de preocupación de la historia. El pasado lleva consigo un índice temporal por medio del cual se refiere a la redención" (1969: 253-254). Si la utopía tiene algún rigor, se diría, es porque, en verdad, viene del pasado.

liviana, Zavaleta Mercado deba concluir, creo amargamente que: "Bolivia había sido desde siempre un país de los señores y nadie ni en la izquierda ni en la derecha, como no fuera la plebe pura en su rabia más cerrada, pensaba que tal cosa pudiera cambiar en lo esencial. Esto es cierto: los pueblos miran a veces como su liberación a lo que no suele ser sino una disputa de reemplazo entre las estirpes de sus amos. Así de lejos estaba, en el mismo momento del auge de las masas, la redención de los indios de Bolivia" (1983: 45).

Retornando al ensayo "La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes", podemos ahora rescatar las precisiones metodológicas relativas a la crisis. Recordemos que este ensayo es de 1974 y ahí priman, todavía, las categorías afines al *modelo de la irradiación*, pero, de todas maneras, las precisiones metodológicas son claramente discernibles. Para facilitar el ordenamiento, enumero los momentos que, considero, son núcleo de esta descripción: uno relativo a la comprensión histórica del momento crítico, otro, relativo a la asunción cognoscitiva, y el último afín, a la acumulación en el seno de la clase:

(i) *Aislamos la crisis y a partir de esta condensación o examen pragmático podemos recién evaluar, en lo que es una nueva aplicación 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 catastrofe; es decir, sólo lo posterior explica y contiene a lo anterior [mi subrayado].*

(ii) *De ahí se derivan las cuestiones del momento de conocimiento social, es decir, de la súbita capacitación del sujeto, que es la clase, para conocer lo que antes le estaba vedado, en 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,*

(iii) *y, por último, la crisis como escuela, porque sólo la clase que se ha preparado puede en ese momento conocer lo que le ocurre (1988: 21).*

Uno diría, siguiendo la fórmula dialéctica que Zavaleta Mercado suele utilizar: primero, gracias a la crisis se evidencia el "fenómeno" --aquí gracias al *presente crítico* que permite leer el pasado proceso histórico--, luego se construye un "abstracto de pensamiento", y, finalmente, se postula un "concreto de pensamiento". Todo ello, por supuesto, dentro de los marcos, alcances y límites, de la formación social en cuestión.

Entre los números (i) y (ii), Zavaleta Mercado incluye una breve proposición que, me parece, resume --y hasta generaliza-- los alcances de la crisis como "método de conocimiento". Al respecto, dice: "La crisis, por tanto, es el movimiento de estas sociedades y quizá de las sociedades en general". Así, el creciente autoconocimiento de una sociedad abigarrada ("y quizá", digamos con nuestro autor, "de las sociedades en general") es, pues, una serie de crisis estatales, donde la sociedad civil tiene la posibilidad de conformar nuevas autodeterminaciones e intersubjetividades, bajo el marco de su *fondo histórico* y sin excluir, ciertamente, la posible reinstalación de sistemas de poder tradicionales, aunque sí formalmente modificados, por lo menos.

Un corolario a este resumen del momento y método críticos sería que, en tales condiciones, se puede también observar la Totalidad históricamente concreta de la sociedad en cuestión y, por lo tanto, los alcances de la racionalidad que, entonces, conforman dicho conocimiento social. Así, por ejemplo, en torno a 1979, el objetivo de la "democracia representativa" ordena tanto la resistencia a los restos (represivos) del Estado del 52 como los acuerdos entre los distintos actores sociales (obreros, campesinos... hasta la empresa privada). *Mutatis mutandis*, en abril del 52, el criterio ordenador habría sido el de la constitución de una burguesía nacional (cf. Zavaleta 1979: 100 y ss.) Si el momento crítico es aquel donde los diversos tiempos de una sociedad abigarrada coinciden sintéticamente, en esa "unidad patética de lo diverso", es claro que esos diversos tiempos no se unifican con el correr de los momentos críticos y que, en cada uno de ellos, convergen con diferencias y, por ahí, se puede apuntar a la variabilidad de las Totalidades concretas a intersubjetividades que se revelan y conforman en las crisis. En otras palabras, los momentos críticos son siempre diferentes y, por lo visto, nunca definitivos.

Hasta aquí, pues, en sus más importantes rasgos, la "crisis como método de conocimiento social". Evidentemente, opera en ambos modelos de conocimiento: en el de la irradiación y en el de la intersubjetividad. Por razones teóricas que detallaremos en el próximo capítulo (cf., *infra*), me inclino a pensar que el *modelo de la intersubjetividad* es el más preciso y completo, aunque nada impide leer la serie de crisis desde el punto de

vista del movimiento obrero, como se enfatiza en el *modelo de la irradiación*. Desde ya, aun en el *modelo de la intersubjetividad*, Zavaleta Mercado tiene como horizonte de referencia permanente al movimiento obrero boliviano, como vimos, por ejemplo, en el postulado mismo de la crisis como "método de conocimiento". Para terminar este acápite, subrayaría que sin la crisis como método, las sociedades abigarradas serían prácticamente incognoscibles, como Zavaleta Mercado destaca, precisamente, en su último libro, *Lo nacional-popular en Bolivia*:

Desde el punto de vista metodológico, se trata de aislar determinados acontecimientos, por circunscripción en el tiempo, o situaciones regionales, por circunscripción en el espacio. Esto es una respuesta a la escasez de información y se trata sin duda de una selección simbólica. En defensa del método debe decirse que ninguna ciencia social es posible de otra manera en un país con las características de Bolivia (1986: 9).

5. Conclusiones II

En lo que sigue, quisiera sobre todo destacar los puntos más importantes de estas reflexiones epistemológicas y metodológicas de Zavaleta Mercado. Teniendo en cuenta que, en todo caso, el objeto de conocimiento son las sociedades concretas y, más finamente, las abigarradas, los aspectos que examinaremos son cuatro: (i) la relación entre *presente crítico* y *fondo histórico*; (ii) los diferentes matices de la discontinuidad, ruptura o quiebre históricos implicados en este conocimiento social; (iii) las tensiones entre la Totalidad u "horizonte de visibilidad de la época" y las "teorías locales"; y (iv) los modelos de conocimiento, el de *irradiación* y el de la *intersubjetividad*. Este resumen, espero, nos servirá de transición para el tratamiento más detallado de la "formación social abigarrada" y la "democracia como autodeterminación de las masas" en el próximo capítulo.

(i) Desde el punto de vista epistemológico, el primer rasgo que sobresale en estas reflexiones zavaletianas es que, en estos casos, el objeto de conocimiento porta, contiene, las *premisas* de su propio conocimiento social. De ahí la posibilidad de una "teoría local". Bajo determinadas circunstancias, tales las crisis en las sociedades abigarradas, esas premisas, esos "sistemas de juicios y prejuicios" o "estructuras de autodeterminación" se explicitan en la conformación de una intersubjetividad cognoscente ("masa y multitud", pero también, en sociedades más ho-

mogéneas, hasta cierto punto, la "clase"). Teniendo en cuenta el decisivo papel de las crisis en este tipo de (auto) conocimiento social, el *presente crítico* y el *fondo histórico* son, pues, los criterios básicos para caracterizar la conformación de las intersubjetividades cognoscentes. Zemelman, estudioso de Zavaleta mercado, diría que la "política" y la "historia" corresponden, respectivamente, al *presente crítico* y al *fondo histórico* (cf. Zemelman 1989: 176-189). No olvidemos que para el Zavaleta Mercado de "Las masas en noviembre", en las crisis, "la historia, como economía, como política y como mito, se ofrece como algo concentrado" (1983: 18). Sintéticamente, la fórmula que mejor apunta hacia ese hecho es aquella contenida en el ensayo "La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes", cuando, luego de caracterizar el derrumbe estatal y sus efectos, dice: "en situación de catástrofe", "sólo lo posterior explica y contiene a lo anterior" (1988: 21); fórmula que siempre me recuerda al Ángel de la Historia de Klee comentado por Benjamin (cf., *infra*, Capítulo III, *in fine*). En suma, las intersubjetividades cognoscentes se conforman en esos *presentes críticos* que articulan los diversos desarrollos contenidos en el *fondo histórico*.

(ii) Otro rasgo que sobresale en estas reflexiones críticas --y, desde ya, las crisis pertenecen a ese conjunto-- es la atención a los quiebres o rupturas no sólo institucionales o temporales sino, también, cognoscitivos.

En primer lugar, en relación a estas rupturas históricas, el marco más amplio lo constituye, sin duda, el surgimiento del MPC, la revolución industrial y, notablemente, el surgimiento del "individuo jurídicamente libre", clave, este último, de la intersubjetividad. Gracias a esta ruptura, a estos surgimientos, sería posible, "por primera vez", conocer el mundo en Totalidad. Los diversos tiempos históricos son ahora, en principio, cognoscibles, cuantificables a través del "trabajo abstracto" y la Ley del valor (Marx) que lo explica. Este quiebre conforma el "horizonte de visibilidad de la época" y, teóricamente, habría una "media ideal" que lo explicita.

En segundo lugar, al interior de esta macrorruptura histórica, está el "método del sacrificio", como lo denomina nuestro autor, es decir, el surgimiento del "yo" individual, quien debe romper

con previas identidades colectivas, conocerse en su soledad, para luego poder conformar una real intersubjetividad. Esta ruptura del "yo" individual con su colectividad será clave en todo el pensamiento del último Zavaleta Mercado pues, por ahí, entre otros, se diseñan su comprensión de las masas y los alcances de la democracia (cf., *infra*, Capítulo III).

En tercer lugar, pasando a su caracterización de las sociedades concretas, habrá que entender sus conformaciones como un conjunto de procesos con distintos grados de discontinuidad. En las sociedades abigarradas esos procesos no estarían necesariamente articulados, aunque sí se los podrá caracterizar de acuerdo a las intersubjetividades que conformen. Las distancias entre las diversas historias al interior de una formación abigarrada pueden ser tan grandes que, como vimos, sin las crisis y sin las masas, ese tipo de sociedad heterogénea estaría, en muchos casos, condenado al total (auto) desconocimiento. Y, en esos casos, sólo queda el débil paliativo de los conocimientos parciales o la primacía de las irracionalidades.

En cuarto lugar, aunque, en principio, la sociedad civil y el Estado caminan siempre juntos, pues éste no es otra cosa que una "síntesis connotada" de la sociedad, las crisis productoras de conocimiento social suponen siempre un derrumbe estatal, y por lo tanto, una ruptura entre estas dos dimensiones sociales. Ahí podemos señalar y destacar la dimensión institucional implicada en las crisis sociales. La continuidad estatal es también, a su manera, una continuidad societal.

Por último, habría que señalar esa rebeldía cognoscitiva de países como los latinoamericanos que, de vez en cuando, pone en entredicho criterios (europeos, foráneos) pre-establecidos, los que, en muchos casos, intensificarían aún más las dificultades de conocimiento social en formaciones abigarradas. Esta, aunque poco frecuente, es también una forma de ruptura cognoscitiva. Por ahí, recordemos, Zavaleta Mercado valora la "crisis como método de conocimiento" para las sociedades abigarradas: éstas tienen *su* manera de conocerse.

Esta enumeración pone en relieve que, aunque muy atento a las condiciones históricas propias a las sociedades concretas, Zavaleta Mercado no asume de ninguna manera progresiones lineales, monológicas, desarrollistas o predeterminadas en los

procesos y momentos constitutivos implicados en tales sociedades y sus historias. Prácticamente a todo nivel, la noción de quiebre o ruptura es, pues, uno de los criterios básicos de sus reflexiones.

(iii) Pero, en este conjunto de rupturas, hay una que, dada su generalidad, opera como una *continuidad* lo suficientemente amplia como para abarcar y, en cierta forma, explicar las otras rupturas. Me refiero a la Totalidad como "horizonte de visibilidad de la época". Es desde ahí de donde Zavaleta Mercado utiliza, pero también relativiza y renueva (vía Lukács, Gramsci, Habermas, entre otros) la "media ideal" marxista. Aunque, como vimos, establece de partida una clara distancia cognoscitiva entre la "media ideal" (como "Totalidad vacía" de orden lógico-formal) con las sociedades concretas; aunque también su pensamiento persigue llegar más y mejor hacia las sociedades concretas a través de conceptos intermedios (como los de "formación económico-social", "bloque histórico" o "eje estatal"), en su pensamiento no hay, en rigor, una síntesis entre estos dos extremos, o sea, entre el nivel abstracto de la "media ideal" y el concreto de las sociedades históricas. Esa tensión es permanente en todo su último período. Al respecto, se diría que su pensamiento es como un péndulo que oscila entre esos dos extremos. Prologalmente, siguiendo a Scholem (cf., *supra*), propusimos la imagen de dos conjuntos que se iluminan mutuamente pero que no tienen una correspondencia término a término. Retomando el tema de las rupturas arriba enumeradas, diría que esta tensión conceptual se debe a que, por un lado, el "horizonte de visibilidad de la época" es un criterio imprescindible para dar rigor, notablemente, a los alcances del surgimiento del "individuo jurídicamente libre", clave, como vimos, de la intersubjetividad, pero ese marco conceptual opera sólo como una *continuidad*; por el otro lado, el apropiado acercamiento hacia las sociedades concretas requiere, a su vez, un riguroso tratamiento de sus rupturas históricas y, ahí, por contraste, es necesario tener en cuenta las *discontinuidades*. Estas serían, tentativamente, maneras de entender las tensiones conceptuales zavaletianas entre la "media ideal" y las sociedades concretas.

Sin embargo, inclinando la balanza hacia las sociedades heterogéneas, cosa que de hecho caracteriza toda la labor zavaletia-

na en su último período, teniendo en cuenta su definición de un "conocimiento crítico", o sea aquel relativo a cada sociedad, estas tensiones son nomás parte del esfuerzo de producir una "teoría local". A manera de ir detallando, pues, ese esfuerzo teórico, veamos a continuación los "modelos de conocimiento" ahí implicados.

(iv) En el marco cronológico que nos ocupa (1974-1984), encontramos dos modelos de conocimiento social: el de la irradiación y el de la intersubjetividad. Pese a sus matices propios, el *modelo de la irradiación* es todavía uno directamente derivado de la "media ideal" y privilegia la "clase" (finalmente, la proletaria) como sujeto cognoscente. Las variables temporales y espaciales que introduce, en relación a las sociedades concretas, sugieren un ritmo creciente de conocimiento social (por "irradiación", precisamente) que irían de lo local a lo universal. A diferencia del *modelo de la intersubjetividad*, el que propone una (posible) "teoría local", este primer modelo sería uno de aplicación: de la "media ideal" teórica a la realidad social concreta. Destacaría, al pasar, que la noción de "irradiación", sobre todo en conjunción con la de "interpelación", vence los límites de este modelo y estará presente, por ejemplo, en el paso que convierte a las "masas" en "multitudes".

Más concreto, el *modelo de la intersubjetividad* se basa ya en el "conocimiento crítico", donde el conocimiento de las sociedades concretas no estaría sujeto a ninguna "gramática universal" y, en consecuencia, el modelo quiere ser apropiado a la sociedad en cuestión (Bolivia, en nuestro caso). Por supuesto, como en el resto de su perspectiva, Zavaleta Mercado no pierde de vista la "media ideal", pero aquí los conceptos —como el de "clase", como el de "individuo jurídicamente libre"— se entienden de acuerdo a la historia concreta de las sociedades tratadas. En este modelo, sobresalen las nociones de "intersubjetividad", de "masa" y de la "crisis como método de conocimiento". Como vimos, estos tres conceptos permiten caracterizar al conocimiento social como una serie discontinua de intersubjetividades, donde, de acuerdo a las crisis, las "masas y multitudes" ponen en evidencia. al conocerla, la complejidad de la sociedad en cuestión. Con sus alcances y límites bien explicitados, se diría que el *modelo de la intersubjetividad*, a diferencia del anterior, no prioriza aplicaciones sino, más bien, el armado de una "teoría

local" que implique, al mismo tiempo, un adecuado tratamiento de la sociedad en cuestión, reconociendo en las intersubjetividades constituidas los grados de (auto) conocimiento alcanzados. De ahí que, en su pragmática, este modelo privilegie una racionalización no ideal sino una apropiada a su determinado objeto de estudio. Quizá, como piensa Thom, la verdadera ciencia sólo puede ser local. En su *Parábolas y catástrofes*, por ejemplo, afirma: "De hecho, yo estoy entre los que piensan que una teoría no local no puede llegar a considerarse científica en un sentido estricto: conocemos --y actuamos-- tan sólo localmente" (1985: 129). Guardadas las distancias, el *modelo de la intersubjetividad* pertenecería a este tipo de ciencia...

En el próximo capítulo, este modelo se precisa en relación a los conceptos de "formación social abigarrada" y "democracia como autodeterminación de las masas". Para dejar uno de sus más importantes hilos anudados, señalemos que, en el último Zavaleta Mercado, la intersubjetividad y la autodeterminación democrática van siempre mano a mano. Los grados crecientes de intersubjetividad al interior de una sociedad heterogénea son grados crecientes de autodeterminación social. Al terminar estas notas, quisiera proponer una hipótesis tentativa acerca del lugar que tendría este *modelo de la intersubjetividad* en medio de las tensiones que, como vimos, caracterizan al pensamiento zavaletiano en este período. Es sólo una hipótesis tentativa, ilustrativa, pero apunta hacia el esfuerzo que hemos denominado la producción de una "teoría local".

Estaríamos en un tiempo histórico donde el "horizonte de visibilidad de la época" permite, "por primera vez", pensar el mundo en Totalidad. Pero esta Totalidad no necesariamente explica las sociedades concretas. De ahí las oscilaciones zavaletianas entre la "media ideal" abstracta --hasta la denomina lógico-formal-- y las concretas sociedades históricas. Siguiendo su fórmula dialéctica ("fenómeno- pensamiento abstracto - concreto de pensamiento") podemos precisar el alcance de sus oscilaciones: los extremos que toca son, en realidad, el "pensamiento abstracto" y el "fenómeno", *tratando de apuntar el lugar donde, de acuerdo a la sociedad examinada, se produce el decisivo "concreto de pensamiento"*. Así visto, el "concreto de pensamiento" es, creo, equivalente a la posibilidad de una "teoría local". Este punto sería el núcleo de su último pensamiento, y ahí se juega el

(auto) conocimiento social que hemos reconocido a través del *modelo de la intersubjetividad* y que se puede formalizar aceptablemente (cf., *infra*, Capítulo III) en los conceptos de "formación social abigarrada" y la "democracia como autodeterminación". ¿Hacia dónde apunta ese esfuerzo?

Nos podemos servir de una de las más agradables precisiones epistemológicas de la historia, la de Poe en "La carta robada" (1987: 514- 534), para mejor localizar ese esfuerzo. Aunque la Tierra da vueltas alrededor del Sol desde siempre o aunque los hombres siempre han producido objetos con su trabajo, fue necesario tener alguna perspectiva (teórica) para ver mejor o conocer la "evidente" realidad. Galileo y Marx, por ejemplo, produjeron las perspectivas acerca de esas dimensiones de lo real. Así surgen, pues, los "horizontes de visibilidad". Pero, nunca son definitivos; de ahí, en nuestro caso, el apropiado genetivo "*de la época*". En una determinada época es posible, por lo tanto, trabajar a su interior como quien se acerca mejor a la realidad objetiva, pero no simplemente para *aplicar* dicha perspectiva sino, mejor, para enriquecerla o hasta quizá reconocer "otra época" y producir un nuevo "horizonte de visibilidad". Nada nos dice que, en ciertos casos, no estemos todavía viendo al Sol dar vueltas alrededor de la Tierra o, volviendo a Poe, que no veamos la carta que se dejó a la vista sobre la mesa para que así, precisamente, nadie la vea creyéndola oculta --una muy precisa definición de la "ideología", dicho sea de paso. Pese a las tradiciones, creo que por ahí habría que entender el trabajo zavaletiano con la "media ideal" marxista. No es, pues, un esfuerzo para mejor acercar una teoría a la realidad concreta, ni menos para meramente aplicarla, se trata de un trabajo teórico sobre el "horizonte de visibilidad". En otras palabras, el lograr un apropiado "concreto de pensamiento" es también una puesta a prueba de los verdaderos alcances del "horizonte de visibilidad de la época" y cuando éste es insuficiente, cuando no nos bastan lecturas para conocer las sociedades concretas, bien podemos estar cerca de un otro (nuevo) "horizonte de visibilidad". Aunque, como sabemos, Zavaleta Mercado nunca logró completar todas sus investigaciones, como claramente nos muestran sus oscilaciones teóricas, creo que andaba por ese camino: "Las masas en noviembre" y *Lo nacional-popular en Bolivia* son una clara prueba de ello. El *modelo*

de la intersubjetividades, creo, el más evidente recorrido hacia un "concreto de pensamiento" que también sería una "teoría local", un "conocimiento crítico", o sea, un posible (nuevo) "horizonte de visibilidad" --por lo menos para las sociedades históricamente concretas. Subrayando, una vez más, el carácter tentativo de esta hipótesis, veamos a continuación una leve formalización de los más importantes conceptos zavaletianos en su último período.