

Esta Tesis fue aprobada el 28 de noviembre de 1997  
con la máxima distinción

F11-12

*Francisco*

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION  
CARRERA DE FILOSOFIA**



**TESIS DE LICENCIATURA**

**REFLEXIONES SOBRE LOS MECANISMOS MEDIANTE LOS  
CUALES FUNCIONAN LOS PROCESOS COGNOSCITIVOS  
IMPLICADOS EN EL CONOCIMIENTO SOCIAL  
POSTULADO POR RENE ZA VALETA M.**

*[Handwritten signature]*

*[Handwritten signature]*

*[Handwritten signature]*

*[Handwritten signature]*

**Postulante: Javier Bejarano Vega  
Tutor: Lic. Rodolfo Santivañez B.**

**02 DIC. 1997**



A 83842

C.B. HUMT-000238

## INDICE

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo I</b>	
<b>Más allá (o más acá) de la “media ideal”</b> .....	6
1. El determinismo economicista .....	10
2. El reduccionismo clasista .....	12
3. Por los caminos del marxismo .....	19
4. Un vistazo al marxismo en América Latina .....	28
5. ¿De qué crisis hablamos? .....	36
6. Conclusiones I .....	49
<b>Capítulo II</b>	
<b>La constitución de las identidades colectivas</b> .....	53
1. Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a sí misma .....	55
2. La racionalidad del objeto de conocimiento .....	55
3. La acumulación en el seno de la clase (o masa) .....	56
4. La intersubjetividad .....	70
5. La crisis como método de conocimiento .....	72
6. Conclusiones II .....	93
<b>Capítulo III</b>	
<b>Masa, formación social abigarrada y discurso</b> .....	99
1. Sujeto y Masa .....	99
2. Formación social abigarrada y discurso .....	108
3. Masa y Multitud .....	115
4. Conclusiones III .....	116
<b>Bibliografía</b> .....	122

## INTRODUCCIÓN

Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta donde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles donde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El “ensayo” -que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí en el pensamiento.

El uso de los placeres

Michel Foucault

Este trabajo es un intento por poner en práctica la “ascesis” a la que se refiere Foucault en el epígrafe. Es pues un ejercicio. Tiene que ver con la obra de René Zavaleta Mercado pero no versa sobre la misma. Es una lectura de su último período de reflexión a través del modelo de su pensamiento propuesto por Luis H. Antezana (:1991) y a partir de la perspectiva teórica postulada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (cf. Bibliografía).

Siguiendo la máxima del epígrafe que dice “la filosofía toma un saber que le es ajeno y, en el pensamiento, lo hace objeto de su reflexión para explorar lo que puede ser cambiado”, este ensayo piensa un saber no propiamente filosófico -el modelo del conocimiento social de Zavaleta Mercado- y se pregunta sobre la posibilidad de ir más allá o más acá del “horizonte de visibilidad” que nos proporciona.

En esa medida, es también una pregunta sobre el horizonte de visibilidad marxista. Pienso que los últimos trabajos de Zavaleta Mercado apuntan en esa dirección, ya que guiados por la

preocupación de “cómo inteligir una sociedad como la boliviana” producen una serie de conceptos que ponen en tela de juicio a la teoría marxista. Fue porque la sociedad boliviana se mostraba reacia a ser inteligida en términos de “leyes universales” y del *a priori* histórico, que fue necesario empezar a pensar distinto<sup>1</sup>.

Entonces, vamos a tratar nuestro objeto de estudio, el modelo del conocimiento social de Zavaleta, a partir de una perspectiva de crítica a las posibilidades explicativas de la teoría y la política marxistas. Pero este cuestionamiento solo tiene sentido en relación al horizonte de visibilidad que critica, en la medida en que un “más allá” o un “más acá” solo tienen relevancia respecto a un punto de referencia.

Esta perspectiva teórica-política propuesta por Laclau y Mouffe se asemeja a la “destrucción de la historia de la ontología” planteada por Heidegger. Pero la “destrucción” no es una operación puramente negativa; si para el filósofo alemán la crítica a la ontología -al olvido del Ser, iba a permitir que el Ser nuevamente se manifieste, para nosotros la crítica a las categorías teórico-políticas marxista no es otra cosa que el intento por recuperar la síntesis original que tales conceptos aspiraron establecer.

Esta crítica presenta una segunda característica. Generaliza al conjunto de las relaciones sociales las lógicas relacionales que originalmente fueron analizadas en el campo de lo lingüístico (en el sentido estrecho de lenguaje hablado o escrito). Característica compartida por pensadores tan diversos como Wittgenstein o Derrida, Barthes o Lacan, *no* significa la mera explicación lingüística, en sentido restringido, de lo social, sino el reconocimiento de que el modelo lingüístico tiene una área de pertinencia mucho más amplio de lo que pudo haberse previsto.

---

<sup>1</sup> Para una interpretación que privilegia la continuidad antes que la ruptura con el paradigma marxista, véase la “Presentación” de Ignacio Mendoza a “La Formación de la Conciencia Nacional” (:1990).

Dicho el modo en que vamos a tratar nuestro objeto de estudio, refirámonos a este último. Recogemos el modelo que propone Luis H. Antezana porque es resultado de una interpretación sistemática y global<sup>2</sup> de la obra zavaletiana, con la que estamos plenamente de acuerdo, referida, precisamente, al último período de la misma. Sobre este trabajo podemos decir lo que el propio Antezana dice sobre el análisis de Deleuze sobre Foucault: “Toda una rigurosa lectura, se diría, en el más rico sentido del término: donde la producción no traiciona al material referencial” (:1988; 160, nota 4).

Establecido nuestro objeto de reflexión, pasemos a la descripción de sus rasgos mas generales.

Una sociedad no es solo un conjunto de hechos sino que incluye **actos sociales relativos a su propio conocimiento**. Aceptada la hipótesis del conocimiento social, Zavaleta construye dos modelos que dan cuenta de estos hechos cognoscitivos. Un modelo se sitúa, mas o menos, dentro del marxismo; el otro, que corresponde a sus últimas investigaciones, formalmente también es marxista, pero sus implicaciones conceptuales apuntan más allá (o más acá) del marxismo. Nos interesa este último por las razones expuestas en párrafos precedentes. El modelo articula los siguientes conceptos:

- \* formación social abigarrada
- \* masa - multitud - intersubjetividad
- \* acumulación en el seno de la masa
- \* crisis - disponibilidad - momento constitutivo

- a) La sociedad boliviana es una **sociedad abigarrada**; característica central de este tipo de sociedades es la articulación de distintas temporalidades históricas.

---

<sup>2</sup> Hasta donde se, la primera y única.

- b) Quién conoce es un sujeto colectivo: la **masa**, en primer término, y, luego, la **multitud**. Este sujeto cognoscente se constituye a partir de la **intersujektividad** generada en los **momentos constitutivos**.
- c) En el conocer del sujeto colectivo es decisiva la “**acumulación en el seno de la masa**”. Se trata de adquisiciones cognoscitivas por medio de las cuales, dentro de **su** historia y en relación a las **otras** historias en juego, el sujeto colectivo conoce la sociedad abigarrada en la que se encuentra.
- d) Los actos del conocimiento social se producen durante y en los momentos críticos. Las **crisis** generalizadas suponen:
- \* desde el punto de vista institucional, el derrumbe del estado, de las mediaciones entre estado y sociedad civil y la explicitación de todos los factores en juego en la sociedad civil;
  - \* desde el punto de vista cognoscitivo, un “momento de **disponibilidad** general”, vale decir, un momento en que los sujetos sociales están dispuestos a abandonar su “visión del mundo” y reemplazarla por otra;
  - \* desde el punto de vista constitutivo (fundacional), la constitución de (nuevas) identidades colectivas y de (nuevas) articulaciones entre estado y sociedad civil.

La crisis es un “método de conocimiento” para las sociedades abigarradas puesto que en estas, a diferencia de las sociedades homogéneas o de capitalismo avanzando, las diversas historias en juego problematizan el valor de los métodos de conocimiento cuantitativo o representativo.

Construido así nuestro objeto de estudio, le planteamos la siguiente pregunta:

¿cuáles son los **mecanismos** mediante los cuales **funcionan** los procesos cognoscitivos implicados en el conocimiento social postulado por Zavaleta?

El resultado de nuestras indagaciones ha sido ordenado de la siguiente manera:

- a) En el Capítulo I, los conceptos implicados en el modelo zavaletiano nos sirven como punto de partida para la crítica a la teoría marxista. Se pone en entredicho sus categorías centrales y su supuesto carácter universal, para concluir fundamentando la crisis teórica y política de ese horizonte de visibilidad.
  - b) Situándonos en un otro horizonte de visibilidad, trabajamos sobre los conceptos del modelo zavaleteano. La intención es mostrar los mecanismos que operan en los actos cognoscitivos del sujeto colectivo. Estos desarrollos se encuentran en el Capítulo II.
  - c) En el Capítulo III, se integran los resultados de la reflexión y se proponen algunas consideraciones generales.
-

## I. MAS ALLA (O MAS ACÁ) DE LA “MEDIA IDEAL”

Vamos a trabajar sobre el “horizonte de visibilidad” que nos ofrece la “media ideal” marxista. ¿Qué es esta “media ideal”?, ¿a qué se refiere?:

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 táctica 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 concurrió al 18 Brumario (Zavaleta: 1986;102).

La “media ideal”, por tanto, se refiere al concepto de modo de producción y a la distancia que existe entre este nivel de abstracción y otros niveles de análisis más concretos. Es decir, no se puede confundir la teoría con las sociedades concretas. Estas últimas muestran una riqueza irreductible al sistema abstracto y entre las unas y la otra es necesario establecer “puentes” conceptuales.

Sin embargo, la “media ideal” teórica es un “horizonte de visibilidad” de la época. El surgimiento del modo de producción capitalista, la revolución industrial, el surgimiento del hombre jurídicamente libre y la teoría que da cuenta de estos acontecimientos, son el marco de referencia indispensable para el conocimiento de la “cantidad en el mundo”. En este sentido, las sociedades concretas ocurren dentro de este horizonte y si bien no es suficiente para conocerlas, puesto que cada una de ellas tienen sus propias maneras de ocurrir y de ninguna manera son un mero efecto de aquel, su modo de ser se constituye en relación al sistema general.

Y reflexionado sobre la tensión zavaletiana entre el “pensamiento abstracto” y el “fenómeno”, Luis H. Antezana redondea el argumento y aventura una hipótesis:

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

CGP



“evidente” realidad.(...). Así surgen, pues, los “horizontes de visibilidad”. Pero nunca son definitivos; (...). 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”. (...). 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”.(...) creo que [Zavaleta] andaba por ese camino (:1991;106).

Por tanto, el “horizonte de visibilidad” establece el campo de la mirada; en este campo se instituyen objetos y se establecen relaciones. El “horizonte de visibilidad” es una topografía. Es a la luz de este “mapa” que se lee el mundo de los fenómenos. Sin embargo, sucede que el propio explorar de la realidad concreta puede cuestionar al “horizonte de visibilidad”. Es decir, en esos casos, el “mapa” ya no se muestra apropiado, ya no acompaña, iluminando, el recorrer de la mirada; al contrario, la estorba.

En tales circunstancias, es posible que sea necesario intentar “mover” el horizonte que cifie a la mirada buscando otra topografía que restaure la relación entre el pensamiento abstracto y el fenómeno.

Consideramos, al igual que Antezana, que Zavaleta, en sus últimas investigaciones, se enfilaba por ese camino. Su empeño por producir “puentes conceptuales” entre la “media ideal” y las “formaciones sociales en movimiento” lo lleva a producir un modelo del conocimiento social boliviano (Antezana: 1991) que pone en tela de juicio el horizonte de visibilidad marxista.

A partir de ese postulado, que a efectos del presente trabajo tiene valor de axioma, y a propósito de los conceptos de “clase” de “masa” y “multitud”, vamos a retomar la crítica zavaleteana y llevarla hasta sus últimas consecuencias para mostrar la necesidad de “mover” el horizonte de visibilidad marxista.

\* \* \* \* \*

Es conocido que el proletariado minero, y con él el conjunto del movimiento obrero boliviano, fueron objeto de privilegiada atención (y solidaridad) por parte de Zavaleta Mercado<sup>1</sup>. Para mostrar el lugar que ocupó la clase obrera en su pensamiento, es suficiente recordar que en uno de sus trabajos más conocidos, y en referencia al Estado del 52, dice que:

es en torno a la resistencia y rebelión del proletariado minero que se reconstituye la sociedad boliviana en su conjunto (:1988;78).

Sin embargo, esta centralidad proletaria no es inteligible de buenas a primeras. Jorge Lazarte (1989; 54) señala que, para Zavaleta, el excepcional rol de la clase obrera en la historia política contemporánea del país no es comprensible a partir de ningún tipo de aplicaciones de los marxismos en uso. Para ellos, la aseveración zavaletiana no puede ser sino una verdad de perogrullo ya que está escrito que los mineros debían cumplir su “rol histórico”. Al contrario, para Zavaleta el papel desempeñado por la clase obrera boliviana constituía una cuestión “casi inexplicable”. Y para desentrañar semejante complejidad recurre a conceptos totalmente ajenos a la “media ideal” como, por ejemplo, “masa” y “multitud”.

Por el momento no es necesario entrar en mayores precisiones en torno a los conceptos mencionados. En todo caso, el título de uno de sus últimos trabajos es lo suficientemente claro para lo que acá interesa: “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia” (:1983). Es decir que Zavaleta encuentra en los mineros bolivianos una “forma multitud” que es la que en definitiva da cuenta de las razones de la centralidad obrera. Y es en este punto que debemos preguntarnos si este concepto no implica una necesaria revisión del concepto “clase”.

---

<sup>1</sup> En relación a la presencia de la clase obrera boliviana en el pensamiento de Zavaleta y la complejidad que ella representa, véase el texto de Jorge Lazarte “La clase obrera en el pensamiento de Zavaleta Mercado” (:1989).

En otras palabras, si el concepto “clase” resulta insuficiente para explicar el rol de la clase obrera boliviana; si el proletariado boliviano requiere ser pensado en términos de “multitud” y no de “clase”, ¿dónde radica la insuficiencia del concepto del marxismo clásico?. Zavaleta responde:

El concepto que, sin embargo, nos interesa debatir con mayor detención con el objeto de que sirva al análisis actual del proletariado boliviano es el que asocia el supuesto atraso político del minero de los Andes a su asociación con las *“fases más primitivas del desarrollo económico”*. De aquí se desprende ya una tesis general: el carácter más avanzado de un proletariado está vinculado a su colocación productiva; mientras más alta sea la composición orgánica del capital, más combativa, consciente y socialista será esa clase obrera, etc. No es por cierto una guisa de razonamiento que puede atribuirse tan sólo a Bonilla. Marx mismo, a propósito de Inglaterra, pensó cosas semejantes y es toda la tradición de un cierto economicismo que existe en torno al análisis de las clases sociales que contiene al mismo tiempo una visión que sitúa el desiderátum de la historia en los países centrales (:1983;219-220).

Es para evitar asociar una posición en la estructura económica con (pre)determinadas posiciones políticas e ideológicas; es porque el economicismo implícito en el concepto tradicional de “clase” resulta ser un obstáculo epistemológico para la producción de un “concreto de pensamiento”, que es necesario elaborar un nuevo concepto, el de “multitud” (o el de “masa”). Además, el economicismo contiene también una manera de entender el curso de la historia: esa historia que ve a los “países centrales”, y sólo a ellos, como el paradigma necesario de todo devenir, es decir, una historia monológica y teleológicamente concebida.

Dejemos esto último para más adelante (cf., infra, I-4) y avoquémonos a la cuestión del economicismo en relación a la política, la ideología y a otras formas de conciencia de los agentes sociales, es decir, a las llamadas formas “superestructurales”. Trabajando en el análisis de una sociedad concreta -la boliviana- Zavaleta ha puesto en entredicho un concepto capital del “horizonte de visibilidad”. Desarrollemos su crítica en todas sus implicaciones.

### 1. El determinismo economicista.-

El determinismo se articula en torno a tres tesis básicas del marxismo clásico: a) la tesis de la neutralidad de las fuerzas productivas; b) la tesis de la homogeneización y pauperización crecientes de la clase obrera y c) la tesis de que la clase obrera tiene un interés fundamental en el socialismo (Laclau y Mouffe: 1987; 89-101).

Es conocido que el marxismo asigna un papel esencial en la evolución histórica al desarrollo de las fuerzas productivas. En rigor, se trata de una ley general que confiere racionalidad y sentido a la historia puesto que el progresivo desarrollo de éstas marca la sucesión de los modos de producción. En este sentido, la ley general del desarrollo de las fuerzas productivas al combinarse con leyes propias de cada modo de producción, da lugar a una contradicción que genera las posibilidades del quiebre revolucionario y la instauración de un nuevo modo de producción. En el capitalismo, tal contradicción se expresa en la creciente socialización de las fuerzas productivas y la también creciente apropiación individual de la riqueza por efecto de las relaciones de producción capitalista. De ahí que el socialismo sea el fruto de la resolución de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones capitalistas de producción. Asimismo, las primeras están en la base de la formación de un proletariado cada vez más numerosos y explotado al que se le asigna la misión histórica de, por un lado, desarticular las relaciones de producción capitalistas, en tanto obstáculo insalvable para el desarrollo de las fuerzas productivas y, por otro, de apropiarse de estas últimas para dirigir las colectivamente. Por consiguiente, es una contradicción de tipo económico, cuya expresión social y política es la contradicción entre burguesía y proletariado, la que rige la dinámica de la sociedad capitalista. A partir de ahí, los teóricos (y políticos) de la II internacional concluyeron que la economía estaba constituida por leyes endógenas cuya dinámica excluía intervenciones externas y, en consecuencia, actuaba con independencia de la acción de los hombres. Por tanto, la superestructura no es más que un epifenómeno, mera apariencia sin ninguna eficacia en el proceso histórico, puesto que el

despliegue de las contradicciones económicas inherentes a la acumulación capitalista provocaría, finalmente, la crisis del sistema.

Hemos dicho que la propia dinámica de las leyes económicas conducía a la formación de un proletariado cada vez más numeroso y empobrecido. Ello implica un proceso creciente de proletarización de los sectores medios y del campesinado que hace de la clase obrera no sólo un sector de la población sino la inmensa mayoría. En esa medida, los intereses de la sociedad y los del proletariado tienden a coincidir. Por otra parte, ello significa la creciente homogeneización de la estructura social y la simplificación de los antagonismos en el interior de la misma. Homogeneización de la sociedad puesto que ésta se dividía en dos bloques: burguesía y proletariado; simplificación de los antagonismos ya que éstos se reducían al enfrentamiento entre un inmenso proletariado radicalmente depauperado y una reducida burguesía. El corolario de estas proposiciones es categórico: la *unidad* política e ideológica de la clase obrera está garantizada por las leyes de la economía.

Si el desarrollo de las fuerzas productivas al entrar en contradicción con las relaciones de producción generaba las condiciones de la crisis del sistema; si la mecánica endógena de la acumulación capitalista producía una creciente miseria que se extendía prácticamente a toda la sociedad; si ello traía, como consecuencia, la formación de un proletariado cada vez más homogéneo y unificado en torno a la lucha contra la miseria, el combate en contra de la apropiación individual de la riqueza, es decir, en contra de la propiedad privada resultante de las relaciones sociales de producción capitalistas, no podía ser sino un dato objetivo. La clase obrera tenía, pues, un *interés objetivo* en el socialismo y, en consecuencia, su lucha político-ideológica, debía ser explicada en términos de las leyes de movimiento de la economía y de su ubicación en el proceso productivo. Y estos intereses objetivos eran históricos en tanto dependían del movimiento racional y necesario de la historia que, además, podía ser conocido científicamente: el marxismo en tanto ciencia daba cuenta de este proceso y de su necesidad.

Estas son, pues, las características básicas de esta interpretación del marxismo propia de la II Internacional. Se objetará que desde hace bastante tiempo ya nadie piensa en términos del determinismo economicista. En efecto, una vez que el propio desarrollo histórico mostró que el anunciado derrumbe del capitalismo no se producía y que, por consiguiente, la afirmación del carácter inevitable del socialismo era una falacia; cuando el caso de la clase obrera en Inglaterra dio un mentís categórico a la tesis de la determinación socialista espontánea de la clase obrera, o sea, que el desarrollo de la conciencia socialista no era el corolario necesario del proceso de proletarización de la sociedad y de la agudización de las contradicciones económicas; cuando en lugar de una clase obrera crecientemente unificada va emergiendo un proletariado cada vez más fragmentado tanto a nivel del propio proceso productivo como a nivel de sus posiciones políticas e ideológicas, el abandono de los postulados del determinismo economicista resultó inevitable.

Sin embargo, ello no significó una crítica radical de los presupuestos del economicismo como tal y, al contrario, dio paso a formas más complejas del mismo que a primera vista no se presentan como tales. Por ello es pertinente que pasemos revista a una otra versión del economicismo.

## **2. El reduccionismo clasista.-**

Debemos distinguir, dentro de la problemática economicista de la política y de la ideología, dos concepciones distintas a pesar de su íntima vinculación. Una es la que acabamos de tratar, el determinismo economicista, que se refiere al *papel* de las superestructuras en el proceso histórico. En este sentido, concibe a las superestructuras como un reflejo mecánico de la base económica y, por tanto, niega que ellas desempeñen algún papel; en rigor, en esta concepción, las superestructuras son meros epifenómenos (Mouffe: 1986; 21). La otra concepción es el denominado reduccionismo clasista que, como veremos, se refiere a la *naturaleza* de las superestructuras en tanto las piensa como determinadas por la posición de las clases sociales en

las relaciones sociales de producción.

La tradición marxista nos ha dejado un concepto de “clase” que, por lo conocida, puede ser resumida rápidamente. Toda sociedad es pensada como estructurada en torno a dos niveles fundamentales. Por un lado, se encuentra la base económica que es la instancia determinante; por el otro, la superestructura, instancia determinada, en la que se alojan los niveles político e ideológico. Las relaciones de causalidad entre base y superestructura son presentadas de manera diversa, pero en todos los casos, ya se trate de una causalidad mecánica a la vieja usanza o de una causalidad estructural mucho más compleja, la “determinación en última instancia” siempre corresponde al nivel económico.

Sobre la base de esta concepción fundamental, se procede a identificar a los agentes sociales a partir de su inserción en el proceso de producción puesto que según el lugar que ocupen en las relaciones sociales de producción, los agentes sociales constituirán clases sociales determinadas. Identificadas las clases sociales a nivel de la estructura económica, se atribuyen a éstas “intereses de clase” claramente definidos y contradictorios los unos respecto a los otros. Es así que la burguesía y el proletariado, clases fundamentales en el modo de producción capitalista, se definen tanto porque ocupan posiciones distintas en el proceso productivo como porque poseen intereses de clase antagónicos, derivados, según vimos, de su distinta ubicación en las relaciones sociales de producción.

Entonces, las formas de conciencia de las clases sociales son formas necesarias y derivadas de su naturaleza de clase -es decir, del lugar que ocupan en las relaciones de producción. Estas formas “superestructurales” *siempre tienen una pertenencia de clase necesaria*. De ese modo, habrá una política y una ideología burguesa y una política y una ideología proletaria. En otras palabras, tanto la política como la ideología, así como otras formas de conciencia, son *reducidas* a su naturaleza de clase, operación congruente con la división dicotómica fundamental y con la correlativa

asignación de la determinación causal por el lado de la base económica. Esta concepción ha sido denominada, por una vasta literatura contemporánea, *reduccionismo clasista*.

Se debe subrayar que la crítica al determinismo economicista se puede efectuar sin renunciar al reduccionismo clasista. Las interpretaciones marxistas que enfatizan la importancia y eficacia de las superestructuras (Lukács, por ejemplo) critican el determinismo, pero no por ello dejan de asignar a la política, la ideología y a otras formas de conciencia una estricta dependencia de clase.

Se observará que el reduccionismo clasista no se pronuncia en relación al papel de las superestructuras. La eficacia de la superestructura, es decir, su capacidad de incidir efectivamente en el decurso histórico, no es anulada en tanto mera presencia epifenoménica, tal como aconteció en la teorización (y la práctica) de la II Internacional. Al contrario, ahora es pensada bajo la forma de la “conciencia de clase” punto terminal de un proceso de autodespliegue de la subjetividad, que empieza en la economía pero que sólo culmina cuando la “conciencia posible” de una clase social se hace realidad en la ideología y en la política, ámbitos de constitución de una clase en cuanto que tal. Sin embargo, esta productividad de la superestructura tiene márgenes muy precisos en la medida en que es *de clase*, o sea, actualización de intereses definidos *fuera* de la política y de la ideología (cf. Lukács: 1975).

Nótese que en la concepción que acabamos de comentar no sólo se afirma la *determinación de clase* de las superestructuras política e ideológica sino que se establece las *formas de existencia* de las clases a nivel de dichas superestructuras. Con toda pertinencia Ernesto Laclau ha hecho notar que:

afirmar la determinación de clase de la superestructura no significa establecer la forma en que dicha determinación se ejerce. (O, lo que es lo mismo, la forma en que las clases en cuanto tales están presentes en ellas.) La identificación de ambos problemas sólo se justifica si se piensa la existencia de las clases sociales a un nivel ideológico y político bajo la forma de la *reducción* (:1986; 184).



En efecto, si todo elemento ideológico y político se puede reducir a su naturaleza de clase, es decir, tiene una *necesaria* pertenencia clasista; si, por tanto, estas formas de conciencia son expresión de intereses de clase definidos a nivel de las relaciones sociales de producción, se sigue que las clases sociales existen en la política y la ideología a través de dichas formas político-ideológicas que, en rigor, no pasan de ser la explicitación, compleja, de una esencia preexistente a su manifestación. Recurriendo a la terminología kantiana se diría que la política y la ideología son juicios sintéticos: no hacen más que explicitar aquello que ya está contenido en el sujeto. Apelando a Hegel diríamos que se trata de la manifestación de una contradicción simple. O volviendo a Laclau, se podría afirmar que “no se trataría de que las clases *determinaran* las superestructuras, sino que las *absorberían* dentro de sí como momento necesario en el proceso de su autodespliegue” (ibid.).

Llegados a este punto podemos resumir lo expuesto a partir a tres principios que, según Chantal Mouffe, inspiran la problemática reduccionista de la ideología y, añadiríamos nosotros, de la política. Ellos son:

- 1) Todos los sujetos son sujetos de clase.
- 2) Las clases sociales tienen sus propias ideologías paradigmáticas.
- 3) Todos los elementos ideológicos tienen una necesaria connotación de clase (:1986;40).

Vale la pena insistir sobre algunos aspectos de este resumen que permiten ciertas precisiones. Antes que nada señalar que por el momento la noción de “sujeto” es equivalente a la de “agente social”, que es la que hemos utilizado hasta acá asumiendo que su significación literal no presenta mayores dificultades. Veamos las tesis. La 1 dice que nadie se salva de pertenecer a una clase social y ello en cualquiera de las instancias de una sociedad: los agentes sociales siempre son clasistas. De ahí que los conflictos políticos sean siempre entre clases y, por ende, entre ideologías de clase tal como lo estipula la tesis 2. En consecuencia, se niega cualquier posibilidad de un

conflicto o de una contradicción no clasista.

Por otra parte, las ideologías clasistas son paradigmas en la medida en que son el sumun de los intereses de clase estructurados a nivel de lo político e ideológico. Así, cada clase tiene *su* ideología.

La 3 nos plantea que toda ideología resulta de la combinación de una serie de elementos ideológicos con una necesaria connotación de clase. Ahora bien, puede suceder que ciertos elementos ideológicos pueden tener una *denotación* no clasista. Por ejemplo, el elemento ideológico “pueblo” se refiere a todos lo bolivianos, pero se trata tan sólo de su denotación; su *connotación* tiene un claro carácter de clase en la medida en que “enmascara las relaciones de explotación que se verifican dentro de ese conglomerado”, como se solía decir (y se dice).

Lo dicho nos permite comprender mejor la concepción reduccionista en relación a las ideologías históricas concretas. Estas serían una amalgama de elementos ideológicos heterogéneos. Así, una ideología burguesa histórica contiene elementos ideológicos pequeñoburgueses y también elementos ideológicos proletarios: el discurso dominante incorpora, por ejemplo, elementos ideológicos referidos a la justicia social. Lo propio ocurre con las ideologías obreras concretas: éstas, en mayor o menor grado, pueden incorporar elementos ideológicos correspondientes a otras ideologías clasistas. Por otra parte, los procesos de transformación de las ideologías concretas se verificarían a través de la incorporación/articulación de elementos ideológicos de clase sin que por ello éstos modifiquen su pertenencia clasista. En esa medida, analizar una ideología consistiría en descomponerla en los elementos que la integran de acuerdo al carácter de clase de cada uno de ellos (Laclau: 1986; 104-9).

Es evidente que este procedimiento de análisis requiere la postulación *abstracta* de ideologías de clase puras y necesarias, pues es sólo con referencia a estos paradigmas que se puede analizar las

ideologías concretas. Dicho sea de paso, esta concepción está en la base de la interminable e inútil “lucha ideológica” que ha caracterizado a la izquierda partidaria; la búsqueda de la pureza paradigmática, la compulsión por expurgar elementos ideológicos “ajenos” o por encontrar detrás de la denotación connotaciones de clase extrañas a la “ideología de la clase obrera”, no son, por tanto, arbitrarias sino que responden a una comprensión de la política y de la ideología en términos de la reducción clasista.

Si las clases que existen en el nivel económico se duplican en el nivel político e ideológico, es decir, si son concebidas como constituidas en torno a intereses específicos e intransferibles y organizadas en torno a “cosmovisiones” cerradas, la conclusión obvia es que cualquier relación que puedan establecer entre ellas sólo puede ser una relación de *alianza de clases*. De ahí que para el reduccionismo, el concepto zavaletiano de “multitud” o es impensable o se trata de un claro “contrabando ideológico de oscuras intenciones burguesas”. En todo caso, la noción de alianza de clases da pie para poner de manifiesto otras facetas del reduccionismo: la inculcación ideológica y la cuestión de la “falsa conciencia”.

A la alianza concurren varias clases, o fracciones de clase, con su propia ideología, sus propios intereses y, si lo tienen, con su propio partido; esta alianza se hace posible porque *coyunturalmente* los concurrentes tienen objetivos comunes. Ahora bien, esta coyuntura puede ser corta o larga; corta en el caso en que el objetivo común sea estrictamente táctico (el derrocamiento de una dictadura, por ejemplo) o larga cuando se trata de constituir un “frente de los explotados”. En este último caso, la clase obrera, a través de “su” partido, tiene la obligación de luchar por la hegemonía de manera que su ideología se imponga sobre la de los grupos aliados. Dos cuestiones merecen destacarse.

Por una parte, es claro que esta perspectiva reduce el problema de la hegemonía a un simple fenómeno de inculcación ideológica. De manera general se postula que la hegemonía obrera (la

de su partido) se la adquiere porque con su prédica y su práctica logra convencer a las clases aliadas. Acá “convencer” puede significar dos cosas: que los componentes de la alianza se “desclasen” y asuman la ideología proletaria o que los grupos aliados se den cuenta que sus intereses están mejor defendidos si la hegemonía es proletaria. En el primer caso, se debe tomar en cuenta que los componentes no proletarios del conglomerado frentista, por su ubicación en el proceso de producción, secretan ideologías no proletarias en todo momento y, por tanto, éstas no puede liza y llanamente desaparecer, de modo que los “desclasados” siempre serán minoría en relación al conjunto. En el segundo, no se puede olvidar que los intereses proletarios y no proletarios son irreductibles entre sí y que en definitiva siempre existirán incompatibilidades entre unos y otros. Por consiguiente, en ambos casos es necesaria la inculcación ideológica a efectos de lograr la unidad política de la alianza de clases.

Por consiguiente, el consenso logrado en la alianza a partir de la inculcación de la ideología obrera es un fenómeno de “falsa conciencia” similar al que se produce cuando los obreros asumen en su práctica política posiciones que distan mucho de ser socialistas. Se podrá observar que la noción de “falsa conciencia” es vital para el reduccionismo puesto que ella sirve para dar cuenta y, al mismo tiempo, *ocultar* un desfase fundamental: *el existente entre las clases definidas a nivel de las relaciones sociales de producción y las clases política e ideológicamente actuantes*. Como hemos de ver (cf., infra, I-3), esta asimetría ha sido el *via crucis* del marxismo desde la época de la II Internacional.

Precisemos mejor la asimetría. Hemos establecido que el reduccionismo clasista postula que las clases sociales que existen como lugares en las relaciones sociales de producción se duplican en las instancias política e ideológica. Dicho sea de otra manera, a lugares determinados en el proceso de producción se les atribuye “intereses” específicos e intransferibles que ulteriormente son representados en el nivel político e ideológico y, en consecuencia, la política y la ideología tienen siempre un necesario carácter de clase. Pero:

¿cómo podrían existir intereses anteriores a los discursos en los que van a ser definidos y articulados? En efecto, es en la ideología y a través de la política como se definen los intereses y nunca se los encuentra ya dados en una realidad económica cualquiera concebida como “prediscursiva”. (...). Si se abandona la concepción economicista y esencialista según la cual unos agentes sociales podrían existir en el nivel de la economía como sujetos ya formados, con sus intereses ya definidos y listos para ser representados en la superestructura, se vuelve evidente que no puede haber un mundo de la economía anterior a sus condiciones de existencia ideológicas y políticas y que funcionaría solo, según una lógica propia y completamente independiente del resto de la sociedad a la que determinaría (Mouffe:1986a;157).

Y el esencialismo consiste en que la hegemonía obrera en la alianza de clases tiene un *carácter necesario derivado de un privilegio ontológico*. Quienes pactan tienen una distinta naturaleza de ser que hace que uno de ellos, la clase obrera, este predestinada a cumplir una tarea histórica ineludible. Y es por ello que si el frente de clases no tiene hegemonía proletaria (de su partido) está de antemano condenado al fracaso. Inculcación ideológica, falsa conciencia y privilegio ontológico son inseparables del reduccionismo clasista.

### 3. Por los caminos del marxismo<sup>2</sup>.-

Hemos señalado (cf., supra, I-1) las tres tesis en torno a las que se articulaba el paradigma marxista clásico<sup>3</sup>. Asimismo, hemos establecido que el fin de la depresión y el *boom* económico que acompañó la transición hacia el “capitalismo organizado” cuestionó seriamente las proposiciones kautskianas. El capitalismo no se encaminaba hacia su derrumbe definitivo y por el contrario comenzaba a mostrar síntomas de indudable vitalidad; la sociedad en lugar de simplificarse se tornaba cada vez más compleja; la clase obrera se diferenciaba internamente y

---

<sup>2</sup> Sobre el desarrollo histórico del marxismo en occidente, véase Anderson: 1987.

<sup>3</sup> Se considera que el comentario de Kautsky al Programa de Erfurt de la socialdemocracia alemana (“La lucha de clases”, 1892), constituye la versión más acabada del paradigma marxista clásico.

mostraba mucho más interés en la reforma del sistema y su integración al mismo que en una práctica política revolucionaria. Es así que:

En 1898, Thomas Masaryk acuñará una expresión que pronto habría de popularizarse: la “crisis del marxismo” (Laclau y Mouffe: 1987; 21).

La médula de la crisis radicaba en la imposibilidad, teórica y política, de encontrar continuidad entre economía, política y ideología y en la creciente fragmentación del sujeto histórico socialista. La reorganización capitalista acarreó una serie de complejidades y configuró situaciones cada vez más atípicas en relación al paradigma clásico: al contrario de lo que pensaba Kautsky en 1892, la estructura social no se simplificaba sino adquiría una espesura y opacidad que escapaban a toda previsión. Correlativamente, la unidad de la clase obrera en torno a sus “intereses históricos” se diluía en una proliferación de “intereses” que se manifestaban en una pluralidad de antagonismos y formas de lucha que no podían ser reducidos los unos a los otros y, lo que es peor, difícilmente articulables. La unidad del sujeto histórico socialista se desvanece y se ponen en evidencia distintas posiciones de sujeto<sup>4</sup>.

Una de las respuestas a la crisis se configura a partir de la obra de Kautsky y Plejánov conocida como la “ortodoxia marxista”. Para pensar la nueva situación fue necesario modificar el papel que el marxismo clásico asignaba a la teoría. En efecto, Kautsky en 1892 consideraba que la teoría era la sistematización y generalización de la experiencia de la clase obrera. Se trataba de la *lectura* de una realidad que se mostraba a todos; las “leyes de la historia” operaban de manera diáfana y la teoría las recogía en un discurso que no era otra cosa que la transcripción conceptual de la

---

<sup>4</sup> Hasta que definamos el concepto de manera rigurosa, entendemos por *posiciones de sujeto* las distintas y muchas veces contradictorias relaciones sociales en las que se encuentra un agente social. Por ejemplo, son posiciones de sujetos aquellas que se establecen en la fábrica, en la política, en la familia, en la religión, etc. El marxismo clásico consideraba que entre todas ellas existía una relación necesaria de implicación de manera tal que no eran sino facetas de un sujeto unitario. La noción de “posiciones de sujeto”, al contrario, enfatiza la dispersión.

experiencia empírica<sup>5</sup> (Laclau y Mouffe: 1987; 18). Pero sucedió que de pronto la realidad perdió su transparencia y, entonces, la teoría deja de ser una lectura y se convierte en una *garantía*. La “ciencia marxista” ahora tiene como función garantizar que las dificultades del presente desaparecerán en el futuro. La dislocación de las posiciones de sujeto había hecho naufragar la concepción de la unidad de la clase y nada aseguraba que la conciencia obrera se unificara en el paradigma de la “clase para sí”, a no ser que se institucionalizara un punto de vista privilegiado que pudiera dar cuenta del “curso inexorable de la historia”, de manera que se supiera de antemano que la tragedia del presente necesariamente debía resolverse en un *happy end*. En otras palabras, la “ciencia marxista” funciona como un sistema que garantiza que la conciencia obrera actual es sólo una desviación y distorsión que necesariamente será superada en el futuro (Laclau: 1986a; 37).

Esta concepción de la unidad de la clase como unidad futura permite tres variantes:

- a) las distintas posiciones de sujeto no son mas que *manifestaciones*, pasajeras y contingentes, de una posición esencial en las relaciones sociales de producción, donde el sujeto constituye su identidad clasista de una vez y para siempre;
- b) las desviaciones que ponen en entredicho al paradigma son *apariencias*:
  - (i) que ocultan una esencia;
  - (ii) o son manifestaciones de ella;
  - (iii) o son marginales respecto a la tendencia fundamental.

Veamos ejemplos:

---

<sup>5</sup> Semejante ingenuidad puede desdibujar la figura de Kautsky que no fue un espíritu simple. En realidad, se trataba de una generalización arbitraria de un caso muy específico: el alemán. Kautsky presenta como un proceso universal el caso particularísimo de la formación de la clase obrera alemana.

- (i) cuando la apariencia oculta la esencia: “el pueblo es la pantalla del policlasismo burgués”;
- (ii) cuando la apariencia es una manifestación de la esencia: “la democracia parlamentaria es una manifestación del régimen capitalista”;
- (iii) cuando la apariencia es marginal: “los sectores informales de la economía son producto de una crisis de capitalismo dependiente y desaparecerán cuando éste se vaya recuperando”;

c) un acontecimiento presente debe ser identificado y entendido como momento de una sucesión necesaria fijada a priori: el análisis teórico-político de una coyuntura concreta es reemplazado por una estrategia de *reconocimiento* de los hechos en una patrón ya establecido; ejemplos: “la revolución del 52 fue una revolución democrático-burguesa” o “la revolución del 52 fue el febrero ruso a la que le faltó su octubre”.

No es difícil darse cuenta que en la base de los tres tipos de argumentación que hemos detallado se encuentra un rasgo común: una *esencia*, una realidad subyacente, a la que necesariamente deben remitirse las distintas posiciones de sujeto, a la que deben reducirse los casos “anómalos”, siempre y cuando no sean rechazados como irrelevantes (Laclau y Mouffe: 1987; 24-6).

Una otra respuesta a la crisis se articula a partir del llamado “revisionismo” de Bernstein. Si para la ortodoxia las atipicidades que presentaba la nueva etapa capitalista debían superarse en el futuro por el movimiento de la infraestructura, para Bernstein era el propio despliegue de leyes económicas necesarias el que debía ponerse en tela de juicio a la luz de las transformaciones operadas por la reestructuración capitalista. Rechaza, pues, el economicismo de la ortodoxia y asigna una importancia decisiva a la superestructura. En este sentido, considera que la superación de las grietas abiertas en la identidad de la clase habría de resultar de una intervención



política-ideológica autónoma:

Ciencias, artes, toda una serie de relaciones sociales, son hoy mucho menos dependientes que antes de la economía, o más bien, a los efectos de evitar todo malentendido, el punto de desarrollo económico hoy alcanzado deja más espacio a los factores ideológicos, especialmente a los éticos, de lo que ocurría antes. Como consecuencia de esto la interdependencia de causa y efecto entre la evolución técnica, económica y otras tendencias sociales pasa a ser siempre más indirecta, por lo que la necesidad inherente a las primeras está perdiendo mucho de su poder de dictar la forma de las segundas<sup>6</sup>.

Al parecer nos encontramos frente a una radical superación del economicismo. Sin embargo, la crítica bernsteniana al economicismo se encuentra acotada por dos supuestos que limitan sus potencialidades: la centralidad clasista y su concepción acerca del desarrollo de la historia. Respecto a lo primero debemos señalar que si bien planteaba que la socialdemocracia alemana debía ser una “partido popular” y no un partido exclusivamente obrero, no por ello dejaba de insistir que en el seno del “partido popular” se debía reconocer a la clase obrera como clase dirigente, es decir, su visión era análoga a lo que en la época de la III Internacional se conoció como “alianza de clases” o “frente popular”. Pero si el problema radica en el desajuste entre una identidad socialista de clase definida a partir del proceso productivo e identidades políticas e ideológicas que no corresponden con aquella, y si la unidad de la clase obrera como sujeto socialista es el resultado de prácticas superestructurales autónomas, ¿por qué esa unidad político-ideológica debe ser una unidad *de clase*?. En cuanto a los segundo, Bernstein concibe a la historia como regida por leyes evolutivas; es el postulado del progreso el que da coherencia y racionalidad al devenir histórico y el que permite pensar la unificación tendencial de la economía y la política en la medida en que progresivamente la humanidad se va liberando de las ataduras de la necesidad económica. Por consiguiente, la constitución autónoma de los sujetos político-ideológicos es expresión de una nueva esencia: la leyes evolutivas, diferentes por cierto

---

<sup>6</sup> Bernstein, *Evolutionary Socialism*, Nueva York, 1978, pp. 15-6. Citado por Laclau y Mouffe: 1987; 39.

de las de la ortodoxia pero igualmente necesarias (Laclau y Mouffe: 38-43).

El “sindicalismo revolucionario” constituyó una otra respuesta a la crisis del paradigma clásico. En Sorel el problema de la unidad política de la clase obrera es resuelto a partir del postulado del “mito de la huelga general”. En este planteamiento ya no existe ninguna necesidad, ni económica ni evolutiva, que determine la unidad socialista de la clase obrera. La huelga general permite que las dispersas posiciones de sujeto se anuden en una sola representación, la del socialismo como “mito”, reconstituyéndose por esa vía la identidad clasista. Pero acá nuevamente debemos preguntarnos: ¿por que este sujeto reconstituido “míticamente” debe ser un sujeto *de clase*? (Laclau y Mouffe: 1987; 56-7).

Se habrá observado que el problema central que debe afrontar la socialdemocracia de Europa occidental, una vez que entra en crisis el paradigma marxista clásico, es el relativo a la dispersión de las posiciones de la clase obrera, vale decir, a la ruptura de la unidad del sujeto socialista postulada por la teoría. En las tres respuestas, incluso en la de Sorel, el supuesto de una esencia que da razón y sentido a los procesos es la que permite que el reduccionismo no sea superado. En Lenin y la tradición bolchevique ocurrirá lo mismo.

Para la socialdemocracia rusa las cuestiones que plantea la lucha por el socialismo se plantean de manera distinta respecto a Europa occidental. En Rusia reina la autocracia zarista, no se ha producido la revolución democrático-burguesa y la burguesía muestra gran debilidad para impulsarla. Al parecer, la lucha contra el absolutismo y por la libertad política tiene que ser acaudillada por el proletariado, hecho que preocupa mucho más que el relativo a la dispersión de las posiciones de la clase obrera.

He aquí otra “anomalía”<sup>7</sup>. El paradigma marxista clásico postulaba una sucesión de modos de

---

<sup>7</sup> Es esta “anomalía”, es decir, las características específicas de la

producción y en cada uno de ellos una “clase histórica” debía cumplir determinadas tareas. En esa medida, la lucha contra el feudalismo y por las libertades políticas era una tarea que le correspondía a la burguesía en tanto clase interesada en el cumplimiento de estas (y otras) tareas. El caso ruso se mostraba, por tanto, como una desviación respecto a la sucesión “normal” de etapas y sujetos históricos.

Es en este contexto que surge el concepto de hegemonía<sup>8</sup> que es introducido para describir el proceso que obliga a la clase obrera a hacerse cargo de tareas que no tenía porque cumplir. En principio, “hegemonía” designa la relación entre la clase obrera y las tareas democrático-burguesas que debía asumir: hegemonía es *dirección política* en el seno de una *alianza de clases*. Las tareas demoburguesas deben ser realizadas por el conjunto de clases y sectores sociales explotados y oprimidos por el despotismo zarista. Pero ya que en estos no se puede confiar dadas sus vacilaciones y su predisposición a la transacción y la claudicación, es menester que la clase obrera asuma la dirección del proceso, única garantía no sólo para conquistar la libertad política sino para que el proceso revolucionario no se extravíe y puede tener un desenlace socialista.

Así entendida, la hegemonía caracteriza la posición de Lenin y al conjunto de la tradición bolchevique. Es importante resaltar la novedad del planteamiento con relación a las interpretaciones marxistas anteriores. El énfasis está puesto en el *protagonismo de las masas* y ello por dos razones fundamentales. Como resultado de las nuevas formas de reproducción capitalista, las condiciones de vida de vastos sectores de la población han sido alteradas radicalmente y, por tanto, es menester proceder a su articulación y organización política. Por

---

sociedad rusa, las que influirán en la rigidez de la ortodoxia de Plejánov. Se podría decir que a mayor atipicidad, mayor dogmatismo. No cabe duda que las certezas traen tranquilidad a la conciencia.

<sup>8</sup> Sobre el surgimiento del concepto de hegemonía en el seno de la socialdemocracia rusa, véase Anderson, Perry: 1985.

consiguiente, la clase obrera no puede limitarse a la defensa de sus intereses específicos, derivados de las contradicciones de clase inherentes a los mecanismos de acumulación capitalista, sino que tiene que prestar atención a otros antagonismos. Por otra parte, esta alteración de las condiciones de vida de las masas no sólo es resultado de contradicciones internas del capitalismo ruso, sino también de la articulación mundial del mismo: para Lenin la cadena imperialista tienen una dimensión política; en este sentido, la dislocación es también resultado de contradicciones externas. Por consiguiente, operan en una formación social determinada múltiples contradicciones y una estrategia revolucionaria no puede fundarse únicamente en el simple despliegue de las contradicciones económicas. De ahí el énfasis puesto en el momento político, el rechazo a todo “etapismo” apriorístico y la concepción de la política como hegemonía, es decir, como dirección política (Laclau, 1985: 29).

Se debe resaltar que en esta concepción el vínculo hegemónico es un *vínculo político*, vale decir, que no se establece en el terreno en que los agentes sociales se constituirían, o sea en el seno de las relaciones sociales de producción. En la política y la ideología la presencia de las clases no es una simple duplicación de su presencia a nivel del proceso productivo, sino que asumen una existencia más compleja: la de la *representación*. En efecto, el vínculo político está dado entre agentes políticos, los partidos, que representan los intereses de las clases en el interior de una alianza en contra del enemigo común.

La no correspondencia entre la posición de la clase obrera a nivel del proceso productivo y su distintas posiciones a nivel de las superestructuras ya había llevado a Kautsky a postular la necesidad del partido revolucionario, agregado de intelectuales y lo más “selecto” de la clase, como depositario del “para sí” del proletariado. Pero, como vimos, para la ortodoxia esta escisión entre el “en sí” y el “para sí” no era permanente sino pasajera, en la medida en que el despliegue de las leyes económicas garantizaba la concordancia final. En cambio, para Lenin este desajuste es estructural ya que responde a las nuevas condiciones del capitalismo en la era imperialista

(Laclau y Mouffe: 1987; 68). De esta manera el leninismo reconoce la autonomía de la política pero para, inmediatamente, volver a anularla. Porque si bien la recomposición de la unidad de la clase (y, en general, de todos los sectores explotados y oprimidos) es independiente de su inserción en el proceso productivo, esta unidad está pensada en términos de representación de intereses que son exteriores y preexistentes al ámbito en el que son definidos y articulados. Por esa vía el sustitutivismo de la representación se convierte en la relación política fundamental y da pie a una cadena que va de la clase al partido y de éste al estado. Pero nótese que el partido (o el estado) no representa a la clase obrera de carne y hueso sino a una entelequia constituida por los “intereses históricos”.

Es así que el vínculo político concebido en términos de la “alianza de clases” no modifica un ápice la naturaleza clasista de los intereses. El privilegio acordado al partido no resulta de la eficacia de lo político sino de un privilegio *epistemológico* (el marxismo como ciencia) que es derivado de la centralidad *ontológica* de la clase obrera. De esa manera las especificidades de una sociedad concreta, en este caso la rusa, nuevamente son reducidas al paradigma abstracto. Frente a la defección de la burguesía, el proletariado debe asumir tareas que no le competen porque le “toca el turno”, es decir, porque en el orden de sucesión de “sujetos históricos”, al sujeto histórico burgués le sigue inevitablemente el sujeto histórico proletario; el carácter de clase de las tareas democráticas no se modifican aún a pesar de ser asumidas por una clase distinta: éstas siguen siendo burguesas por más que no las ejecute la burguesía. En fin, la identidad de los sujetos políticos esta siempre definida a partir de sus posiciones estructurales en la economía.

En resumen: el leninismo se inscribe como diferencia en el discurso del marxismo kautskysta; es decir, se construye como discurso antikautskysta dentro del horizonte intelectual sistematizado por Kautsky. De ahí que no rompe radicalmente con el supuesto último en el que éste se basaba: la concepción de las clases como sujetos de la historia (Laclau: 1985;29).

La superación de los límites fijados por la noción de “alianza de clases” es un proceso tortuoso que debe vencer al oscurantismo stalinista, enfrentar los dilemas que planteó la lucha antifascista y encarar, a partir de la segunda posguerra, las consecuencias de la reestructuración capitalista que se manifiestan, sobre todo, en la aparición, en los países de capitalismo avanzado, de nuevos antagonismos difícilmente reducibles a criterios de clase. En este proceso, resalta la figura de Antonio Gramsci quién, reflexionando sobre la derrota del movimiento obrero europeo y el advenimiento del fascismo, sentó las bases de una radical crítica al economicismo<sup>9</sup>. Y en la periferia del mundo capitalista, la aparición de movimientos de liberación nacional o de procesos políticos incomprensibles en términos de “alianza de clases” también pondrán en jaque los supuestos economicistas del paradigma marxista.

#### 4. Un vistazo al marxismo en América Latina.-

Decimos el marxismo *en* América latina y no el marxismo *de* América Latina. Y por supuesto que no se trata de la mera sustitución de una preposición por otra, sino el índice del desencuentro de América Latina y el marxismo. La existencia misma de este desencuentro es ya una proposición que no pocos pondrían en duda, pero, igualmente, muchos han partido de esa premisa para explicarse hechos tan paradójicos como, por ejemplo, que las revoluciones cubana y nicaragüense hayan sido “marxistas” en un sentido muy peculiar. O que Codovilla no tuviera ningún remilgo en tomarse del brazo con Braden y con lo más rancio de la oligarquía porteña, de la misma manera que el PIR no se ruborizó cuando tuvo que participar en el colgamiento de Villaroel; o que Mariátegui tuviera que aguantar el ceño fruncido de la III Internacional.

Partimos, pues, de un desencuentro. Y entre la varias razones que se han dado para explicarlo, las

---

<sup>9</sup> En años recientes la obra de Gramsci ha sido objeto de especial atención; la literatura sobre Gramsci es vasta pero en general, y más allá de los matices, hay acuerdo en torno a que instaura una problemática antieconomicista. Cf, Labastida Martín del Campo: 1985.

más a mano recurren a los argumentos de la “aplicación” y de la “adaptación” del pensamiento de Marx a la realidad latinoamericana<sup>10</sup>. Pero una vez que estos muestran su radical insuficiencia, se acude a la tesis del tardío “descubrimiento” de América Latina por parte del Comintern<sup>11</sup> resultado de la escasa atención que Marx y Engels prestaron a América Latina, producto, a su vez, del generalizado desconocimiento que sobre este continente existía en el viejo continente durante el siglo XIX y de la residual atención de Marx a las sociedades no capitalistas, dependiente o colonizadas, aspectos que habrían configurado el “eurocentrismo” teórico de Marx.

Entonces, “eurocentrismo” por ignorancia y por omisión: tal las raíces del desencuentro. Pero en este punto es imprescindible referirse a Marx, aún a pesar que la presente reflexión no es sobre Marx sino sobre el marxismo(s). Y para ello hemos de utilizar dos obras ejemplares por la densidad y riqueza de sus ideas. La una, la de José Aricó (:1980), es un texto fundacional que sobre la base de un conocimiento erudito de la obra de Marx insta una problemática que es enriquecida por Carlos Franco (:1986), autor del otro texto de referencia. Por ello, y aún a riesgo de simplificar sus ideas, nos damos la tarea de exponer las tesis centrales de la interpretación de Aricó y de Franco.

Una cuidadosa reconstrucción histórica muestra que no es correcta la idea de una relación tardía entre la II Internacional y los partidos socialistas y otros grupos internacionalistas de

---

<sup>10</sup> Para una crítica de estas “explicaciones”, véase la *Introducción* de Carlos Franco al libro de José Aricó: 1980; 10.

<sup>11</sup> La indiferencia respecto a América Latina por parte de la III Internacional se evidencia por el hecho que recién en su VI congreso (1928) se presta atención a los problemas del movimiento revolucionario y comunista de Latinoamérica; cf. Aricó: 1980; 41, nota 1. Régis Debray (: 1975; t.1; 37-50) aporta otros datos, entre ellos, que los primeros responsables de los asuntos latinoamericanos de la Comintern fueron dos suizos, Stirner primero y luego Humbert-Droz, sin ningún conocimiento personal de los países bajo su jurisdicción; también señala que una vez que se creó el Secretariado Latinoamericano de la Internacional (1924) el único latinoamericano del equipo fue Codovilla quien asumió un cargo subalterno. Aricó lamenta las “inexactitudes históricas” en las que incurre Debray, sin precisar cuáles, de modo que las informaciones de este último deben ser tomadas con precaución.

latinoamérica. Asimismo, es errónea la afirmación que establece un desconocimiento de la realidad de este continente por parte de la inteligencia europea durante el siglo XIX, no sólo porque desde la incorporación de América Latina al mercado mundial comienza el tráfico de bienes, hombre e ideas, sino porque la rápida expansión del tráfico comercial hacia la hispanoamérica emancipada, las intervenciones militares de las potencias europeas sobre las repúblicas de nuestro continente y la aplastante hegemonía económica y política de Inglaterra sobre los países formalmente independientes de América Latina, hacían de esta región una realidad insoslayable. De ahí que resulta inconsistente afirmar que Marx no tuvo la oportunidad de informarse sobre la realidad de estas latitudes, más aún si se tiene en cuenta que se encontraba instalado en el centro del imperio británico teniendo a su disposición, en el Museo Británico, toda la información que necesitara.

Es igualmente incorrecta la tesis que afirma que la reflexión marxiana sobre las sociedades no capitalistas, dependientes o colonizadas fue circunstancial y, en los hechos, marginal con relación a sus preocupaciones centrales. Sucede que lo que se conoció como “marxismo” a partir de fines del siglo XIX se constituyó, por un lado, sobre la lectura y divulgación de algunos pocos escritos de Marx y Engels y, por otro, a partir de la interpretación de Kautsky que recoge toda la sensibilidad de la época caracterizada por el cientificismo, el materialismo monista y la idea del progreso. De manera que cuando se fueron conociendo sus otras obras, éstas fueron leídas a partir de una perspectiva que buscaba la confirmación de la célebre tesis marxiana (“de te fábula narratur”) que afirmaba que Inglaterra era el espejo en el que se refleja el futuro de todos los pueblos. En el caso de otros trabajos, como por ejemplo los referidos a España, Rusia y, de manera decisiva, a Irlanda, o fueron dejados de lado bajo la consideración de ser “escritos de circunstancia” redactados con fines exclusivamente económicos, es decir, para ganarse unos pesos para la sobrevivencia y sin contar con la información adecuada, o fueron directamente silenciados por la inteligencia marxista. Por esas vías se desconoció que estos escritos estaban vinculados, por la época de su redacción y por las temáticas que abordaban, a etapas decisivas de la obra



teórica fundamental del Marx, El Capital, y a experiencias políticas muy importantes.

A partir de esta argumentación, Aricó encuentra un cambio fundamental en la perspectiva de Marx a partir, más o menos, de 1858 que, dicho sea de paso, no está inscrito en una problemática de los escritos de “juventud y de madurez” sino en la intelección de una obra abierta, múltiple de sentidos, que una y otra vez vuelve sobre lo ya recorrido para reelaborarse. Franco (:1986; 179-180) sintetiza los dos paradigmas marxianos de la siguiente manera:

1) El desarrollo del capitalismo inglés y, en general de la Europa occidental, tiende a constituirse en una suerte de modelo prefigurativo del desarrollo que seguirían las sociedades orientales.

2) La expansión y penetración del capitalismo inglés, y europeo en general, en las sociedades orientales sería un decisivo factor de progreso para éstas.

3) La misión del capitalismo es la formación de un mercado mundial y la uniformación del modo de producción económico. Esa misión es percibida como inevitable e históricamente progresista.

4) Inglaterra y Europa occidental en general son identificadas como el centro de la revolución mundial.

5) La clase obrera europea aparece como la clase revolucionaria y su liberación es la condición necesaria para la liberación de los pueblos de Oriente y de las nacionalidades oprimidas de Europa.

6) La existencia de una relación subordinada de los movimientos políticos en Oriente a los objetivos estratégicos e incluso tácticos del proletariado europeo de los países centrales.

1) Rechazo al intento de transformar su teoría acerca de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica que predice los procesos de desarrollo de todas las sociedades, en cualquier situación histórica en que se encuentren.

2) Reconocimiento de la heterogeneidad de los desarrollos económicos del mundo occidental y no occidental y de su conflictiva interdependencia. Percepción de la subordinación del proceso de acumulación de los excedentes en

los países no europeos respecto de los europeos y de las consecuencias del carácter colonial de entre ellos.

- 3) Previsión del desplazamiento del centro del proceso revolucionario del mundo occidental y constitución de la revolución nacional de los países dependientes en condición de la revolución social de los países europeos.
- 4) Examen de la posibilidad histórica del pasaje de las sociedades orientales al socialismo sin el tránsito necesario por la estación capitalista. Apertura a la posibilidad, para el caso de Rusia, del pasaje al socialismo basándose en la existencia de instituciones campesina comunitarias.
- 5) Percepción de la existencia de distintos sujetos históricos del movimiento revolucionario en sociedades asiáticas y/o coloniales (campesinado, pequeña burguesía, embrionaria clase obrera, intelectuales) *vis à vis* de aquellos de las revoluciones en sociedades europeas y capitalistas.
- 6) Afirmación de la distinta naturaleza de las tareas requeridas para la transformación de las sociedades asiáticas y/o coloniales (independencia política, revolución agraria, protección industrial y comercial) en comparación con aquellas a realizarse en sociedades europeas y capitalistas.

Establecidas las dos perspectivas analíticas, el problema de la relación de Marx y América Latina puede formularse en los siguientes términos: si sus estudios sobre la expansión mundial del capitalismo lo llevaron a considerar las piezas del sistema económico y político mundial instituido por Inglaterra, es decir, sociedades no capitalistas, dependientes o colonizadas, ¿cómo es posible que Marx haya soslayado, implícita o explícitamente, el estudio de América Latina?; ¿por qué, en la otra perspectiva de análisis en la que se fue ubicando, no encontraron lugar las sociedades latinoamericanas?

Carlos Franco responde a estos interrogantes convirtiendo un argumento (secundario) de Aricó en el eje de su respuesta. Los procesos políticos en Oriente y en las naciones europeas dominadas, como Irlanda, y los procesos políticos en América Latina diferían porque las *relaciones entre*

*estado y nación eran distintas*. En el primer caso, existía, en mayor o menor grado, un determinado nivel de desarrollo nacional, una cierta densidad de nación, que pugnaba por expresarse como estado; en latinoamérica, al contrario, la nación era una realidad por crear a partir del estado. Dicho de otro modo, en América Latina la “nación” no era el punto de partida sino el de llegada a partir de los esfuerzos de un poder central o estatal (en la mayoría de los casos extremadamente débil). A esta diferencia se debe añadir otra -que incide sobre la primera, relativa a los distintos sistemas políticos imperantes en cada caso que implican distintos tipos de *presencia y visibilidad del poder extranjero*. Este era visible y directo en Oriente e Irlanda puesto que se trataba de colonias, protectorados, enclaves político-territoriales, mientras que en América Latina era indirecto e “invisible” ya que se manifestaba en “repúblicas independientes”. La presencia directa o indirecta de la potencia extranjera condicionó las formas de expresión del fenómeno nacional. En Oriente e Irlanda la ocupación extranjera presionaba por la unidad nacional y hacía aún más acuciante la cuestión de la institución de un estado soberano e independiente; en latinoamérica la presencia, en la mayoría de los casos, “invisible” del poder extranjero, configuró un cuadro político distinto que conspiró contra de las posibilidades de desarrollo de un cuerpo nacional homogéneo.

Ahora bien, desde su crítica a la *Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx rechaza la idea de una capacidad de “producción” de la sociedad civil, y por ende de la “nación”, por parte del estado. La tesis hegeliana le parece una perfecta inversión ideológica y, al contrario, postula que la razón de ser del estado debe ser encontrada en la sociedad. De ahí que una vez que dilucidó este problema se haya dedicado a un estudio pormenorizado de los fundamentos estatales, vale decir, del modo de producción, de las relaciones sociales, del sistema de propiedad, etc. Probablemente, esta es la razón por la que no se preocupó por elaborar sistemáticamente una teoría autónoma del estado. Sea como fuere, la concepción del carácter derivado del estado *modula* su percepción y sus reflexiones sobre las relaciones entre estado y sociedad.

Por consiguiente, sociedades como las latinoamericanas en las que el peso de la construcción estatal de la sociedad era tan evidente, resultaban envueltas en un mar de penumbras para el ojo teórico marxiano. No ocurría lo mismo con Oriente e Irlanda en la medida en que su procesos sociopolíticos -aquellos que Marx observaba- se iniciaban en la nación oprimida y apuntaban a hacia el estado o poder colonial y tenían como objetivo la conversión del movimiento nacional en un estado independiente. Por tanto, la dirección y el objetivo de esos procesos ratificaban el carácter fundante de la sociedad con relación al estado y, en esa medida, *no se apartaban*, más allá de las diferencias, del patrón que habían seguido los países europeos capitalistas. En otras palabras, para Marx, el punto de encuentro de los procesos sociopolíticos de Europa occidental y Oriente e Irlanda era el devenir de las naciones en estados; o de manera más general, la racionalidad de ambos radicaba en el carácter fundante de las relaciones socioeconómicas con respecto a las políticas.

El origen de la ceguera marxiana respecto a las sociedades latinoamericanas es pues mucho más complejo de lo que inicialmente se podía postular y atañe a la racionalidad con la que Marx operaba. La perspectiva no eurocéntrica si bien es una red categorial mucho más apropiada para pensar a latinoamérica, no deja de ser insuficiente o, mejor, requiere una re-formulación, puesto que fue elaborada teniendo en mente un proceso específico de resolución de la cuestión de las relaciones entre estado y sociedad que es distinto al nuestro y esta diferencia no es sólo agua de borrajas. Y acá cabe pensar en Zavaleta y barruntar sobre la necesidad de ser heterodoxo para ser, quizá, más marxiano.

Si ni siquiera la perspectiva no eurocéntrica de Marx puede ser “aplicada” o “adaptada” sin más, piénsese en los estragos que ocasionó la eurocéntrica cuando fue, literalmente, “aplicada”. Diríamos que el desencuentro entre América Latina y el marxismo es, pues, un desencuentro por partida doble.

Tanto por los tempranos vínculos entre la II Internacional y los partidos y corrientes socialistas de este continente, como por la transmisión del leninismo como un *corpus* cerrado y sagrado por parte de la III Internacional, lo que se conoció y difundió en América Latina fue un ideario marxista articulado en torno a la idea del progreso, el dominio del hombre sobre la naturaleza y la convicción del necesario despliegue de las “leyes históricas”. Semejante concepción encontró un adecuado caldo de cultivo en la atmósfera intelectual del primer cuarto de siglo constituía por una mezcla de liberalismo, positivismo y (social) darwinismo (cf., Demelas: 1981).

Salvo las excepciones que siempre existen, América Latina en general, y Bolivia en particular, fue pensada en parte como *réplica* y en parte como *desvío* de los procesos europeos (Laclau: 1985; 31). Como réplica porque los países latinoamericanos son concebidos como sociedades europeas incipientes en tránsito hacia el modelo de la Europa moderna; como desvío porque todo aquello que no apunta hacia el paradigma no puede ser sino un camino que hay que reandar para encontrar la senda perdida; o, en su caso, se trata de un atajo, que irremediamente lleva al camino por el que todos deben transitar. En este procedimiento para explicar las diferencias entre América Latina y Europa coinciden liberales y marxistas puesto que estos últimos reproducen en una teclado conceptual distinto las oposiciones propias del pensamiento liberal. Así la oposición “civilización o barbarie”, o sus equivalentes, es traducida en términos de “feudalismo-capitalismo”. Si para Sarmiento el tránsito hacia la civilización debe utilizar el atajo de la inmigración europea masiva, para los marxistas de la III o IV Internacional es cuestión de romper los frenos que traban el desarrollo de las fuerzas productivas ya sea bajo la dirección de la “burguesía nacional” con el apoyo crítico del “partido de la clase obrera” (versión PIR) o bajo la dirección de un frente de clases que impulsa la etapa “democrática, popular y antimperialista” de la revolución (versión PCB) o bajo la dirección proletaria de un proceso revolucionario “permanente” (versión POR). Pero como no se trataba ni de etapas democrático-burguesas “a secas”, ni de procesos “democrático-populares-antimperialistas”, ni muchos menos de revoluciones “proletarias”, los marxistas perdieron toda posibilidad de disputar el liderazgo de

los movimientos popular-nacionales que a partir de la década del cuarenta irrumpieron en el escenario político de América Latina.

## 5. ¿De qué crisis hablamos?.-

Desde que a fines del siglo pasado se anunció la “crisis del marxismo”, este término nunca dejó de acompañar al *corpus* teórico-político que encontraba en Marx a su padre fundador. Entonces, se podría decir que el marxismo siempre ha vivido en crisis y que de ella sacaba fuerzas para mostrarse más vital que nunca a despecho de sus sepultureros. Sin embargo, desde fines de la década de los setenta y principios de los ochenta, o tal vez desde incluso antes, se comienza a evidenciar que la “crisis” a la que se hacía referencia no compartía ni los rasgos ni el sentido de las anteriores.

Salvo militantes cegados por sus lazos afectivos con el “socialismo real” o por un dogmatismo ingenuo, ningún militante o intelectual que se reclamara de la perspectiva teórica-política abierta por Marx y que tuviera un mínimo sentido crítico, podía aceptar que en los socialismos realmente existentes se estuviera construyendo el tránsito del “reino de la necesidad al reino de la libertad”. De esa manera, la crítica y el rechazo al socialismo “a la unión soviética” se generaliza pero ello no implica, todavía, la puesta en tela de juicio del socialismo marxista como tal. En definitiva, circunstancias históricas y políticas específicas podían ser aducidas para explicar el fracaso del “socialismo real”. En todo caso, éste aparecía como el espejo en el que nadie quería mirarse y, por tanto, como el recordatorio de lo que no se debía hacer. De la decepción se sacaba fuerzas para otear un nuevo horizonte.

Pero los problemas no se circunscribían al “campo socialista”. En los países de capitalismo avanzado emergen nuevos antagonismos y nuevos sujetos sociales y políticos que rebasan cada vez más la capacidad explicativa del marxismo. A la par de la crisis del estado keynesiano,

movimientos sociales feministas, ecologistas, antinucleares, regionalistas, antiburocráticos, de jóvenes, etc., etc.<sup>12</sup>, cuestionan radicalmente la centralidad de la clase obrera, esgrimen reivindicaciones irreductibles al conflicto clasista típico, enjuician las formas tradicionales de la política y el poder, en fin, dan lugar a aquello que la derecha denomino, desde el Informe de la Trilateral, la “ingobernabilidad de la democracia”. El contraataque liberal-conservador no se deja esperar y Thatcher y Reagan, desde un antikeynesianismo regresivo, se dan la tarea de disminuir el gasto público y de los servicios sociales, reforzar los presupuestos militares, ejecutar políticas de austeridad tendientes a disciplinar la fuerza de trabajo y a reducir el precio de la misma. Como telón de fondo de estos procesos, se verifican innovaciones tecnológicas de tal magnitud, que muchos autores caracterizan como una tercera revolución industrial, que han modificado sustancialmente el proceso de acumulación capitalista con todas las consecuencias que ello implica a nivel de las relaciones de producción y de la fuerza de trabajo. Frente a todo ello el marxismo está perplejo.

Como lo hemos evidenciado, la perplejidad marxista frente a latinoamérica tiene una historia que se remonta a Marx. A lo ya dicho sólo resta agregar que al derrumbe de las fases estatales popular-nacionales no siguieron procesos revolucionarios, sino sangrientas dictaduras militares que obligaron a repensar las tantas veces repudiadas “democracias formales”, instaurando una problemática esquiva para un marxismo que siempre las había entendido como un trago amargo que veces se debía tomar en el camino hacia la instauración del socialismo. Por otra parte, la crisis del modelo keynesiano a nivel de los países capitalistas centrales se refleja por estas latitudes en la crisis de los postulados cepalinos y del modelo de sustitución de importaciones. En este contexto se verifica una modificación sustancial de las relaciones centro-periferia que acarrea una nueva fase de internacionalización del capital y de la división del trabajo.

---

<sup>12</sup> Los llamados “nuevos movimientos sociales” cuestionan, sobre todo, las formas *transversales de opresión*, distintas de las formas de explotación económica centradas sobre y en la producción, y de tipo “vertical”. Cf., Buci-Glucksmann, Christine: 1986.

No podemos dejar de mencionar la crisis de las formas de cientificidad propias de la modernidad y consustanciales con el paradigma marxista. Disciplinas como el psicoanálisis, la lingüística, la historia, la filosofía, la cibernética, la física, la informática, la biología y otras, han socavado los grandes sistemas y las certidumbres, mostrando que hasta las leyes de las ciencias naturales más sólidamente fundamentadas tienen un campo de aplicación limitado. En definitiva, la racionalidad que desde el siglo XIX fundamentó las posibilidades del conocer y del saber ha experimentado una profunda mutación.

La actual crisis del marxismo, por consiguiente, no es una de tantas. Ya no se cuestionan ciertas áreas de su saber ni el sentido de determinadas prácticas. Lo que se pone en duda es la columna vertebral de su armazón teórica y política; es, pues, una Crisis ya que:

sólo hay crisis cuando está puesta en cuestión la identidad y la estructura misma de un campo de objetos y no, simplemente, cuando existen obstáculos y dificultades en el interior de un campo definido (...): ni estamos hablando de los mismos objetos ni establecemos entre ellos el mismo sistema de relaciones (...) estamos asistiendo a un cambio de *episteme* (Laclau: 1986a;30).

En lo que sigue mostraremos que la crisis del “horizonte de visibilidad” que nos propone el marxismo muestra los rasgos descritos por Laclau. De la argumentación se debe inferir que si ello es así para las sociedades capitalistas avanzadas, lo es mucho más para sociedades como la boliviana. En otras palabras, que el marxismo eurocéntrico que se trató de “aplicar” o “aclimatar” a latinoamérica hoy se ha convertido en un obstáculo epistemológico para el conocimiento (y la transformación) de sociedades como la boliviana.

Para tal efecto analizaremos los conceptos marxistas de “clase obrera” y “determinación por la economía”. Seguidamente, discutiremos los supuestos de la racionalidad marxista y, finalmente, sostendremos que una práctica política socialista no puede fundarse en el reduccionismo clasista y en una concepción no hegemónica de las luchas sociales.



Para el marxismo las unidades últimas del análisis histórico son las clases consideradas en su antagonismo específico, es decir, la lucha de clases, que constituye el motor de la historia: la resolución del conflicto entre las clases centrales de un modo de producción permite su superación y el avance hacia una etapa superior del desarrollo de la humanidad. Ahora bien, tal afirmación tiene un supuesto que permite su inteligibilidad: una de las clases en conflicto tiene que ser portadora del futuro. En las obras de juventud de Marx la misión histórica del proletariado se justifica por su carácter de *clase universal*. La clase obrera encarna la positividad histórica en tanto la sociedad burguesa la ha constituido como negación de la esencia humana. Es pues esa esencia humana negada que negará a su vez la explotación que la ha reducido a tal condición. La liberación del proletariado es, por tanto, el reencuentro de la humanidad con su esencia y, en esa medida, los intereses de la clase obrera son los intereses de toda la sociedad. Se podrá apreciar que el privilegio proletario es, en sentido estricto, ontológico.

Las obras de madurez de Marx desplazan el argumento acerca del papel histórico del proletariado a una problemática científica de las leyes del desarrollo de la historia. Esta argumentación fue la que alcanzó mayor difusión y en torno a ella se configuró el marxismo histórico. Ya nos hemos referido a ella de manera que sólo compete una breve recapitulación. La contradicción burguesía-proletariado es expresión de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción que opera como ley general del desarrollo histórico. Esta ley, en el modo de producción capitalista, se expresa en el carácter determinante y dominante, a la vez, de la economía sobre el conjunto de la estructura social. El privilegio proletario deviene de su ubicación estratégica en este nivel. La clase obrera definida en términos de su *separación de los medios de producción* tiene interés objetivo en liquidar con las relaciones sociales de producción que consagran la propiedad privada y, por esa vía, libera las ataduras que impiden el desarrollo de las fuerzas productivas. De esa manera la contradicción fundamental del capitalismo es resuelta y la humanidad puede encarar las tareas de una etapa de desarrollo posterior. Es así que los intereses proletarios coinciden con los intereses del resto de la sociedad.

Si el privilegio proletario radica en que es una clase portadora del futuro, la pregunta ¿quién forma parte de la clase obrera? no es irrelevante. No se trata ya de analizar si existe correspondencia entre la clase obrera como sujeto del proceso productivo y la clase obrera como sujeto político e ideológico. Consideremos que por todo lo expuesto esta cuestión está saldada: el reduccionismo, tanto teórica como políticamente, es insostenible. Sin embargo, es menester ir hasta el fondo mismo del problema y preguntarnos si el concepto de clase obrera, tal como es pensado por el marxismo, puede dar cuenta del ese sujeto del proceso productivo que intuitivamente denominamos “trabajador”. En otras palabras, el concepto “clase obrera” ¿es hoy una categoría explicativa?

Reparemos en la definición de la clase obrera como separada de los medios de producción. No cabe duda que en el siglo XIX el concepto de clase obrera correspondía a la materialidad proletaria: era miembro de la clase obrera el trabajador industrial que al no poseer los medios de producción se veía obligado a vender su fuerza de trabajo. Existía, por consiguiente, una estrecha correlación entre trabajador productor de plusvalor, privado de los medios de producción y asalariado.

El desarrollo del capitalismo cuestiona seriamente esta correlación. El meollo del asunto radica en el carácter de clase de los *trabajadores asalariados no industriales* (o post industriales) resultado del capitalismo avanzado. Así, los trabajadores textiles que trabajan bajo una forma de *maquila*, por ejemplo la de la firma Benetton, ¿son parte de la clase obrera?. Son asalariado, producen plusvalor pero son propietarios de sus medios de producción; es más, no están ni siquiera agrupados en un mismo lugar físico, la fábrica, sino que desarrollan sus labores en sus domicilios y están esparcidos por todo el mundo: Milán, Hong Kong, Taiwán...

Por tanto, el desarrollo del capitalismo y su creciente complejidad ha hecho que las líneas demarcatorias entre clase obrera y otros sectores sociales pierdan su claridad. Chantal Mouffe

pasa revista a la discusión desarrollada en Europa sobre los “límites de la clase obrera” y concluye:

Como se ve, la respuesta a la pregunta “¿quién forma parte de la clase obrera?” dista mucho de ser simple y evidente. Esto implica toda una serie de problemas cuando se trata de decidir cuáles son esos intereses que deben ser prioritarios y quiénes son los que deben desempeñar el papel de dirección política.(...)[Y]si lográramos encontrar un criterio definitivo e irrefutable para determinar quién forma parte de la clase obrera, ¿de qué podría servirnos eso políticamente? (:1986a;155-6).

Dejemos planteada la pregunta y retomemos el hilo de nuestra argumentación. La crisis del marxismo atañe a la identidad del objeto teórico “clase obrera”, y en general del objeto “clase”, en la medida en que las determinaciones que lo constituían tienden hoy a separarse. En consecuencia, el concepto “clase”, y el concepto “lucha de clases”, resultan totalmente insuficientes para dar cuenta de los antagonismos que caracterizan a la sociedad contemporánea.

Dicho esto consideremos el concepto “determinación en última instancia por la economía” o, más propiamente, el objeto teórico “economía”.

Un observador atento e informado del desarrollo del capitalismo durante el siglo XIX, no podía sino pensar que la economía estaba regida por leyes “naturales”. Así pensaron los economistas clásicos ingleses (recuérdese la “mano invisible” de Adam Smith) y la tradición liberal siempre ha sostenido que las “leyes del mercado” tienen su propia dinámica y autorregulación. De ahí que la eficacia de otras instancias de la sociedad sólo pudo ser pensada en términos de “interferencias”. Es decir, el estado o la política en general permiten o entran, en mayor o menor medida, el despliegue de la dinámica interna de la economía pero, en sentido estricto, no la afectan. Pues bien, el marxismo comparte esta creencia aunque, por supuesto, la formula de diferente manera y la inserta en otra problemática<sup>13</sup>. Por ser “determinante”, el nivel económico

---

<sup>13</sup> No podemos desarrollar acá el argumento pero pensamos que el marxismo

necesariamente tienen que ser pensado como un ámbito homogéneo regido por leyes endógenas, es decir, independientes de cualquier tipo de determinación que lo condicione (lo determinante no puede ser determinado). Este esquema básico puede ser complejizado pero siempre resulta una determinación “en última instancia” que al final de cuentas es otra manera de postular la autonomía (compleja) de las leyes económicas. Sin embargo, investigaciones surgidas en el campo de la propia teoría económica marxista (y no marxista) llevan cada vez más a considerar que la economía si tiene “leyes” estas no son otra cosa que el resultado de cambiantes relaciones entre fuerzas sociales antagónicas.

La teoría de la “crisis fiscal del estado” (O’Connor: 1989) se sitúa en esta perspectiva. Según esta concepción, el estado debe cumplir, a la vez, dos funciones básicas y en general contradictorias: la acumulación y la legitimación. A estas funciones básicas corresponden los gastos del estado. Los gastos estatales para una acumulación privada rentable constituyen el *capital social*, que se divide en dos clases: la inversión social consistente en proyectos y servicios que incrementan la productividad (la infraestructura de comunicaciones, por ejemplo) y el consumo social consistente en proyectos y servicios que disminuyen el costo de la reproducción de la fuerza de trabajo (ejemplo, la seguridad social). Los gastos estatales destinados al mantenimiento de la armonía social son los *gastos sociales* (ejemplo, los subsidios para los pobres). Mientras los primeros son productivos indirectamente, los segundos no lo son ni siquiera indirectamente. A partir de estas premisas O’Connor plantea dos tesis generales:

una mayor inversión social y un mayor gasto de consumo social generan una mayor inversión privada y un mayor gasto de consumo privado, lo que a su vez genera capital excedente y un mayor volumen de gastos sociales (:1989;28).

---

y el liberalismo comparten aspectos básicos que los remiten a una misma matriz: la de la modernidad. Por ejemplo, es común a ambos la idea de una sociedad autorregulada, o por las “leyes del mercado” o por la “planificación”. Al respecto véase Hinkelammert, Franz: 1989.

la acumulación de capital social y de gastos sociales es un proceso contradictorio que genera tendencias hacia crisis económicas, sociales y políticas (:1989;29).

Entonces, el crecimiento del gasto estatal es causa y consecuencia de la expansión privada (en especial la monopólica); pero ahí surge la crisis fiscal porque el crecimiento del gasto estatal no es financiado por el sector privado (el capital excedente no retorna a las arcas del estado). Y la crisis fiscal se agrava porque el destino de la inversión social, del consumo social y del gasto social es el resultado de un *enfrentamiento político de fuerzas* que obedece a una lógica distinta de la pura racionalidad económica:

Prácticamente ninguna de estas demandas está coordinada por el mercado. La mayoría de ellas se cursan a través del sistema político y se ganan o pierden como consecuencia de una lucha política (...). La acumulación de capital social y de gastos sociales es un proceso altamente irracional desde la perspectiva de la coherencia administrativa, de la estabilidad fiscal y de la acumulación de capital privado potencialmente rentable (O'Connor: 1989;30-1).

En consecuencia, el resultado de luchas políticas entre diferentes grupos de interés tendrán efectos de primera importancia a nivel de las finanzas públicas que, a su vez, incidirán decisivamente en el proceso de acumulación.

Desde otra perspectiva mucho más abstracta -la teoría del valor- las investigaciones de la escuela "neorricardiana" (cf., Laclau: 1986b; 43-5) muestran que el proceso de acumulación no es independiente de las relaciones de fuerzas entre capitalistas y asalariados. En esa medida, se desdibuja otra vez la creencia en la inmanencia de las leyes económicas.

Pero, ¿qué sucede con el desarrollo de las fuerzas productivas?; ¿acaso esta no es una ley que se cumple independientemente de otros factores?. Si la respuesta es afirmativa, es evidente que el proceso de trabajo debe estar sujeto a sus determinaciones. Analicemos si ello es así en el caso de la fuerza de trabajo, elemento fundamental del proceso productivo.

Preguntémonos, ¿es la fuerza de trabajo una mercancía?:

La designación del trabajo como valor de uso de la fuerza de trabajo para el capital, oscurece la distinción absolutamente fundamental entre insumos productivos *encarnados en personas capaces de una práctica social* y todos aquellos otros insumos respecto a los cuales la propiedad del capital es suficiente para asegurar el “consumo” de sus servicios productivos<sup>14</sup>.

Si la fuerza de trabajo es una mercancía lo es en un sentido cualitativamente distinto al de la mercancía “mesa”. El uso de la fuerza de trabajo por parte del capitalista, una vez que la ha comprado, significa sacarle el máximo de trabajo posible. A su vez, el obrero es capaz de prácticas sociales que resisten ese uso. Por consiguiente, el uso de la fuerza de trabajo es indisociable de una dinámica de dominación y de resistencia: el proceso de trabajo es técnica de producción y técnica de dominación que constantemente es subvertida por las luchas obreras. De ello se sigue que las formas de organización del proceso de trabajo no responden únicamente a la lógica del capital (las leyes de la competencia y de la acumulación) y que éstas tampoco son exclusivamente el ámbito de dominio del capital sino el de una lucha. Pero si ello es así, ya no tiene asidero la idea de un desarrollo espontáneo y naturalmente progresivo de las mismas. Tampoco que éstas respondan a una dinámica endógena exenta de toda intervención exterior (Laclau y Mouffe: 1987; 92-95).

Como conclusión de todas estas reflexiones tenemos que la identidad misma del espacio económico se constituye a partir de una relación política de fuerzas. Pero entonces, ¿que sentido tiene hablar de la economía como instancia determinante?

La identidad de los objetos teóricos “clase obrera” y “economía”, tal como son pensados por el

---

<sup>14</sup> S. Bowles y H. Gintis, “Structure and practice of the labour theory of value”, *Review of Radical Political Economics*, vol. 12, núm. 4, p. 8. Citado por Laclau y Mouffe: 1987; 92.

marxismo, están, por consiguiente, en crisis. Por tanto, el horizonte de visibilidad que nos proporcionan los conceptos que dan cuentas de estos objetos ya no es adecuado para el conocimiento de la sociedad y sus conflictos. Los objetos de un campo teórico han entrado en crisis, pero también las relaciones que los vinculan. Esta cuestión tiene que ver con los supuestos de las formas dominantes del saber del siglo XIX que pasaremos a tratar a continuación.

El marxismo postula que la historia y la sociedad son totalidades inteligibles en la medida en que están unificadas en torno a “leyes” conceptualmente explicitables. De ahí que las relaciones que estructuran su campo de objetos no pueden ser sino *universales y necesarias*. Se trata, entonces, de una orden racional y transparente que es aprehendido por el discurso científico que refleja el orden objetivo de lo real.

Ahora bien, en esta concepción un objeto cualquiera debe ser explicado por su contexto. O sea, se establece un vínculo necesario entre el contexto y el objeto: el contexto es necesario al objeto y éste es necesario a aquel (ej.: el destino socialista de la clase obrera es el resultado necesario de las relaciones en el proceso de producción capitalista). Pero:

(..) la condición misma de los fenómenos de sentido es que no puedan ser explicados por el contexto (Laclau: 1986a;33).

Es decir, las relaciones de sentido constituyen un contexto de relaciones no necesarias: son así pero pueden ser de otra manera. Y es precisamente por ello que la significación de un término cualquiera nunca está fijada de una vez y para siempre: éste guarda con su contexto una relación contingente. De ahí que la concepción decimonónica debía necesariamente expulsar a las relaciones de sentido del campo de las relaciones sociales y entender las formas de su propia discursividad como reflejo de lo real. Porque las relaciones necesarias que este discurso científico postula se construyen en un medio específico: el lenguaje. Entonces, o estas relaciones necesarias son resultado de la propia necesidad de la articulación discursiva -y entonces no se puede saber

si corresponden a los objetos analizados, o el discurso es un medio neutro, transparente, reflejo del orden de lo real. Por ello:

Ya desde fines del siglo XIX una sorda inquietud acerca de los límites e imperfecciones del lenguaje cotidiano comenzó a dominar las discusiones epistemológicas: la resultante fueron los diversos intentos, de Russell al positivismo lógico, de construir un nuevo lenguaje de las ciencias, radicalmente depurado de dichas imperfecciones. Mas tarde, superado el proyecto reduccionista del positivismo lógico (..) asistimos a una creciente afirmación de la centralidad del papel de las formas específicas de discursividad científica en el conocimiento de lo real. (...). La resultante ha sido la atribución de un nuevo espesor y una nueva opacidad al discurso científico y la aceptación de una pluralidad de “sujetos-teorías” del conocimiento (Laclau: 1986a;34).

Entonces, ni las relaciones que vinculan los objetos de un determinado campo teórico son universales y necesarias, ni el discurso que las expresa es un reflejo de lo real. Por tanto, lo que está en crisis en el marxismo es la identidad y la estructura de su campo de objetos. Si una *episteme* (Foucault) es una estructura objetiva del campo científico bajo la cual surgen diversos objetos y, de esa manera, condiciona lo que se puede conocer, consideramos que lo que está cambiando es precisamente esta estructura objetiva y, en esa medida, van apareciendo otros (nuevos) objetos y otras (nuevas) relaciones que ya no pueden ser aprehendidas por un discurso teórico que tiene otras referencias. No es, pues, que la teoría marxista haya “mostrado” su falsedad o incorrección. Se trata simplemente que ya no es adecuada para el nuevo campo de objetos.

Crisis teórica por tanto; pero también crisis política. Ahora podemos retornar a la pregunta que nos planteaba Chantal Mouffe: si encontráramos un criterio definitivo e irrefutable para determinar quién forma parte de la clase obrera, ¿de qué podría servirnos eso políticamente?.

De nada. Porque aún en el caso de que el objeto teórico “clase obrera” no se hubiera disuelto en una serie de “rasgos” inaprensibles por su concepto, de ello no podríamos deducir que la clase obrera, y sólo ella, por el lugar que ocupar en las relaciones de producción capitalista, tiene



“interés” en el socialismo. No existe ninguna implicación *necesaria* entre la posición de una agente social en el proceso productivo y las posiciones que asume en la política y la ideología. Y esperamos que ello haya quedado claro a lo largo de todas las reflexiones expuestas.

¿En que queda entonces el concepto de “clase”? Mouffe sugiere que existen dos alternativas. O se lo utiliza para designar posiciones dentro de las relaciones de producción, pero sin deducir de ello nada necesario en relación a sus posiciones políticas e ideológicas; o se lo utiliza para designar colectividades enfrentadas en una lucha político-ideológica por la transformación de las relaciones de producción, pero sin tampoco deducir nada respecto a la ubicación de tales colectividades en el proceso productivo. En el primer caso, el concepto “clase” se refiere solamente a una ubicación en el proceso productivo; en el segundo, a un sujeto político sin ninguna relación con un lugar en el proceso productivo que plantea reivindicaciones referidas al antagonismo que se sitúa en el plano de las relaciones de producción.

Y acá una precisión es absolutamente indispensable. De la misma manera que no existe implicación necesaria entre la posición de una agente social en el proceso productivo y las posiciones que asume en la política y la ideología, tampoco hay implicación necesaria entre el antagonismo en las relaciones de producción y otros tipos de antagonismo.

Al reducir todas las relaciones sociales a las relaciones sociales de producción se considera que la resolución del antagonismo a nivel de las últimas es la “clave” de la resolución de los otros. Por ello se pensó, por ejemplo, que la abolición de la propiedad privada “implicaba” la extensión de la libertad y no se consideró que una sociedad igualitaria y sin propietarios puede ser terriblemente autoritaria (Pereyra: 1988; 137). Entonces, toda relación social, en la medida en que esté estructurada bajo la forma de la dominación/subordinación, puede ser sede de un antagonismo y el antagonismo en las relaciones sociales de producción es solo una de las formas posibles de antagonismo. Es por ello que:

Todo individuo, en la medida en que participa de una serie de relaciones sociales diferentes, es el centro de una pluralidad de determinaciones a las cuales corresponden variedades de discursos, cada uno construyendo “intereses” y produciendo posiciones de “sujeto” determinadas. Así, todo sujeto es forzosamente múltiple, heterogéneo y construido en el punto de intersección de varios discursos, donde quedará temporalmente fijado o “suturado”. Entre estas diferentes “posiciones de sujeto”, no hay ninguna razón a priori de atribuir un privilegio cualquiera a la posición “de clase” como principio articulador de la subjetividad. Tanto el sexo, la raza, la religión como la posición en las relaciones de producción pueden desempeñar ese papel de punto de sutura (Mouffe: 1986a; 158).

Y ha sido el florecimiento de esta multiplicidad de antagonismos no reducibles al antagonismo en las relaciones sociales de producción, los que han puesto en jaque la(s) forma(s) de la política marxista. La crisis política del marxismo es, pues, resultado de la universalización arbitraria de una de las formas posibles de antagonismo que, sin lugar a dudas, fue la dominante en la Europa del siglo XIX y, en nuestro país, durante el proceso de constitución, desarrollo y ocaso del Estado del 52, pero no en razón de una necesidad abstracta sino por específicas condiciones históricas, sociales y políticas.

Hemos observado que el sujeto unitario “clase obrera” da paso a una pluralidad de “posiciones de sujeto” correspondientes a una variedad de antagonismos no reductibles entre sí y que entre éstos no existen relaciones necesarias ni universales. Por consiguiente, una otra (nueva) forma de la política tiene necesariamente que postular que lo político no ocupa un lugar o una instancia determinada en la sociedad, sino que es un modo de ser de lo social que se presenta siempre que existen fuerzas antagónicas que intentan definir el “buen orden” de la sociedad; que el sujeto político no es una entidad unitaria, homogénea y predeterminada, sino escindida, múltiple, heterogénea y resultado de una constitución discursiva que articula diversas posiciones de sujeto en torno a un punto de sutura, siempre inestable, en el que queda “fijada” la subjetividad; que tal configuración no es necesaria, sino resultado de relaciones no necesarias, es decir, de relaciones de sentido; que, finalmente, la lucha socialista no puede ser *exclusivamente* entendida como relativa al antagonismo en las relaciones sociales de producción, en la medida en que estas

reivindicaciones, a pesar de su importancia, sólo enjuician un aspecto del capitalismo.

## 6. Conclusiones I.-

Si, tal como establece Luis H. Antezana, el lograr un apropiado “concreto de pensamiento” es también la puesta a prueba del horizonte de visibilidad que nos ofrece una teoría, entonces las grietas que el trabajo intelectual zavaletiano muestra en el armazón teórico marxista permiten preguntarnos si ellas permiten ir más allá (o más acá) del campo de visibilidad que nos ofrece el marxismo. A partir de esta hipótesis, vimos oportuno explorar el cuestionamiento zavaletiano al economicismo implícito en el concepto de “clase” con la intención de desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias. Nuestra tarea ha sido, pues, deconstructiva. Si el horizonte es un obstáculo para nuestro mirar, no cabe más que derruirlo (siempre que eso sea posible).

1. La crítica al determinismo economicista mostró la necesidad de poner en tela de juicio todo el engranaje teórico del que forma parte, porque si bien sus postulados fueron abandonados, por la fuerza misma de los hechos, a fines del siglo pasado, ello *no significó una crítica radical de sus presupuestos* que se constituyeron en la matriz del pensamiento marxista posterior.

2. Nos preguntamos, siguiendo las señales zavaletianas, por la correspondencia entre el proletariado vinculado a su colocación productiva y el proletariado vinculado a su posición política e ideológica. El análisis nos llevó a establecer que el marxismo reduce las denominadas formas superestructurales a un pertenencia de clase necesaria. Que, por tanto, niega, en mayor o menor medida, la productividad de la política y la ideología y las piensa como actualización de intereses pre-definidos. Sin embargo, se hizo evidente que *entre la clase en la producción y la clase en la política y la ideología existe un hiato y un desfase que el concepto de “falsa conciencia” muestra y oculta a la vez*. Estas reflexiones nos llevaron a postular que no pueden

existir intereses anteriores a los discursos en los que son definidos y articulados y que, en consecuencia, es necesario abandonar la concepción esencialista y reduccionista según la cual los agentes sociales existen en el nivel económico como sujetos preconstituidos.

3. La médula de la crisis del paradigma marxista clásico radicaba en la *dificultad de encontrar continuidad entre economía, política e ideología*. La reestructuración capitalista iba acompañada de una creciente complejización de las relaciones sociales que constituían un mentís categórico a las tesis que Kautsky había defendido en su comentario al Programa de Erfurt. La unidad del sujeto histórico socialista parecía desvanecerse en una pluralidad de posiciones de sujeto y a partir de entonces todas las corrientes en las que se bifurca la tradición marxista buscarán recomponer, teórica y políticamente, la unidad de la clase obrera.

Lo decisivo de la trayectoria que va de la ortodoxia a la propuesta gramsciana es que *la racionalidad esencialista del paradigma marxista encuentra cada vez más dificultades para dar cuenta, teórica y políticamente, del hecho social y de sus antagonismos*.

4. Y si ello es así para el caso del capitalismo metropolitano lo es mucho más para países como los latinoamericanos. La discusión sobre el desencuentro del marxismo y América Latina permite mostrar que la “ceguera” de Marx respecto a este continente se explica por la universalización arbitraria de un proceso específico de resolución de las relaciones entre estado y sociedad. En esa medida, aún en la perspectiva marxiana no eurocéntrica subsiste la categoría de “necesidad histórica”.

5. La esterilidad dogmática del marxismo en América Latina, el desencanto a que da lugar el desarrollo del “socialismo real” y el advenimiento del capitalismo post industrial, llevan a pensar que la crisis del marxismo ha adquirido características radicales. Se trata, en un sólo y mismo movimiento, de la *crisis de su campo teórico*, de la identidad de sus objetos y del tipo de

relaciones que los vinculan, y de la *crisis de su práctica política* fundada en el reduccionismo.

En general, se puede afirmar que la disolución del objeto “clase obrera” se encuentra dentro de una tendencia general de disolución de las unidades últimas de análisis que habían caracterizado el saber del siglo XIX. Otro tanto puede decirse de la “determinación en última instancia por la economía”. En todo caso, en la crítica al economicismo no deben confundirse dos problemas *totalmente distintos*. Uno se refiere a la *naturaleza y constitución del espacio económico*; el otro, a la *importancia relativa del espacio económico en la determinación de las instancias sociales exteriores al mismo*. Según se ha argumentado, ya no es posible sostener que lo económico se constituya según determinaciones puramente endógenas resultado de la dinámica de leyes propias y plenamente autónomas. Por consiguiente, al rechazar la idea de lo económico como un ámbito autosuficiente y preconstituido en relación a otras instancias, se rompe con el supuesto esencialista básico del paradigma marxista. El segundo problema *no puede ser resuelto a nivel de una teorización general sobre el hecho social* ya que supone el análisis de una sociedad concreta en una coyuntura histórica determinada. De esta manera, postular que en una sociedad “X” y en un momento histórico “Y” la economía determina absolutamente el quehacer social no es incompatible con una concepción antieconomicista (cf., Laclau y Mouffe: 1987; 90).

La idea decimonónica de relaciones necesarias y universales entre los objetos ha sido conmocionada por el estudio de los fenómenos de sentido puesto que éstos son resultado de relaciones no necesarias. La extensión de esta perspectiva analítica a las relaciones sociales y a las formas de la discursividad científica permiten mostrar que *lo real en sí mismo es ambiguo y requiere interpretación para constituirse como objetividad*. La realidad no es pura transparencia ni los discursos que hablan de ella son un mero reflejo de la misma.

De ahí que los sujetos los antagonismos sociales no son resultado de determinaciones a priori ni pueden ser reducidos a una esencia subyacente. Al contrario, son el producto de prácticas

articulatorias de sentido mediante las cuales es posible constituir a los unos y a los otros en torno a un punto de sutura que, de manera siempre relativa e inestable, fija la identidad de los agentes sociales y de los conflictos.

## II. LA CONSTITUCIÓN DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

En su obra sobre Zavaleta Mercado, Antezana (:1991;II) nos ofrece un examen de las reflexiones epistemológicas del malogrado investigador boliviano. Se trata de “reflexiones epistemológicas” y no de una “epistemología”, puesto que no se trata de un aspecto de su obra sino de “una permanente atención crítica a su labor teórica”, de una suerte de “puentes conceptuales entre la teoría y los hechos”. El análisis adecuado de una sociedad diversa, heterogénea, en fin, abigarrada, requiere de esta atención crítica que está motivada y guiada por la pregunta ¿cómo inteligir una sociedad como la boliviana?.

A manera de comenzar diremos que para Zavaleta las sociedades incluyen actos sociales relativos a su propio conocimiento y un requisito para conocer a las sociedades concretas es saber cómo y hasta dónde ellas se conocen a sí mismas.

Pues bien, los actos de (auto)conocimiento de una sociedad concreta se sitúan dentro de un acto de conocimiento epocal: el advenimiento del modo de producción capitalista. El aspecto medular de este acto cognoscitivo es el surgimiento del individuo jurídicamente libre en la medida en que hace posible pensar la diversidad del mundo en “Totalidad”. Los diversos trabajos-valor que subyacen en la multiplicidad de mercancías permiten ir más allá de la mera agregación y pensar la diversidad como Totalidad articulada. En el trabajo del hombre libre hay, pues, un acto cognoscitivo implícito que Zavaleta denomina el “método del sacrificio”. Según Antezana (ibíd) este “método” no es otro que la separación del hombre, como individuo jurídicamente libre, de los objetos que produce. El hombre, al separarse de los objetos que produce, por un lado, se conoce a sí mismo, constituye su individualidad, y, por otro, alcanza una distancia cognoscitiva frente a sus productos y, a la larga, frente al mundo. Antes del surgimiento del modo de producción capitalista el hombre no conoce sino localmente y esta inscrito en una colectividad de la que no se diferencia; su visión es, por tanto, colectiva y local. En el capitalismo esta

identidad debe ser sacrificada. Como individuo jurídicamente libre abandona la colectividad y su relación inmediata con los productos de su trabajo para lograr la soledad propia del ciudadano, una nueva forma de intersubjetividad, afín a una nueva forma de conocimiento. “Ritualmente, se diría, ahí se pierde (u ofrece) algo para ganar grados de conocimiento”, concluye Antezana.

Esta nueva subjetividad colectiva que relaciona a los hombres jurídicamente libres es posible gracias a una mediación discursiva (ideológica) y es, por un lado, algo dado, sucedido, y, en esa medida, define el horizonte de visibilidad de la época; por otro, no es sólo un hecho sino también un derecho que debe ser buscado y logrado. Este “derecho o exigibilidad” a la libertad establece un criterio de mediación entre la “media ideal” y las sociedades concretas. La época instituye la posibilidad de (auto) conocimiento de la Totalidad, pero aquí y allá, cada sociedad concreta tiene sus modos específicos de conocerse.

¿Cómo se conoce una sociedad a sí misma?. Antezana encuentra en Zavaleta dos “modelos” distintos de autoconocimiento de la sociedad boliviana: el *modelo de la irradiación* y el *modelo de la intersubjetividad*. Veamos el primero:

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. (...)

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 ajenos al contexto tradicional (:1991;75-6).

En pocas palabras, la clase obrera, a través de su propia experiencia, va logrando conocerse poco a poco en una dinámica de “te conozco, me distingo, me conozco” que la lleva a conocer y dominar su sociedad, el mundo y la época. Por lo criterios que rigen el presente trabajo (cf., Introducción) este modelo no nos interesa. Vayamos al otro.



El modelo de la intersubjetividad busca armar el ámbito, los ámbitos, donde se sitúa el conocimiento social. Se compone de cuatro elementos (ámbitos) y un “complemento”, o sea, un otro elemento que oficia, creemos, como articulador de los anteriores; o, tal vez, sería mejor decir que es el terreno en el que se recortan los otros espacios. Nuestra exposición presentará el modelo y examinará los alcances conceptuales allí implicados. El orden de presentación de sus elementos es el propuesto por Antezana.

### **1. “Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a si misma”.-**

Inmediatamente se nos plantea la cuestión sobre las características de la sociedad boliviana puesto que nos referimos al conocimiento que ella produce. La sociedad boliviana es una sociedad “abigarrada”:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aún si dejamos de lado la forma mitimae) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (...) De tal manera que no hay duda de que no es sólo la escasez de estadísticas confiables lo que dificulta el análisis empírico en Bolivia sino la propia falta de unidad convencional del objeto a estudiar (Zavaleta:1983;17).

### **2. La racionalidad del objeto de conocimiento.-**

A pesar de la “falta de unidad convencional del objeto a estudiar” este puede ser conocido. La

“racionalidad” de objeto es, a la vez, un a) criterio epistemológico y b) un criterio referencial. Como criterio epistemológico Zavaleta tiene en mente el horizonte de visibilidad instaurado por el modo de producción capitalista: la dispersión obedece a un orden y éste puede ser conocido. Como criterio referencial, la racionalidad zavaletiana subraya la “atención crítica” hacia la sociedad concreta: en ella encontramos sus propias posibilidades de conocimiento que no son deducibles de ninguna “gramática universal”. Esta racionalidad supone un *modelo histórico múltiple*. Los momentos cognoscitivos que produce la sociedad ocurren en esta o aquella historia y es en la “crisis” (cf., infra, 5) en la que se manifiestan como totalidad articulada.

### 3. La “acumulación en el seno de la clase (o masa)”.-

Antezana precisa que este concepto nace en las reflexiones zavaletianas sobre el proletariado minero, pero su utilización en el contexto del modelo histórico múltiple autoriza a ir “de la clase a la masa”. Por lo demás, el propio Zavaleta, al caracterizar el concepto, recurre a “masa” para explicitarlo mejor:

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 supresión-consagración y enunciación activa o sea que es una metáfora referida a los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo. Sin duda este mecanismo un tanto gregario del enfoque gnoseológico es un *Diktat* del hecho minero; el asunto se plantea por lo común en América Latina más cerca de Foucault o de Popper que de esta manera que es más bien autóctona. Lo crucial aquí es el supuesto de la *adquisición*. Nos atenemos siempre al concepto de masa. No es, por tanto, el acto de un especialista y ni siquiera 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;231-2).

Para dilucidar este concepto, es útil partir de la propuesta interpretativa planteada por Jorge Lazarte (:1989; 134-40). La acumulación en el seno de la masa supone la “historia subjetiva de una clase”, es decir, adquisiciones cognoscitivas por medio de las cuales un grupo social conoce, dentro de *su* historia y en vínculo con los otros grupos sociales y *sus* historias, la sociedad abigarrada de la que forma parte. Las referencias a Foucault y Popper permiten precisar el concepto. La acumulación en el seno de la masa tiene algo de la *episteme* foucaultiana pero no cubre al todo social o epocal sino a una “clase” o a una “masa”. Pero no es sólo un código simplemente científico sino que apunta hacia una “subjetividad colectiva”: las proposiciones positivamente seleccionadas tienen que se *adquiridas* para ser válidas. De esa manera:

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, 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 el otro, al carácter prácticamente inconsciente de esa adquisición. (..). A ratos, me gusta también entender la “acumulación en el seno de la masa” como un “sistema de prejuicios” históricamente válido por adquirido (Antezana:1991;82).

Desde el punto de vista de la racionalidad referencial, la acumulación en el seno de la masa tiene tres importantes consecuencias. Permite el reconocimiento de las “estructuras de reiteración” o “paradigmas” de tales acumulaciones (así, para el caso de las luchas campesino-indias, por ejemplo, tenemos la serie Katari, los indios de galga y apacheta de la Guerra de Independencia, y Willka, hacia el 52); también permite el análisis de los valores “culturales” de las sociedades concretas y, finalmente, supone una atención crítica a los límites de estas posibilidades cognoscitivas (por ejemplo, la “hegemonía pobre” de la clase obrera o la imposibilidad de la oligarquía para transformarse en burguesía plena).

Hasta acá la “acumulación en el seno de la masa” de Zavaleta. A continuación, vamos a reflexionar en torno al articulado conceptual que nos propone. Empecemos preguntándonos cómo

“funcionan” estas acumulaciones cognoscitivas, estos sistemas de prejuicios.

Zavaleta nos dice que “cada clase es lo que ha sido su historia”. Este apotegma zavaletiano nos remite de manera inmediata a los trabajos de la escuela “culturalista” del marxismo inglés que, a través de la obra de Thompson, Rudé, Hobsbawm y otros, incorporó la historia al análisis sociológico y nos brindó trabajos brillantes y plenos de sugerencias conceptuales y metodológicas como, por ejemplo, “La economía moral de la multitud” (Thompson: 1984)<sup>1</sup>. Zavaleta conoció la obra de estos investigadores y puede que no resulte ocioso remitirse a ellos en búsqueda de precisiones que nos ayuden a entender mejor sus conceptos.

En su obra citada, Thompson discute la “visión espasmódica” de la historia popular que cree ver en las acciones de las masas simples respuestas a estímulos económicos. Al contrario, opina que los motivos explícitos de la conducta de los agentes sociales (por ejemplo, la reducción de salarios) operan en un campo de “*creencias*” sobre lo que es “justo”, “razonable”, sobre lo que “debe ser”, es decir, una serie de nociones que establecen la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo. Y es la articulación compleja del agravio con estos supuestos lo que pone en marcha las acciones de la multitud. Entonces las creencias *resignifican* los agravios, es decir, les confieren un sentido distinto al que originalmente tenían. Por tanto, estas creencias, estas acumulaciones cognoscitivas, forman un juicio antes del juicio (pre-juicio), o mejor, determinan al juicio que se formula, a la “enunciación activa” en la terminología zavaletiana. Debemos vincular lo dicho con la cuestión de la “adquisición”. Las proposiciones que son adquiridas se integran al sistema de prejuicios del sujeto colectivo *en la forma de la resignificación*.

---

<sup>1</sup> Puedo equivocarme pero fue Tristan Platt quién introdujo el concepto de “economía moral” en el arsenal conceptual de la historia social boliviana en su análisis de la resistencia de los ayllus norpotosinos a las políticas de exvinculación de fines y principios de siglo. Luego este concepto se ha difundido en los estudios etnohistóricos e históricos sobre la realidad andina boliviana. Cf. Platt: 1982.

Tenemos, entonces, que la historia subjetiva es una manera específica de “ver” la realidad. El sistema de creencias o prejuicios la resignifican y lo que es adquirido no es un conocimiento de las cosas “tal cual son”, sino tal como son interpretadas, es decir resignificadas, a partir de un punto de vista determinado. Es por ello que la memoria histórica es un código cognoscitivo pero parcial.

Veamos el funcionamiento del sistema de prejuicios desde otro punto de vista. Durante el proceso electoral de 1989 tuve la oportunidad de asistir a un seminario-taller realizado en la ciudad de El Alto que buscaba identificar las propuestas electorales de los diferentes partidos políticos en torno a la problemática de la mujer. Asistieron al evento alrededor de 100 dirigentes mujeres de diversas organizaciones (clubs de madres, juntas vecinales, centros de salud, parroquias, sindicatos, programas de alimentos por trabajo, etc.). Primeramente, se les preguntó a las asistentes que harían ellas, en el caso de ser Presidente de la República, para atender los requerimientos de las mujeres populares. La pregunta estaba destinada a identificar un programa de reivindicaciones y soluciones a partir de las vivencias y percepciones de las líderes mujeres, bajo el supuesto de que ellas, mejor que nadie, conocían cuales eran sus problemas y sus posibles soluciones. Una vez que de manera participativa se sistematizaron todas las respuestas, vio a luz un programa sorprendente por su coherencia, pragmatismo (en el mejor sentido de la palabra) y perspectivas a mediano y largo plazo.

A continuación se analizaron las propuestas sobre la problemática de la mujer de cada una de las ofertas electorales y se las comparó con el programa elaborado por las asistentes al seminario-taller. El resultado fue realmente frustrante para todas las asistentes. Todos los partidos políticos sin excepción identificaban problemas y ofrecían soluciones que tenían poco que ver con lo que las señoras habían definido como *su* programa. Los programas partidarios eran generalidades que las señoras se encargaron de refutar “punto por punto” a tiempo de mostrar una creciente indignación por la “falta de respeto”. En seguida, las asistentes calificaron cada

programa partidario con una nota que podía ir del cero al siete. La mejor nota fue la de 2.5. A punto de clausurar el evento se hizo una votación; cada asistente depositó en una ánfora su voto por una de las opciones electorales en juego, permitiéndose la posibilidad del voto en blanco, nulo, pifiado o de la abstención. Para sorpresa de todos, y sobre todo de las “votantes”, gano por una mayoría apabullante el partido que obtuvo la peor calificación.

En relación a lo que aquí tratamos, el problema puede formularse de la siguiente manera: ¿cómo es posible que una vez que se descalifica una oferta electoral (y con duros epítetos) se vote por ella?. Tal vez la respuesta se encuentre en lo que Mannoni llama “*renegación*” (:1979; 10), forma mediante la cual operan las creencias o los prejuicios y que consiste en *la recepción y la negación simultánea de un dato adverso*: “ya se que ... pero aún así... “: ya se que el partido X no me ofrece ninguna solución, pero aún así es la solución y voto por él. Se **observará que lo que es negado es el desmentido que un dato inflige a una creencia**. En este caso se diría que el código cognoscitivo opera no en función de conocer sino de desconocer. En todo caso pienso que la renegación permite entender mejor la selección-adquisición a la que se refería Zavaleta. Aún en el caso de que una proposición es seleccionada esta no es necesariamente adquirida. Las señoras del ejemplo seleccionaron la proposición “el partido X no nos ofrece ninguna solución”, pero no la adquirieron. Sobre esta cuestión Zavaleta da el ejemplo de la Tesis de Pulacayo. Ella fue seleccionada por los mineros pero no fue adquirida, no se constituyó en “prejuicio popular”. Me imagino que los mineros respondían a los militantes trotskistas mas o menos de la siguiente manera: “ya se que la Tesis de Pulacayo es mi programa, pero aun así soy del MNR”.

Continuemos. Una creencia, un prejuicio, es una presuposición; es decir, algo que se supone y que determina el juicio, la enunciación activa. Aquí la lingüística puede darnos una mano para entender mejor en que consiste esta determinación. Ducrot considera que es posible distinguir en todo enunciado lo que en él se afirma, lo afirmado, y lo que se supone, lo presupuesto; y propone el siguiente criterio operacional para distinguir lo afirmado y lo presupuesto en los enunciados:

Sea A un enunciado. Diremos que el enunciado A presupone la significación expresada por el enunciado B si, por un lado, A contiene todas las afirmaciones transmitidas por B y si, por otro lado, la oración interrogativa ¿A? [y la negación “es falso que A”] comprenden también esas mismas informaciones (:1984;12).

Daremos un ejemplo. Sea el enunciado:

(A) “Pedro siguió trabajando el viernes”.

Este enunciado presupone que:

(B) “Pedro trabajó antes del viernes”;

y afirma que:

(C) “Pedro trabajó el viernes”

Se observará que A contiene toda la información transmitida por B; ahora bien, transformemos A en una interrogación y en una negación:

¿Pedro siguió trabajando el viernes?

Es falso que Pedro siguió trabajando el viernes

Ambos enunciados contienen la información transmitidas por B, pero no contienen -cuestionan, ponen en duda- la información transmitida por C.

En otras palabras, los presupuestos de un enunciado siguen siendo afirmados en la negación y en la pregunta de ese enunciado, mientras que la interrogación y la negación de ese enunciado cuestionan lo que se afirma en él. Dicho de otra manera, *el presupuesto de un enunciado subsiste a pesar de que dicho enunciado sea negado o se interrogue sobre su validez*: se puede negar o poner en tela de juicio lo afirmado en un enunciado pero no su presupuesto. Veamos otro ejemplo: “El gobierno continúa pidiéndonos sacrificios”. Este enunciado afirma que el gobierno pide sacrificios y presupone que ya los pidió antes. Pongámoslo en duda: ¿el gobierno continúa pidiéndonos sacrificios?; lo que se pone en duda es lo afirmado - que el gobierno pide sacrificios,

pero no lo presupuesto -que el gobierno haya pedido antes sacrificios. Neguémoslo: Es falso que el gobierno continúa pidiéndonos sacrificios. Lo que se niega es lo afirmado -que el gobierno pida sacrificios, pero no lo presupuesto -que haya pedido sacrificios antes.

Si los presupuestos de un enunciado son informaciones que éste contiene y siguen siendo transmitidas aun en el caso de que el enunciado se niegue o se ponga en tela de juicio, los presupuestos deben constituir indicaciones que el hablante presenta como incuestionables y como si estuvieran más allá de toda refutación. Es decir, se trata de la presentación de una creencia como si fuera una evidencia fuera de toda duda. Es lo que el hablante dice como si no tuviera necesidad de decirlo desplegando entre los interlocutores un mundo de representaciones consideradas como evidentes. Instituye, de ese modo, un universo intelectual que se transforma en el telón de fondo del diálogo, una especie de contexto no exterior sino inmanente que el enunciado acarrea simultáneamente a sus informaciones propiamente dichas. Ello implica que cuando un enunciado conlleva presupuestos, el hecho mismo de haberlos elegido es ya una hipótesis sobre lo que piensa el interlocutor o un esfuerzo para limitarlo, para situarlo de entrada dentro de determinado universo intelectual (Ducrot: 1984; 14-27). Y es por ello que:

el rechazo de los presupuestos constituye una actitud polémica muy diferente de la crítica de lo que se afirma; comporta siempre una fuerte dosis de agresividad, que transforma el diálogo en un enfrentamiento entre personas. Cuando rechazo los presupuestos de mi interlocutor, no solamente descalifico el enunciado mismo sino además el acto de enunciación en el que se origina (Ducrot:1984;26).

Retomando lo hilos de la argumentación, hasta aquí hemos anotado que el sistema de prejuicios de un sujeto colectivo, en relación directa con su propia historia y en vínculo con las otras, es un código de conocimientos en la medida en que permite descifrar la realidad pero a partir de un punto de vista determinado. Es decir que el mundo no se presenta “tal cual es” sino que aparece como significación. O, con palabras de Lechner (1984), “tiene lugar una construcción social de la realidad; realidad es, a la vez, una objetivación material y simbólica de la actividad humana”.



En esa medida, el conocimiento adquirido lo es en tanto que resignificado.

Seguidamente, hemos hecho notar otra faceta de la significación de la realidad, en este caso, diríamos, negativa. Las acumulaciones cognoscitivas también sirven para no conocer, es decir, para negar ciertas significaciones que impugnan el sistema de prejuicios del sujeto colectivo. Ello implica que la eficacia de determinadas proposiciones o discursos no radica en su pertinencia epistemológica ni en su margen de “objetividad” o “criterio de verdad”. Por otra parte, este “no conocer” debe entenderse como una manera específica de significar la realidad y, en este sentido, también de conocerla. Al negarse la negación, se afirma un determinado contenido de conocimiento.

Finalmente, el concepto de presuposición nos permitió entender mejor, así espero, el mecanismo que opera “detrás” de los juicios. Aquí debo subrayar la eficacia *cotidiana* de los sistemas de prejuicios o creencias y la *subjetividad colectiva* que implican. Con este resumen a manera de nudo, pasemos a examinar el aspecto más importante de la “acumulación en el seno de la masa”.

En la citada investigación de Platt, los comunarios norpotosinos sublevados toman presos a los miembros de una Comisión enviada para convencerlos de las bondades de la Revisita y los amenazan degollar en un lugar llamado Calvario o en la Posta de Ancocagua. En la Posta se prestan servicios al estado para garantizar los derechos comunales sobre la tierra; el Calvario es una colina donde se levanta una capilla dedicada al *tata wilakrus*, patrón de las tierras aldeañas y de los *tinkus* que garantizaban el acceso de cada estancia a sus tierras. Platt concluye: “en ambos casos se trata de un *sacrificio* del elemento perturbador del orden tradicional -la Comisión- en los mismo lugares que representaban y garantizaban ese orden” (:1982; 105-6).

Es decir, si se trataba exclusivamente de castigar a los miembros de la Comisión se les podía haber dado muerte en el lugar donde fueron apresados y no tomarse el trabajo de llevarlos presos hasta un determinado lugar, corriendo el riesgo de que los prisioneros sean liberados por patrullas

afines al gobierno. Por tanto, el acto punitivo apunta a algo que está más allá del propio hecho; lo que se connota es el acto sacrificial que, asevera Platt, remite al ordenamiento cosmológico de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza andinas que exigen una purificación de esas características.

El ejemplo es particularmente rico porque es evidente que en lo comunarios norpotosinos opera una acumulación cognoscitiva. Se trata de un *sistema simbólico* en el que cada uno de sus elementos adquiere una significación sólo con relación a los otros. La resignificación, la renegación y la presuposición dan cuenta de ciertas operaciones de este sistema. El “valor” (Saussure) de cada uno de los términos del mismo (comisión, revisitadores, autoridades, el lugar del sacrificio, etc.) no está asignado de antemano sino que es resultado de la configuración en la que están articulados. Si la Posta de Ancocagua es el lugar de una purificación cosmológica y no tan sólo un lugar en el camino, es porque así es significado por la configuración diferencial de la que forma parte. Las “acumulaciones” *son sistemas de diferencias*; articulación de elementos distintos (significantes) cuyo valor, cuyo significado, es puramente relacional y se determina sólo por su posición en relación a todos los otros. El carácter simbólico de la “acumulación en el seno de la masa” es, pues, lo que vamos a tratar a continuación.

Para ello aprovecharemos el trabajo de Luis H Antezana (:1988) dedicado a comentar un libro de Gilles Deleuze sobre Foucault (“Foucault”, Paidós, Barcelona, 1987). El examen de Antezana del análisis deleuziano sobre la memoria y el olvido en Foucault está motivado por las nociones de “memoria corta” y “memoria larga” propuestas por Silvia Rivera para dar cuenta de las luchas indígenas en Bolivia (:1984; 163-171); por unos versos de Jaime Sáenz que forman parte de la letra de la cueca “No le digas”<sup>2</sup> y por el concepto zavaletiano que precisamente analizamos: la

---

<sup>2</sup> “Si te pregunta la Flora / acordándose de mí / no le digas que me has visto.. / No le digas que la quiero, / en un rincón del olvido, / no le digas que la espero..”. Lo que llama la atención a Antezana es que Sáenz inscribe el querer y el esperar a la amada en el *olvido* y no en la memoria como recuerdo.

“acumulación en el seno de la masa”.

Deleuze persigue tres espacios, tres temas mayores que ocuparían a Foucault; dicho *more kantiano*, Foucault habría intentado responder a las tres célebres preguntas de toda crítica: “¿Qué se puede saber?”, “¿Qué se puede hacer?” y “¿Qué se puede pensar?”. El tema que nos ocupa, el de la subjetivación, tiene que ver con la tercera pregunta, pero para mejor localizarlo, detengámonos algunos momentos en las dos preguntas previas (Antezana: 1988; 156).

Nosotros no podemos detenemos en las dos preguntas previas, de modo que corriendo el riesgo de simplificar hasta el absurdo digamos que para Foucault lo que se puede saber, conocer, en las diversa épocas esta determinado por las *epistemes*, estructuras objetivas del conocimiento científico que “iluminan” un campo de objetos que de ese modo se convierten en objetos de conocimiento científico; cuando esas luces cambian, se modifican también los objetos o surgen otros nuevos. “En suma -concluye Antezana, las condiciones del Saber no están en el hombre, le vienen de afuera”.

Las determinaciones externas en el caso de los haceres y poderes (¿Qué podemos hacer?) no son menores que en el caso de los saberes. Las diversas prácticas humanas están condicionadas por la lógica de los poderes dominantes y su capacidad de codificar la condición humana. De ahí que lo que hombre pueda hacer está reglamentado e interiorizado. Sin embargo, es en la capacidad de pensar, en el “adentro”, donde Deleuze encuentra que Foucault sitúa la clave de la resistencia a las determinaciones del “afuera. Este es el tema de la *“subjetivación”*.

Las determinaciones del Saber y del Poder a lo largo de la historia se acumulan y se “pliegan” en el adentro y estos pliegues son la memoria “larga”, mientras que los “archivos” del Saber y del Poder vigentes constituyen la memoria “corta”. La “subjetivación” es el acto de pensar y, al mismo tiempo, el acto de producción del sujeto. Topológicamente se la entiende como el acto de desplegar los diversos pliegues acumulados, acto que permite resistir y reformular los saberes y

los poderes actuales en la medida en que el hombre, gracias a la memoria larga, tiene a su disposición muchos otros códigos además de los inmediatos. Por ello -Antezana cita con mucha precisión a Deleuze: “El pensamiento piensa su propia historia (pasado) pero para liberarse de lo que piensa (presente), y poder finalmente pensar “de otra forma” (futuro)”.

Según Foucault y Deleuze, el saber, el poder y el pensar-consigo-mismo son históricos: sucedieron y suceden en determinado lugar y tiempo. Establecida la precisión, veamos ahora la relación entre la memoria y el olvido:

Si la memoria (larga) es un complejo de pliegues, el acto de desplegarlos es el olvido. Si la memoria permite acumular lo pasado, el olvido a su vez, permite que no nos quedemos en ese pasado. (...): por un lado, cuando pliego el presente en la memoria, lo olvido, pues lo entretengo con otros códigos y, por lo tanto, así lo resisto; pero, por otro lado, si despliego en el presente cosas del pasado, me olvido de que pertenecen al pasado, en cierta forma, las considero actuales y así me constituyo.(.....). Si recuerdo algo, lo tengo aquí, presente, a la vista, más o menos localizado, situado, estructurado; si por el contrario, olvido algo en mi memoria, lo puedo poner en cualquier lugar y, por lo tanto, al desordenarlo de su orden quizá lo puedo colocar en otro más eficaz para mi mejor constitución. El pensamiento sería, pues, una activa relación (¿amnésica?) con la historia propia (Antezana:1988;163-4).

La memoria como olvido es ese lugar de los olvidos que nunca son olvidados. Pero ese no es otro que el lugar que el psicoanálisis llama inconsciente. Las determinaciones del “afuera”, en la medida en que son olvidadas, se inscribirían en el inconsciente y podrían ser *rememoradas* en una serie de efectos de sentido que son los que precisamente les conferirían su eficacia actual. Si la memoria como olvido es una tópic del inconsciente, debemos recordar que el psicoanálisis (lacaniano) concibe al inconsciente como un sistema formal estructurado como un lenguaje; de ahí su carácter simbólico. Para Lacan lo simbólico es coextensivo al orden del lenguaje y es esta última condición del inconsciente, un inconsciente que él crea y provoca (Fages: 1973; 63). El acceso al orden simbólico no es otro que el acceso al lenguaje, proceso que se verifica durante el Estadio del Edipo, e implica la integración de una materia significativa ofrecida por el medio

social y cultural (en esa medida el orden simbólico preexiste al sujeto). El orden simbólico es *resistente a la significación*. El significante funciona según reglas formales, la condensación y el desplazamiento, que son irreductibles a leyes de contenido o de sentido. Son estas reglas formales las que dan lugar al “juego” del significante que determina la aparición del significado. No existe, por tanto, relación necesaria entre significante (Ste) y significado (Sdo). Es más, Lacan rompe con la unidad del signo saussuriano en tanto Ste y Sdo ya no son dos aspectos complementarios e indisolubles, sino dos órdenes distintos. En esa medida, el Sdo “aparece” como resultado del juego formal del Ste: es la cadena significante que engendra un efecto de sentido; el encadenamiento de significantes es *productivo*, produce un efecto por sí mismo (cf., Vallejo: 1987; Fages: 1973).

Entonces, la “acumulación en el seno de la masa” puede ser pensada como “una red de relaciones -de distancias o diferencias- que forman una cadena articulada” (Fages: 1973; 73) que cubre a una “masa”. Esta red es la que atrapa, retiene, a los significantes que, en su juego, producen los efectos de sentido que dan lugar al “sistema de prejuicios”. Pero ello quiere decir que el sistema relacional en que consiste la “acumulación” es una configuración significada como totalidad. Si en un sistema relacional todos los valores no se definen más que por su diferencia o su distancia, si los elementos del sistema adquieren identidad sólo por oposición en relación a todos los otros, las posiciones diferenciales están articuladas en una totalidad estructurada. *Es esta articulación la que produce el efecto de sentido “sistema de prejuicios”*. Sin embargo, esta articulación no es definitiva. Acá el concepto de “acumulación en el seno de la masa” como sistema simbólico se relaciona estrechamente con los conceptos de “crisis” y “momento constitutivo”. Como habremos de ver (cf. infra) es en la crisis, en la intersubjetividad a que da lugar, que se reformulan los sistemas de prejuicios tanto en el sentido de una nueva articulación diferencial como en el sentido de la “adquisición”. De manera privilegiada, la intersubjetividad crítica es el ámbito en el que se produce la “acumulación”, es decir, la adquisición por parte del sujeto colectivo de proposiciones sobre su realidad.

Acá ya podemos esbozar lo que podemos llamar la “lógica de la acumulación”. Como se podrá observar se relaciona con la estructuración simbólica de la historia del sujeto colectivo. Lo que se adquiere, se acumula y se pliega y se despliega no es el “acontecimiento” sino el Ste de ese acontecimiento<sup>3</sup>. Esta inscripción en un lugar simbólico supone que el acontecimiento es olvidado, es decir, que al alojarse en el orden simbólico pierde su Sdo, se “olvida”, y en tanto Ste puro, es decir, desprovisto de Sdo, por el juego de las reglas formales puede producir múltiples efectos de sentido. En otras palabras, la memoria como olvido es aquel lugar en que se acumulan las determinaciones del “afuera” que han tenido que ver de manera íntima con la historia del sujeto colectivo, que cuentan para él de manera decisiva, pero que son olvidadas precisamente porque son inolvidables. Refiriéndose a estas experiencias fundamentales, Mannoni dice: “No sólo se ha borrado la experiencia sino que se ha vuelto imborrable para siempre, (...). Lo que se ha borrado es el recuerdo” (1979; 10). El acontecimiento se despoja de su significado y se guarda en el olvido como significante y, en esa medida, se entrelaza con otros significantes, se encadena en una y otra cadena significativa, en una misma cadena ocupa uno u otro lugar, se pliega y se despliega: produce efectos de sentidos eficaces para “liberarse de lo que se piensa (presente), y poder finalmente pensar “de otra forma” (futuro)”.

Como historia simbólica del sujeto la acumulación en el seno de la masa apunta a dos momentos: al antes (o al después) de la crisis y a la crisis y al momento constitutivo como tales<sup>4</sup>. Al primero corresponde un sistema de prejuicios, una configuración significada como totalidad; al segundo momento corresponde la desarticulación y la re-configuración de otro sistema de prejuicios. Es en este momento en el que se verifica de manera eminente el “pliegue y el despliegue”. La crisis y el momento constitutivo son momentos de alta intensidad simbólica en los que el valor de cada

---

<sup>3</sup> Sugestivamente, Zavaleta habla de “hipótesis” o “proposiciones” que son adquiridas; significante, cadenas significantes diremos nosotros.

<sup>4</sup> Acá tenemos que utilizar conceptos que aún no han sido desarrollados. Ello, indudablemente, dificulta la lectura. Sin embargo, tenemos la esperanza que a la finalización del presente capítulo quedará claro lo que se plantea.

uno de los elementos del sistema diferencial ha quedado en suspenso; es por eso que esta ambigüedad y polisemia es vivida por el sujeto como una crisis de identidad. Pero en la crisis se (re)constituye un otro sistema de prejuicios en la medida en que la interpelación constitutiva rearticula el sistema diferencial que produce el efecto de totalidad.

Desde el punto de vista del sujeto estos dos momentos de la acumulación pueden ser pensados con ayuda de dos conceptos que provienen del psicoanálisis<sup>5</sup>. Antes (o después) de la crisis la “masa” se caracteriza por la *reminiscencia*. En ese momento prima una cierta significación de la realidad que desde la perspectiva del sujeto puede ser descrita como identificación imaginaria. Se podría decir que se trata de la memoria como recuerdo: la interpelación constitutiva es “recordada” una y otra vez. En el sistema diferencial en crisis y (re)constitución, la “masa” se caracteriza por la *rememoración*. Acá el énfasis está en el carácter productor de efectos de sentido de la red significante. El significado desborda al significante; ahí es cuando el pasado es activo, cuando sirve para “pensar de otra forma”. Diríamos que se trata de la memoria como olvido, de la dinámica del pliegue y del despliegue.

A tiempo de finalizar estas consideraciones sobre la “acumulación en el seno de la masa”, prestemos atención a la noción de “estructuras de reiteración” propuesta por Zavaleta.

Las “estructuras de reiteración” presentes en las “memorias históricas” son ciertas “adquisiciones” correlativas a crisis y momentos constitutivos de alta intensidad simbólica. Se trata de ciertas identidades que retornan una y otra vez en la medida en que son decisivas en la historia simbólica del sujeto colectivo; de ciertos prejuicios que están presentes a lo largo de su historia. Es claro que lo que se reitera no es el “acontecimiento”. Lo que vuelve, lo que se repite, lo hace bajo la forma

---

<sup>5</sup> “rememoración: recuperar un elemento que estaba perdido en su encadenamiento en la historia simbólica del Sujeto. En el caso de la reminiscencia habría simple evocación imaginaria, actualización de un acontecimiento (...). La reminiscencia se ubica en el plano imaginario; la rememoración en el plano simbólico” (Vallejo: 1987:112).

de la diferencia y no de la identidad. Es decir que se trata de a repetición de lo diferente: lo olvidado retorna en una nueva configuración.

Es decir que la repetición en el interior de un sistema simbólico no es la de un acontecimiento, la de un hecho anecdótico. Si la sublevación katarista se repite una y otra vez en la historia del campesinado es porque fue adquirida en tanto significativa y, por tanto, su valor depende del lugar que ocupa en las distintas configuraciones que dan cuenta de la historia del sujeto. Lo que se reitera es un elemento significativo dentro de un sistema y no el acontecimiento como tal. Por eso, sólo en la variación de los distintos sistemas diferenciales es que podemos encontrar los elementos que se reiteran y, de esa manera, esclarecer su función.

#### **4. La intersubjetividad.-**

La intersubjetividad es el cuarto elemento del modelo de conocimiento social de Zavaleta. A primera vista podemos pensarla en referencia a la Totalidad resultado del modo de producción capitalista y, en este sentido, como una nueva subjetividad colectiva que relaciona a los hombres jurídicamente libres por la vía de una mediación ideológica. Pero como una cosa es la intersubjetividad como “horizonte de visibilidad” y otra la intersubjetividad en las sociedades concretas, esta nueva subjetividad colectiva se presenta como “exigibilidad” o derecho que debe ser conquistado en cada una de las sociedades concretas y puede entenderse como el criterio articulador de las demandas individuales que así operan colectivamente. En este sentido, y siempre guiados por la racionalidad referencial, la intersubjetividad relativa a una formación social abigarrada como la boliviana siempre es dinámica, por el entrevero de las diversas historias que están en juego, y siempre es parcial porque nunca se realiza completamente (cf., supra, II-2).

Entonces, se postulan dos criterios tributarios de la “media ideal”, a saber, la articulación ideológicamente mediada de los hombres jurídicamente libres y la exigibilidad de esa articulación



ya en referencia a las sociedades concretas. En todo caso, estas facetas de la intersubjetividad ya son parte del “sistema de prejuicios” de la sociedad boliviana.

Un tercer criterio es la intersubjetividad referida al *fondo histórico* como sistema de las “premisas inconscientes de la unificación”:

Detener la descripción en este punto no llevaría, con todo, sino a pensar que se trata de una dispersión condenada a la dispersión. La entidad social, sin embargo, es una realidad poderosa de una manera enigmática. Esto pertenece a un género de evidencia que contiene sus propias contradicciones (quizá como toda evidencia). Todo ello, mercados, épocas, latitudes, hablas, rostros, pertenece a lo que los polacos llaman un *fondo histórico*, que es una acepción más compleja que la unidad fetichista. Es algo sobre cuya causa no vale la pena disputar. Si es el fruto de la apropiación del hábitat o del papel mercantil de Potosí o del convulso destino vivido a lo largo y lo ancho del tiempo, sea cual fuere, aquí sin duda, desde el *Memorial de los Charcas* hasta Viedma, Toledo y el tambor mayor Vargas hay una entidad que se reconoce a sí misma. (...). Los acontecimientos, teniendo por ellos desde el espacio hasta la familiaridad y la violencia, han producido las premisas inconscientes de la unificación y en esto es natural no concebir la nación como un mercado. El problema radica en esto, en que la *intersubjetividad* existe antes de las premisas materiales (supuestas premisas) de la intersubjetividad (Zavaleta:1983;18).

A esta intersubjetividad, que a diferencia de las anteriores está íntimamente vinculada a la formación social abigarrada, Antezana la llama *intersubjetividad 2*. En primer término permite pensar la unidad de la diversidad como algo a ser buscado y, *también*, como algo ya dado, aún a pesar de que no existe el mercado interno como premisa de la unificación. Esta intersubjetividad, en tanto “fondo histórico”, en tanto “premisas inconscientes de la unificación” es, pues, un particular “sistema de prejuicios” que todos, en mayor o menor grado, comparten. En segundo, y dado que la uniformidad generada por el mercado es inexistente, supone la unidad no sobre la base del criterio de “nación”, propio de la “media ideal”, sino a partir de actos nacionalizadores, es decir, articuladores de las diversas historias en juego, que ocurren en los “momentos críticos” permitiendo grados de articulación colectiva y de conocimiento social

(autodeterminación). Finalmente, la intersubjetividad 2 no descarta criterios reaccionarios de autodeterminación, como por ejemplo el “momento constitutivo” afín a la Conquista y la Colonia. A partir de estos criterios, se postulan tres funciones articuladoras de la intersubjetividad.

a) La intersubjetividad como *factum* y posibilidad de articulación de la diversidad en torno a una identidad “nacional-popular” común. Ello implica que la diversidad se reconoce bajo esta identidad y que las partes que convergen en esa identidad se reconozcan mutuamente.

b) La intersubjetividad como diálogo y acuerdo entre “partes” de la diversidad relativas a un mismo “momento constitutivo”. Se trata de un “acto comunicativo” (acuerdo, diálogo, pacto) entre partes dentro de una misma historia. Por ejemplo, el acuerdo tácito entre los obreros y la (posible) burguesía nacional el 52.

c) La intersubjetividad como articulación de las diversas historias presentes en una sociedad abigarrada. Si la anterior articulación es horizontal, esta sería vertical. Así el pacto entre Willka y Pando es una articulación entre estratos “arqueológicamente distintos”.

Se podrá apreciar que el nudo central de la intersubjetividad 2 es la constitución de sujetos colectivos, de identidades colectivas, en un “momento constitutivo” que supone “actos comunicativos” en el que las partes, horizontal y verticalmente, reconocen al “otro” que concurre a la unidad y, de esa manera, instituyen una identidad común.

##### **5. La crisis como método de conocimiento.-**

Este concepto redondea el modelo de la intersubjetividad. El ámbito privilegiado de la intersubjetividad son los momentos críticos en la medida en que en ellos ocurren, de manera eminente, las articulaciones que hacen posible la unidad de la diversidad. De ahí que un

tratamiento adecuado de la intersubjetividad supone ubicarla en el campo de la crisis. Por ello vamos a presentar el concepto de “momento constitutivo” y, correlativamente, el de “crisis” y el de “disponibilidad”.

Este es un “momento constitutivo”:

Hay un momento en que las cosas comienzan a ser lo que son y es a eso a lo que llamamos el momento constitutivo ancestral o arcano o sea su causa remota, lo que Marc Bloch llamó la “imagen de los orígenes”. Este es el caso, por ejemplo, de la agricultura o domesticación del *hábitat* en el Ande; lo es también, para el brazo señorial, la Conquista. Ambos son momentos constitutivos clásicos; tenemos, de otro lado, el momento constitutivo de la nación (porque una sociedad puede hacerse nacional o dejar de serlo) y, por último, el momento constitutivo del Estado o sea la forma de la dominación *actual* y la capacidad de conversión o movimiento de la formación económico social (tras su lectura, la acción sobre ella) (Zavaleta:1989;180).

La validez del concepto mismo de momento constitutivo se refiere a la formación del discurso esencial. Para comprenderlo nos sirven ya los comentarios que hicimos acerca del problema de la disponibilidad. Aquí se requiere algo que tenga la fuerza necesaria como para interpelar a todo el pueblo o al menos a las zonas estratégicas de él porque ha de producirse un relevo de creencias, una sustitución universal de lealtades, en fin, un nuevo horizonte de visibilidad del mundo. Si se otorga una función simbólica tan integral a este momento es porque de aquí se deriva o aquí se funda el “cemento social” que es la ideología de la sociedad. Se trata de uno de los hechos sociales más persistentes, a tal punto que se podría decir que la ideología constitutiva suele atravesar los propios modos de producción y las épocas. Es cierto que es un concepto decisivo. Con todo, el describir la omnipresencia de este momento no puede significar a la vez la hegemonía absoluta del pasado u origen. A lo largo del discurso de este trabajo, se podrá ver el papel que se asigna no sólo al principio de la selección en la historia, que es el fondo del antropocentrismo, sino también a los propios momentos constitutivos complementarios o sea el flujo de la reforma histórica en el seno de un movimiento originario (Zavaleta: 1986;74-6).

“Crisis”, “disponibilidad” y “momento constitutivo” son conceptos que se requieren mutuamente. Si el momento constitutivo es un “relevo de creencias”, un “nuevo horizonte de visibilidad”, ello

quiere decir que cierto sistema de creencias ha entrado en crisis, que en el sujeto social está dispuesto a abandonarlo y, en consecuencia, se encuentra disponible, abierto, a aceptar otro nuevo y en ello radica, precisamente (en un sentido), el momento constitutivo.

Pero la crisis zavaletiana no es una de tantas. Se trata de una “crisis nacional general”, de un acontecimiento que conmociona la raíces más recónditas de la sociedad, tal el caso de la crisis que se condensó el 9 de abril de 1952 o el de la Conquista. Y en cualquiera de estos casos o de otros de características similares, “las cosas no se presentan como son en lo cotidiano y se presentan en cambio como son de verdad” (:1986; 21): todos los factores que están en juego en la sociedad civil se muestran de manera “atrozmente desnuda” y en este momento de altísima intensidad intersubjetiva “se está ante una página en blanco” (:1988; 22), es decir, todos están dispuestos a reconocerse en el “otro”, a intercambiar horizontal y verticalmente *sus* creencias para que sean de todos. La crisis es pues la constitución de una intersubjetividad cognoscente, la multitud, capaz de conocer en diversidad y constituir una identidad colectiva:

La crisis es la unidad patética de lo diverso (...). La crisis por tanto no sólo revela lo que hay de nacional en Bolivia sino que es en sí misma un acontecimiento nacionalizador: los tiempos diversos se alteran con su irrupción. Tú perteneces a un modo de producción y yo a otro pero ni tú ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa; Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo. Tal es el principio de la *intersubjetividad* (Zavaleta:1983;18-9).

Por ello, la crisis es un método de conocimiento.

En relación a la disponibilidad generada por la crisis, tanto Antezana como Ricardo Calla subrayan que la “página en blanco” no es del tipo “borrón y cuenta nueva”, no es un corte radical con la historia previa. La disponibilidad implica a la memoria (cf., supra, II-3) que opera como filtro, como capacidad de selección, “o sea que se recibe a lo nuevo desde lo que se ha recogido de lo anterior” (Calla: 1989; 133). De ahí que lo que se puede escribir en la página en blanco no

es cualquier cosa. Antezana, recordando a Barthes, utiliza una expresión muy adecuada: “la sociedad civil, es finalmente, el “grado cero de esta escritura”.

Ahora ya podemos abordar la intersubjetividad crítica a partir de lo que Zavaleta considera su núcleo. Se trata de un concepto que implica, sobre todo, “actos comunicativos de orden lingüístico”<sup>6</sup>.

Recordemos como Zavaleta caracteriza la intersubjetividad propia de ese momento que, en un sólo y mismo movimiento, es crisis, es disponibilidad y es constitutividad. Se refiere a la “formación del discurso esencial” y, por ello, se requiere algo que tenga la fuerza para “interpelar a todo el pueblo” porque ha de producirse un “relevo de creencias”, una “sustitución universal de lealtades”, un “nuevo horizonte de visibilidad del mundo”. Es un momento que ostenta una “*función simbólica integral*” porque ahí se “funda la ideología de la sociedad” que atraviesa los “propios modos de producción y las épocas”.

Acá ya podemos precisar la manera como se produce la unidad de la diversidad. La sociedad abigarrada no está condenada a la dispersión porque *un discurso esencial la atraviesa horizontal y verticalmente y articula la diversidad en una identidad social común*. Y esta ideología de la sociedad es el resultado de una interpelación. ¿Qué es una interpelación?:

En una archiconocida fórmula Althusser<sup>7</sup> establece que “la ideología interpela a los individuos

---

<sup>6</sup> Zavaleta recoge el concepto de “intersubjetividad” de la obra de Habermas, específicamente de su *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*. Sin embargo, a decir de Antezana, no desarrolla las implicaciones conceptuales que persigue el pensador alemán.

<sup>7</sup> La propuesta teórica althusseriana sobre la ideología (:1968) tiene por objeto dar cuenta del “mecanismo abstracto” de la ideología. En ese sentido, su elaboración no se dirige a una crítica de la ideología en tanto supondría una “falsa conciencia” o una forma de desconocimiento en relación a la ciencia. Al contrario, le interesa desentrañar el funcionamiento de la ideología en cuanto posee eficacia propia, es decir, implica determinaciones que les son propias en

como sujetos”: para el filósofo francés el efecto específico de la ideología es que los individuos se reconozcan en tanto sujetos, es decir, que desconozcan las determinaciones que los constituyen y se conciban como causa de sí mismos. Y este efecto se produce vía el mecanismo de la interpelación:

La ideología “funciona” o “actúa” de tal suerte que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos) mediante la precisa operación que llamamos interpelación, operación que se puede representar con la más trivial interpelación policial (o no) de cualquier día: ¡Eh, vosotros, allí! (Althusser:1968;132).

Sucede que la categoría de sujeto conlleva una dualidad intrínseca (cf., infra, III-1). Por un lado designa una subjetividad libre, responsable y autora de sus actos (sujeto 1); por otro, designa a un ser sometido a una voluntad superior que lo determina y en este sentido no es libre sino “sujetado” (sujeto 2). Estos dos modos de ser sujeto constituyen la existencia de todo individuo quién se representa así mismo como sujeto 1 a pesar de no ser más que un reflejo dominado por el sujeto 2.

La interpelación constituye un sistema de sujeción que determina que los individuos, a partir de su socialidad efectiva, sean desde siempre sujetos. Es decir que la interpelación no admite mediaciones ni progresiones, es radical y vertical, e implica necesariamente el sistema de sujeción en el que se inscribe y sin el cual no puede ser explicada. Estas características son compartidas

---

el proceso social. Sin embargo, su proyecto teórico supone una concepción marxista clásica (la “determinación en última instancia”; la oposición ciencia - ideología como manera de garantizar el carácter “científico” del marxismo, etc.) que en el transcurso de su obra va limitando cada vez más las posibilidades de ciertas categorías que introduce en su reflexión sobre el marxismo y que poseen, liberadas del esencialismo marxista, una potencialidad teórica que hoy cabe aprovechar. Porque tanto su conocido texto sobre ideología y aparatos ideológicos como sus trabajos agrupados bajo el título de “La revolución teórica de Marx” estuvieron influenciados, en aspectos decisivos, por las contribuciones de la lingüística contemporánea y por su conocimiento de la obra de Lacan. Pienso que al no haberse tomado en cuenta estas influencias o, sencillamente, haberlas ignorado, contribuyó a que la recepción nativa de la obra althusseriana se haya reducido a una repetición de lugares comunes del “marxismo oficial”.

por los sistemas de significación, tal el caso del lenguaje. De la misma manera que la relación sujeto 1/ sujeto 2 se inscribe en una sistema de sujeción y sólo puede ser pensada en él, la significación no puede ser concebida sino como la relación entre elementos en una estructura sistemática que se impone sobre sus componentes singulares y en la que sólo puede pensarse el valor propio de cada uno de ellos (cf. Saussure: 1987). Entonces, si el lenguaje no pudo comenzar a significar sino de una vez y para siempre, en la interpelación ocurre lo mismo: el individuo siempre es *sujeto-sujetado* (Viscardi: 1986: 18). Es bajo la forma de la sujeción que adquiere su identidad.

En Lacan la cuestión de la adquisición de la identidad es inseparable de la relación con el otro<sup>8</sup>. El deseo de ser deseado demanda el reconocimiento por el otro, relación en la que se produce la adquisición de las identidades. La matriz de estas adquisiciones esta dada por el “estadio del espejo”. Desde el punto de vista biológico el ser humano nace prematuramente, en un estado de impotencia e incoordinación motriz, y es sólo en relación al otro que percibe la imagen unitaria y coordinada de un ser humano. En el otro el niño se ve a sí mismo, como en un espejo, y la imagen que el espejo le devuelve produce efectos estructurantes pero ilusorios: la imagen percibida le anticipa (en la vivencia) una completitud que no posee. En su efecto de fase, el estadio del espejo constituye el registro de lo Imaginario y lo imaginario del sujeto: una falsa unidad que inaugura un modo de sujeto omnipotente y una dialéctica de identificaciones según este modo de “ser el otro”. La sujeción imaginaria es, pues, adopción de la propia imagen según como es dada por el otro; *identificación con una imagen que no es el mismo pero que le permite reconocerse*. Este registro Imaginario se subordinará luego al registro Simbólico: a la palabra y al lenguaje, a través de la cual el niño progresivamente irá adquiriendo sus otros atributos, las otras características que lo individualizarán y lo socializarán.

---

<sup>8</sup> Landi (:1986;182, nota 14) nos informa que Lacan retoma la temática del deseo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel tal como fuera interpretada por Alexandre Kojève en su *Introducción a la lectura de Hegel*.

Ahora bien, en el mismo acto en que se reconoce en el significante que lo nombra, se representa a sí mismo a través de un sustituto. Es otra vez un otro (ahora el significante) el que le permite representarse (“yo soy de tal o cual manera”): el hombre se pierde, se aliena, en el lenguaje que lo representa y en el que queda atrapado en la medida en que lo simbólico tiene una legalidad propia que rige la producción de sentido, que preexiste al sujeto y que, por tanto, lo determina. Es por medio de lo simbólico que el hombre se socializa: le define los atributos que deberá adquirir para ser reconocido por la sociedad y, de ese modo, le restituye su plenitud imaginaria perdida<sup>9</sup>. El sujeto es, entonces, desde siempre sujetado y dividido (cf. Lacan: 1971; 11-8. 1975).

En consecuencia, la interpelación es un mecanismo de sujeción mediante el cual el individuo se encuentra a sí mismo coincidiendo con el otro en tanto este otro le proporciona la coincidencia consigo mismo. Y acá ya podemos entrever porque una interpelación constitutiva hace posible la unidad de la diversidad.

La interpelación constitutiva (cualquier interpelación) no es un sólo discurso. Todo individuo es constituido en sujeto a través del juego complejo de múltiples interpelaciones. Pero si todo sujeto tiene una identidad relativamente integrada (más allá de los conflictos profundos que lo atraviesen), ello quiere decir que las interpelaciones que lo constituyeron no son arbitrarias y mucho menos incompatibles las unas respecto a las otras. En otras palabras, la figura de sujeto es una figura compleja; un individuo X se identifica, a la vez, como aymara, padre de familia, como miembro de determinado partido, como católico, etc., etc. y, por tanto, la interpelación que lo constituye como “padre de familia” no puede ser antagónica con la de “católico” y así sucesivamente. Entonces existen diferentes tipos de interpelaciones (políticas, religiosas, familiares, etc.) que, por más heterogéneas que parezcan, deben poseer algún tipo de (relativa)

---

<sup>9</sup> La adquisición del lenguaje, vía la metáfora paterna, es la pérdida de la identificación imaginaria con la madre; es, por tanto, pérdida de la omnipotencia que caracteriza la relación especular y que el lenguaje se encarga de restituir.



unidad, unidad que se manifiesta por sus efectos: el sujeto constituido. Pero “unidad” no significa necesariamente coherencia lógica, sino la capacidad de cada interpelación aislada de jugar un papel de *condensación* con respecto a las otras:

Cuando una interpelación familiar, por ejemplo, *evoca* una interpelación política, una interpelación religiosa, una interpelación estética, etc.; cuando cada una de estas interpelaciones aisladas opera como *símbolo* de las otras, nos encontramos con un discurso ideológico relativamente unitario (Laclau: 1986;115).

Es decir, cuando alguien es interpelado como “católico” no se reconoce simplemente como tal, sino como identificado con determinadas convicciones políticas, familiares, estéticas, etc. que le parecen ser las características esenciales de un “buen católico”. De esta manera “como las armónicas de una nota musical, cada interpelación aislada hace oír los ecos de todas las otras” (De Ipola: 1982; 102).

Se ha dicho “condensación”; este concepto, junto al de “desplazamiento” fue introducido a la filosofía política por Althusser quién los tomó de la lingüística (Jakobson) y del psicoanálisis (Lacan) en la medida en que los requería para dar cuenta de la especificidad de la contradicción marxista<sup>10</sup>. En sus aspectos básicos, y en versión libre, la perspectiva lacaniana define al primero, que es el acá interesa, de la siguiente manera.

La condensación es una metáfora mientras que el desplazamiento es una metonimia. Veamos la

---

<sup>10</sup> Refiriéndose a los tres momentos en que puede existir una contradicción - “no-antagónico”; “antagónico” y “explosivo”- dice: “Caracterizaría el primero como el momento en que la sobredeterminación de la contradicción existe en la forma dominante del desplazamiento (la forma “metonímica”..); el segundo, como el momento en que la sobredeterminación existe en la forma dominante de la condensación (conflictos de clase agudos tratándose de la sociedad, crisis teórica en la ciencia, etc.); y el último, la explosión revolucionaria (en la sociedad, en la teoría, etc.) como el momento de la condensación global inestable que provoca la desmembración y la remembración, es decir, una reestructuración global del todo sobre una base cualitativamente nueva” (:1979; 180).

primera. Una metáfora consiste en la sustitución de un significante, en la cadena significativa, por otro; el significante sustituido cae en la categoría de significado, pero como significante latente abre la posibilidad de otras sustituciones (cf. Lacan: 1971; 179-213. Fages: 1973; 19 y 53). Un ejemplo es imprescindible. Sea el enunciado (la cadena significativa) “hombre valiente”:

Ste:	enunciado vocal “hombre valiente”
Sdo:	significado de hombre valiente

El Ste es sustituido por el Ste<sub>2</sub> “león”; este segundo Ste hace que el primero y su significado pasen por debajo de la barra de significación de modo que “león” significa, al mismo tiempo, el Ste “hombre valiente” y su Sdo:

Ste <sub>2</sub>	“león”
Ste	“hombre valiente”
Sdo	Sdo hombre valiente

Se observará que el Ste sustituido no ha desaparecido y por ello mantiene y estimula una cadena latente de significantes: “hombre valiente” puede asociarse con “padre”, con “político”, con “católico”, con “sindicalista”, etc. He aquí, pues, el mecanismo de condensación que hace posible, en su efecto, la unidad de diversas interpelaciones. Se dijo: “cada interpelación opera como *símbolo* de las otras”; ahora ya se podrá comprender porque.

Es hora de definir de manera precisa lo que entendemos por “símbolo”:

Podría decirse que hay condensación cada vez que un sólo significante nos induce al conocimiento de más de un significado; o más simplemente: *cada vez que el significado es más abundante que el significante*. Es así que ya definía al símbolo el gran mitólogo alemán Creuzer: por la “inadecuación del ser y la forma y por el desbordamiento del contenido en comparación con su expresión (...)”.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> T. Todorov, *Théories du symbole*, París, 1977, pág. 291. Citado por

En consecuencia, la unidad de la diversidad, la constitución de una identidad compartida a partir de la diversidad, esa intersubjetividad constitutiva y cognoscente, *no es otra cosa que una unidad simbólica*.

¿En que consiste, entonces, la crisis zavaletiana y la disponibilidad que le es correlativa? En que el conjunto de interpelaciones que constituyen al sujeto, en tanto identidad relativamente integrada, ya no son símbolos unas respecto a la otras y a la inversa. La unidad del discurso interpelante se disuelve y, por tanto, ello acarrea una crisis de identidad del sujeto: éste se encuentra dispuesto a adoptar una nueva identidad. Remitiéndonos a nuestro ejemplo anterior diremos que la asociación entre “hombre valiente” y “sindicalista” se muestra incompatible y se hace posible que las interpelaciones que asocian “sindicalista” con “cobarde” y con “político” puedan constituir la nueva identidad del sujeto.

Hemos establecido que una interpelación constitutiva, es decir, un discurso complejo, al atravesar al conjunto de la formación social abigarrada, por el mecanismo que le es inherente, la identificación imaginaria, “sujeta” a la diversidad en torno a una identidad popular-nacional común. En lo dicho se ha supuesto que un discurso interpelante “da en el blanco”, vale decir, efectivamente constituye a los individuos/agentes sociales en sujetos. Pero no siempre sucede así. Debemos, por tanto, *diferenciar conceptualmente la “interpelación” de la “constitución”*:

a) La operación de la interpelación se sitúa en *un* momento, esencial pero limitado, de la producción social de los discursos, esto es, en lo que llamaremos el proceso *directo* o *inmediato* de la producción de las significaciones. Proceso directo que, por lo demás, se efectúa bajo *condiciones sociales* (económicas, políticas, etc.) determinadas.

b) En cambio, el *efecto* de constitución de los individuos en sujetos se sitúa en el polo opuesto de dicha producción social, a saber, en lo que llamaremos el *proceso de recepción* de los discursos. También dicho

proceso de recepción tienen lugar bajo condiciones sociales determinadas.

c) Ahora bien, ocurre que en el caso de la gran mayoría de los discursos sociales (esto es, socialmente producidos, difundidos y recibidos) existe una distancia y una asimetría irreductible entre sus condiciones de producción y sus condiciones de recepción que obligan a analizar ambos momentos (producción directa y recepción) como relativamente separados, aunque, por supuesto, no independientes (De Ipola: 1982; 113).

Se trata de una corrección, esencial, de la fórmula althusseriana. Si todo discurso, desde el punto de vista de su producción, pone en marcha mecanismos interpelativos, ello no quiere decir que los interpelados automáticamente se identifiquen con la imagen de sí mismos que les propone la interpelación en cuestión. Puede fracasar y de hecho muchas interpelaciones fracasan en su intento de constitución de sujetos. Ello es particularmente notorio en el caso de los discursos políticos. En general, en todo discurso social concreto, la interpelación también es concreta; los interpelados son nombrados como sujetos específicos: “compatriotas”, “camaradas”, “compadres”, “jóvenes”, “traidores”, etc., etc., de manera que los individuos pueden o no identificarse con esa interpelación<sup>12</sup>. Tal vez por esto, porque el efecto de constitución siempre es una posibilidad y no una necesidad, es que Zavaleta nos dijo que la interpelación constitutiva tiene que tener la “fuerza necesaria” para interpelar a todo el pueblo.

Distinguir el efecto de constitución de la operación de interpelación lleva a prestar atención al contexto interdiscursivo, o sea, al proceso de circulación de múltiples discursos que intentan constituir sujetos. De ahí que el efecto de constitución es el resultado de una confrontación de numerosos discursos de los cuales uno logra el efecto deseado. Piénsese, por ejemplo, en el momento de la crisis generalizada del Estado del 52 (el gobierno de la UDP) en el que a resultas de la disolución del discurso dominante (el NR) proliferan muchísimos discursos de índole muy

---

<sup>12</sup> Para un análisis de un discurso político concreto, el discurso interno del MIR desde su fundación (1971) hasta que se divide en tres fracciones: el MIR-Masas, el MIR-Bolivia Libre y el MIR-Nueva Mayoría (1984), véase Bejarano Vega: 1991.

diversa pero sólo uno, el democrático representativo asociado a políticas económicas neoliberales, es capaz producir un efecto de constitución masivo. Dicho sea de paso, es en los momentos de crisis que la interdiscursividad se manifiesta como un fenómeno que abarca al conjunto de la sociedad.

La “distancia y asimetría” entre condiciones de producción directa y condiciones de recepción se refiere a que las primeras son siempre “únicas e irrepetibles” mientras que las segundas son “por regla general múltiples y, por lo mismo, diferentes” (De Ipola: 1982; 113-4). Por ejemplo, el *Nacionalismo y Coloniaje* de Carlos Montenegro fue producido en una coyuntura histórica absolutamente específica, pero ha sido objeto de múltiples lecturas e interpretaciones de acuerdo tanto a la coyuntura de su recepción como a la situación social de sus lectores.

El “principio de la indeterminación relativa del sentido” (Verón: 1986), uno de los principios de la teoría del análisis del discurso, se refiere a este desfase que permite comprender que el sentido no tiene una circulación lineal, vale decir, el sentido materializado en un discurso no circula de emisor a receptor a la manera de una relación causa-efecto. El discurso producido por un emisor determinado nunca produce un efecto y solo uno, sino un “campo de efectos posibles”. Dentro de este campo ciertos efectos serán actualizados por unos receptores y otros efectos por otros, de manera que del análisis de la producción un discurso no se puede deducir a priori los efectos que puede producir. Sólo una vez que el discurso ha sido reconocido es posible determinar la configuración singular que resulta de una recepción específica.

Estas consideraciones permiten diferenciar la teoría de los discursos sociales de ciertas teorías de la comunicación y, a la vez, criticarlas. En efecto, estas últimas suponen la circulación lineal del sentido en tanto consideran que una comunicación exitosa tiene lugar cuando lo que el emisor “quiere decir” pasa al receptor, quien “comprende el mensaje”. Oscar Landi (:1982) piensa que el enfoque comunicacional considera a la lengua como un instrumento. En un primer momento

se equipara la lengua a un código y, luego, este código se analiza a partir del modelo de las lenguas artificiales como un sistema de signos que se traducen por medio de tablas de correspondencia absoluta. De ahí que emisor y receptor se encuentren en una relación biunívoca puesto que ambos poseen el mismo sistema de reglas de manera tal que la operación de decodificación es inmediata y automática. Y así el lenguaje finalmente es considerado como un instrumento para la producción de efectos previamente determinados. Por consiguiente, si la intersubjetividad zavaletiana implica “actos comunicativos” estos no pueden ser entendidos a partir del modelo emisor-receptor.

Se ha dicho que la interpelación pretende constituir a los individuos en sujetos vía una operación de sujeción imaginaria mediante el cual éstos se reconocen en la imagen de sí mismos que les es propuesta por el discurso. Asimismo, se ha establecido que la interpelación constitutiva es un juego complejo de múltiples discursos cuya unidad radica en que cada interpelación aislada desempeña un papel de condensación, de símbolo, con respecto a las otras. Seguidamente se ha diferenciado entre la operación de interpelación y el efecto de constitución como momentos distintos del proceso de producción social de significaciones. Ello nos ha llevado a prestar atención al contexto interdiscursivo en el que se produce el efecto de constitución para, finalmente, a partir de todas esas consideraciones, deslindar nuestra concepción de ciertas teorías de la comunicación. Sin embargo, subsiste, creo, algo que debe ser explicado con más detenimiento a efectos de una mejor comprensión de lo expuesto. ¿Cómo entender que el interpelado se identifica con la imagen que la interpelación le propone. Acá la lingüística nos puede ser útil.

Es conocida la distinción que Ferdinand de Saussure (:1987; 23 y ss) estableció entre “lengua” y “habla”. Esta última se refiere al dominio de los hechos, a lo observable, al “uso” que se hace del lenguaje, mientras que la “lengua” sería el sistema teórico que el lingüista construye para dar cuenta de la actividad lingüística (el “uso”). El objeto científico “lengua” consiste en un código

que puede explicar el "habla" en la medida en que éste actualiza precisamente este código. Pero la lengua misma, el código, no contendría alusión alguna a su uso, de la misma manera que una herramienta no dice nada acerca de las diversas maneras en que es utilizada.

La lingüística de la enunciación (cf., Benveniste: 1988-1989) se aleja de los planteamiento de Saussure y de alguna manera es el punto de vista inverso. Aún cuando mantiene la distinción metodológica entre el objeto empírico (el habla) y el objeto teórico (la lengua), postula que este último contiene de manera *constitutiva* indicaciones referidas al habla. Dicho de otra manera, muchas formas gramaticales, giros, construcciones, etc. tienen la característica de remitir a las situaciones en que se produce el discurso<sup>13</sup>, contienen especificaciones sobre ciertos tipos de influencia que se pueden ejercer al hablar y muestran ciertos roles que se asume y se impone a los otros. En palabras de Ducrot "la lengua puede seguir considerándose un código en la medida en que este último sea visto como un repertorio de comportamientos sociales (así como se habla de un código de cortesía) y no ya como aquel que sirve para señalar contenidos de pensamiento" (:1984; 134).

Entonces, cuando hablamos de *enunciación*<sup>14</sup> nos referimos a una dimensión del funcionamiento discursivo en la que sobre todo se construye, en el discurso, la imagen del que habla, el *enunciador*, y la imagen de aquel a quién se habla, el *destinatario*, y las relaciones entre ambas

---

<sup>13</sup> Dicho sea de paso, esta referencia a la situación en la que se produce el discurso permite estudiar los mecanismos discursivos mediante los cuales el discurso construye su relación con sus condiciones sociales de producción (o de recepción).

<sup>14</sup> Sobre la problemática de la enunciación existe una serie de polémicas entre los investigadores; una de ellas se refiere a la distinción entre *enunciación* y *acto de enunciación*. Verón considera, por ejemplo, que aquellos que se inspiran en la "filosofía del lenguaje ordinario" y forman parte de la corriente pragmática del análisis lingüístico al no distinguir ambas nociones caen en una teoría "empirista" de la enunciación, siendo ese el caso de O. Ducrot con quien polemiza al respecto (cf., Verón:1986; 128). Para nuestros propósitos discutir si cabe distinguir entre uno y otro concepto no es imprescindible. De Ducrot véase: 1982; 1984.

entidades. En otras palabras:

el productor del discurso (“sujeto comunicante”) elabora con su decir una cierta imagen de sí mismo (“enunciador”), delineando simultáneamente una imagen de su interlocutor (“destinatario”), que puede corresponder o no con el receptor efectivo (“sujeto interpretante”) (Arfuch:1987;30).

Debemos subrayar que “enunciador” y “destinatario” son *imágenes*, es decir, *entidades del imaginario*, y no entidades “empíricas” (individuos o instituciones) que son aquellas que “en la realidad” son la fuente y el destino del discurso.

En cambio, el *enunciado* es aquello que se dice; es lo que se piensa cuando se habla de los “contenidos” de un discurso. Veamos las siguientes expresiones: “Juan irá al cine”; “¿Juan irá al cine?”. Ambas son idénticas en cuanto a su contenido, vale decir, se trata de enunciados similares; pero son distintas en el plano de la enunciación, son variaciones enunciativas en torno a un enunciado que permanece inalterable en cuanto a su contenido.

Ahora ya podemos precisar en que consisten las imágenes del enunciador y del destinatario:

el plano de la enunciación es ese nivel del discurso en el que se construye, no lo que se dice, sino la *relación del que habla con lo que dice* y, al mismo tiempo, *la relación del destinatario con lo dicho* (Verón: 1986;20).

En nuestros ejemplos, quién habla construye su relación con lo dicho vía una afirmación y una interrogación. Por esa vía diseña su imagen, en el primer caso, como de alguien que dice una verdad indiscutible (“es así”) y, al mismo tiempo, construye a su destinatario como quien no tiene mas que estar de acuerdo y compartir esta “verdad”; en el segundo, la imagen del enunciador es de quién tiene una duda y la imagen del destinatario es de alguien que es capaz de absolverla.



Por consiguiente, toda interpelación vehiculiza estas entidades del imaginario y el efecto de constitución consiste en identificarse con ellas. Y si rechaza la interpelación es porque -volvamos a nuestro primer ejemplo- en un sólo y mismo movimiento, ni se identifica con la imagen de un personaje que dice una verdad indiscutible, ni con la imagen que se le ofrece de sí: alguien que debe compartir y estar de acuerdo con esa “verdad”. Nótese que la identificación que supone el efecto de constitución *conlleva una relación intersubjetiva*, es decir, establece cierto tipo de roles que se asume y se impone a los otros (en nuestros ejemplos, estar de acuerdo con la “verdad”; deber de responder a la pregunta). Vamos a examinar con mayor detenimiento esta cuestión pero antes hagamos un alto en la exposición y procedamos a recapitular lo esencial del argumento desarrollado hasta aquí.

La crisis (generalizada) es aquel momento patético en la vida de una sociedad abigarrada en el que se explicitan todos aquellos acontecimientos que cuentan en la historia simbólica de los sujetos colectivos, notoriamente, los momentos constitutivos. Se trata de una *rememoración* en la que se explicitan todos los elementos que articulaban las formas estatales previas, todos los elementos constitutivos de las identidades colectivas anteriores, y que articularán las venideras. Se manifiestan, entonces, las “premisas inconscientes de la intersubjetividad”, aquel *fondo histórico* de prejuicios y creencias compartidas horizontal y verticalmente que hacen posible que los bolivianos nos podamos reconocer en un “nosotros”. Pero también se muestran las fracturas y las imposibilidades de la unidad de la diversidad, aquellas acumulaciones que no son compartidas, pero que pueden serlo, o que son antagónicas las unas con las otras: la sociedad se revela tal como es y los sujetos “descargan” todo lo que han acumulado en sus respectivas historias y descubren lo que pueden y lo que no pueden. En esas circunstancias, múltiples interpelaciones circulan a través de toda la sociedad y una de ellas tiene la capacidad de ser *símbolo* de las otras, de condensar múltiples identidades en una (nueva) configuración que produce el *efecto de constitución*: los interpelados se identifican con la imagen de sí mismos que les propone la interpelación constitutiva y, de esa manera se sutura una otra (nueva) identidad: un otro

“nosotros”. Este nuevo colectivo puede abarcar menos que el anterior; puede también abarcar más. En todo caso el “nosotros” nacional-social no ha borrado las historias previas, las que, al mismo tiempo, también se reconstituyen. Se diría que el “nosotros” nacional-social se configura con los “nosotros” relativos a cada una de las historias en juego pero sin agotarlos plenamente. La identidad común articula, en mayor o menor medida, con menor o mayor dificultad, con más o menos tensión, elementos, facetas, de las identidades particulares, sin descartarse que uno u otros “nosotros” particulares queden al margen.

La nueva identidad, respecto al conjunto y respecto a cada una de las partes de la diversidad, es adquirida. A partir de ese momento la rememoración da paso a la reminiscencia.

En lo que sigue trataremos de mostrar un vínculo intersubjetivo que relaciona a los sujetos que conforman los “nosotros” que se han (re)constituido. Hemos visto que interpretar un enunciado es “leer” en él una descripción de su enunciación; un enunciado es cierta imagen de su enunciación: “se percibe el enunciado como dando prueba de que su enunciación tiene tales o cuales características (en el sentido en que puede decirse que un gesto expresivo o una mímica se comprenden como elementos que muestran o que atestiguan que su autor ha experimentado tal o cual emoción)” (Ducrot: 1984; 189). Entonces, un primer aspecto de la enunciación es presentar personajes (entidades del imaginario) que se relacionan en esa enunciación; y un *segundo aspecto* es:

comprender la enunciación como productora de efectos jurídicos, es decir, como fuente de creación de derechos y deberes de los interlocutores.(...). En resumen, si efectuar un acto ilocutorio equivale a pretender que su enunciación tiene el valor de un contrato que liga a los interlocutores, y si el sentido del enunciado incluye una mención de los actos ilocutorios que se cumplen gracias a él, entonces es preciso decir que todo enunciado representa su enunciación, especificando los diferentes contratos que la enunciación produce (Ducrot:1984; 189).

Por tanto, el segundo aspecto de la enunciación se refiere a las relaciones *intersubjetivas* que se establecen entre enunciador y destinatario. Dicho de otra manera, si el primer aspecto de la enunciación nos permite entender como se produce la identificación imaginaria, el segundo nos permitirá conocer como se construyen las relaciones intersubjetivas en el seno del “nosotros” constituido. Ello nos impone definir “acto ilocutorio” y explicar en que consiste el “contrato de tipo jurídico” que éste establece.

J.L. Austin, filósofo inglés, a quién generalmente se lo sitúa como miembro de la llamada “filosofía del lenguaje ordinario”, introdujo una problemática original en su investigación sobre las “expresiones realizativas” que lo llevó a bosquejar una teoría general de los actos lingüísticos (:1982), piedra fundamental a partir de la cual la intersubjetividad en el lenguaje puede ser estudiada. Austin considera que existen dos tipos de expresiones: los enunciados *representativos o constativos* y los enunciados *performativos o realizativos*. Los primeros se caracterizan, por un lado, por describir o constatar algún estado de cosas o hechos y, por otro, por ser verdaderos o falsos. En cambio, los enunciados realizativos, si bien no se distinguen desde un punto de vista gramatical de los primeros, no describen nada y no son ni verdaderos ni falsos. Entonces, ¿cuál es su función?. Su peculiaridad reside en que al ser pronunciados se efectúa una acción que es distinta a la acción de pronunciarlos. Esta acción no es otra cosa que un *acto de habla*: decir algo es hacer algo; al decir algo se realiza una acción.

Para aclarar estos conceptos veamos unos ejemplos: a) Le nombré presidente; b) Te nombro presidente. La primera expresión describe un acto, descripción que puede ser verdadera o falsa; la segunda no describe nada, no admite los valores verdadero/falso y al decirlo se realiza la acción mediante la cual un ciudadano adquiere la investidura de presidente: “te nombro presidente” es un acto de habla. Ahora bien, para que un realizativo sea exitoso (= al decirlo hagamos algo) se requiere una serie de condiciones tanto institucionales como convencionales. En nuestro ejemplo, el que nombra presidente tiene que estar institucionalmente autorizado para hacerlo y tiene que

ser reconocida y aceptada su autoridad. Acá interesa subrayar que los realizativos necesariamente remiten a las condiciones de producción del enunciado; para comprenderlos es fundamental el contexto en el cual han sido producidos.

Luego de establecer la oposición constativos/realizativos, Austin se dedica a buscar criterios para diferenciarlos. Al no encontrar ninguno que cumpla con todas las condiciones adecuadas, abandona esta oposición y reemplaza su investigación para finalmente concluir que al enunciar una frase cualquiera se cumplen tres actos simultáneos: un acto locutivo, otro ilocutivo y un acto perlocutivo. Aquí interesan el primero y el segundo. El primero es el acto *de* decir algo; el segundo es el acto que llevamos a cabo *al* decir algo. Lo locutivo es lo que se dice (lo dicho), es el contenido del enunciado; lo ilocutivo es el hecho de decir lo dicho (el decir). Entonces, la relación entre el decir y lo dicho nos remite al plano de la enunciación.

A partir de la noción de acto ilocutivo de Austin, Oswald Ducrot postula que la presuposición es un acto ilocutivo. No vamos a entrar en la demostración de esta tesis que el lector puede encontrar en "Enunciación y Argumentación" (Ducrot: 1984; 133-251)<sup>15</sup>. Puesto que ya nos hemos referido a la presuposición sólo debemos recordar que:

lo presupuesto es lo que presento como si fuera común a los dos personajes del diálogo, como el objeto de una complicidad fundamental que liga entre sí a los participantes del acto de la comunicación. (...) lo presupuesto se presente como si perteneciera al "nosotros" (...) trata de situarse siempre en un pasado de conocimiento, eventualmente ficticio, y el hablante finge referirse a él (Ducrot:1984;34-5).

Interesa destacar que un acto ilocutivo supone una modificación intersubjetiva. Así, por ejemplo

---

<sup>15</sup> La obra de Ducrot se caracteriza por una continua reformulación de algunos de sus conceptos básicos; ello se evidencia al comparar "Decir y no decir" (1982) y "El decir y lo dicho" (1984). Hemos creído conveniente tomar como referencia al "último Ducrot". En todo caso, estas reformulaciones se sitúan en el contexto de la elaboración de una teoría lingüística y no creo que afecten al uso que se puede hacer de sus nociones en el análisis de los discursos sociales.

lo propio de una orden es pretender que el destinatario la obedezca; una pregunta obliga a responder; un promesa implica una obligación del enunciador respecto al destinatario; la afirmación obliga a creer en lo que se dice. Por tanto, se establece un contrato, un vínculo intersubjetivo entre los interlocutores y lo peculiar de este vínculo es su carácter “jurídico”, es decir, la creación de derechos y obligaciones entre enunciador y destinatario. Retomando uno de nuestros ejemplos, el acto ilocutivo de deber (“debes ir a la universidad”) transforma inmediatamente las relaciones entre los sujetos afectados creando, en uno, la obligación de ir a esa institución y, en el otro, el derecho de fiscalizar que ello suceda.

Puesto que lo presupuesto tiene la pretensión de enmarcar el intercambio discursivo dentro de un universo compartido, es decir, en el seno de un “nosotros”, la presuposición como un acto de habla no es otra cosa que un “contrato intersubjetivo jurídico” en la medida en que vincula a los interlocutores, transforma sus relaciones y crea el derecho y la obligación de regular lo que será dicho a continuación. Dicho de otro modo, un enunciado con un determinado presupuesto limita las posibilidades del diálogo en tanto éste sólo puede continuar sobre la base de la aceptación de lo presupuesto: lo que se modifica en el destinatario es su derecho a hablar. Y de esta manera llegamos a la cuestión de la argumentación:

si se admite un acto ilocutivo de argumentación, este acto consiste en imponer al destinatario una determinada conclusión como la única dirección en la que el diálogo puede continuar (el valor argumentativo de un enunciado es, de este modo, una especie de obligación relativa a la manera en que el discurso debe ser continuado) (Ducrot: 1982; 251).

Se observará que el asunto de los derechos y obligaciones conduce, en definitiva, al problema de las posiciones de autoridad. Pierre Bourdieu al respecto dice:

La teoría de los ilocutivos procedería de la ideología burguesa más característica, que tiende a la igualdad ficticia entre los hombres, basada en la igualdad de derechos que todos poseen teóricamente, pero que sólo

algunos pueden detentar (condiciones de felicidad, jerarquía suficiente para ordenar, etc.)<sup>16</sup>.

En esa medida, Bourdieu (: 1982) plantea que las condiciones institucionales de producción de un enunciado son decisivas para una voz autorizada y de autoridad. Sin embargo, y tal como hace notar Oscar Landi (:1984; 15), la justeza de esta crítica no puede hacer olvidar que las posiciones de autoridad no pueden ser entendidas como algo dado, sino que es preciso legitimarlas en tanto posiciones intersubjetivas. En todo caso una voz de autoridad debe ser a la vez autorizada y de autoridad, vale decir, no solamente por sus condiciones de realización sino también por sus efectos.

Recapitulando lo avanzado diríamos que el “nosotros” resultante del “momento constitutivo” es un *contrato intersubjetivo de tipo jurídico*. Tanto el “nosotros” nacional-social como los “nosotros” particulares se articulan en torno a relaciones que definen los roles de sus miembros. El discurso que atraviesa al conjunto de la sociedad abigarrada articula la diversidad en una identidad común y, al mismo tiempo, instituye los derechos y los deberes de los miembros que conforman el “nosotros”. Lo mismo ocurre con las interpelaciones que reconstituyen las identidades particulares. Es decir, las identidades resultantes del momento constitutivo, notoriamente la nacional-social, implican una transformación de las relaciones entre quienes se reconocen en esas identidades. Se establece quién manda y quién obedece; que se puede decir y que no se puede; que está autorizado y que no lo está. En fin, se norman las relaciones sociales. Y ello implica la conformación de una nueva *forma estatal*. El momento constitutivo lo es en relación a los sujetos colectivos y, también, en relación a la conformación de una nueva forma estatal. Por ello, un primer sentido del momento constitutivo es la conformación de identidades colectivas y un segundo es la instauración de una nueva articulación estatal.

---

<sup>16</sup> Bourdieu, P. “La langage autorisé”; en: *Actas de investigación. Ciencias Políticas N° 5-6*, Nov. 1975. París. Citado por Díaz-Lopez: 1986;34. Las “condiciones de felicidad” es la expresión que usa Austin para referirse a los realizativos exitosos.

Por otra parte, si los momentos constitutivos son una posibilidad para la unidad de la diversidad, la “nacionalización” que ello supone puede ser de una índole terriblemente reaccionaria. Puede haber -dice Zavaleta, “grandes actos reaccionarios de masas”. Una identidad nacional-social puede estar cruzada por deberes y obligaciones que establezcan férreas relaciones de dominación. En esto no hay nada predeterminado. La sucesión de “actos nacionalizadores” no significa un encadenamiento necesariamente ascendente y progresivo. No debe perderse de vista que en el momento constitutivo se entreveran y articulan distintas acumulaciones de masa que portan “juicios y prejuicios” de diversa índole, democráticos unos, no democráticos otros. Por otra parte, se debe recordar que los “momentos constitutivos arcanos” -la domesticación del hábitat andino y la Conquista y la Colonia- instauran una tensión fundamental sobre la que cabalgan los “momentos constitutivos complementarios”. Y que la “paradoja señorial” tenga semejante capacidad de renovarse dice mucho sobre lo que aquí tratamos.

## **6. Conclusiones II.-**

En el capítulo anterior vimos que la crisis teórico-política del paradigma marxista no es otra cosa que la crisis de su racionalidad esencialista. De ahí que situándonos en otro campo teórico, el dominado por la categoría de “discurso”, interrogamos los conceptos del “modelo de la intersubjetividad” de Zavaleta-Antezana.

1. Partimos de la tesis zavaletiana que postula que las sociedades incluyen actos sociales relativos a su propio conocimiento y que para conocer a las sociedades concretas es menester saber cómo y hasta donde ellas se conocen a sí mismas. Estos actos de autoconocimiento se sitúan dentro de un acto de conocimiento epocal, el advenimiento del hombre jurídicamente libre, pero que en modo alguno determina las perspectivas de conocimiento de cada sociedad en tanto “cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a sí misma”.

Puesto que la sociedad boliviana es una sociedad abigarrada, el conocimiento que produce corresponderá a esta característica. De ahí que sea de fundamental importancia la “atención crítica” hacia la sociedad concreta. Esta atención crítica permite postular, como criterio referencial, un *modelo histórico múltiple*. Los momentos cognoscitivos ocurren en esta o en aquella historia (o en todas) a partir de las distintas “acumulaciones en el seno de la clase (o masa)” y en el seno de la “intersubjetividad” resultado de las “crisis” y de la “disponibilidad” y del “momento constitutivo” a que estas dan lugar.

2. La “acumulación en el seno de la clase (o masa)” es una adquisición cognoscitiva por medio de la cual un grupo social conoce, dentro de *su* historia y en relación con los otros grupos sociales y *sus* historias, la sociedad abigarrada de la que forma parte. Esta acumulación tiene algo de *episteme* que cubre a una “masa” y, al mismo tiempo, indica una *subjetividad colectiva*. Como código y como subjetividad puede ser entendida como un *sistema de prejuicios o creencias* a partir del cual la masa conoce su realidad.

¿Como opera este sistema de prejuicios?. Se trata de una manera específica de *significar la realidad* y, también, de la *renegación* de ciertas significaciones que impugnan el sistema de prejuicios del sujeto colectivo; en ambos casos la “acumulación” se nos presenta como un código que permite descifrar la “realidad” desde cierto punto de vista. Por el lado de la subjetividad colectiva las acumulaciones cognoscitivas despliegan un *universo intersubjetivo* que compromete a quienes participan de él.

¿Cual la naturaleza de las “acumulaciones cognoscitivas”?. Son *sistemas simbólicos*, es decir, articulación de elementos distintos, lingüísticos y no lingüísticos, cuyo valor es puramente relacional y se determina sólo por su posición en relación a todos los otros y en el que el sujeto, la “masa”, es un elemento que ocupa la posición de sujeto en el interior del sistema. Por ello, caracterizar a las “acumulaciones” como *epistemes* no es tan sólo una analogía. La “acumulación



en el seno de la masa” es una estructura *externa y objetiva* que se impone al sujeto: lo que éste puede conocer está determinado por la configuración diferencial en la que esta inserto.

La posición de sujeto es el lugar donde se articula la *episteme* con la estructura subjetiva del sujeto, con la *subjetividad colectiva*. La “memoria como olvido” tiene una naturaleza similar a la episteme -ambos son sistemas diferenciales- y es aquel lugar donde se verifica la “acumulación” de manera estricta. Las determinaciones del afuera se acumulan, se “pliegan”, en el adentro y la dinámica del pliegue y el despliegue vienen a ser aquello que hemos denominado la “lógica de la acumulación”: lo que se adquiere, se acumula y se olvida no es un acontecimiento sino el significante del mismo, de manera que su significado dependerá del lugar que ocupe en el sistema relacional en el que quede articulado.

Por consiguiente, la “acumulación en el seno de la masa”, en tanto sistema diferencial y estructurado de posiciones, se desdobla hacia afuera y hacia adentro y tiene como “bisagra” a la “masa”. Por otra parte, tanto desde la perspectiva de la *episteme* como de la *subjetividad* este sistema está suturado, es decir, es una configuración significada como totalidad, como sistema de prejuicios. Sin embargo, en ciertos momentos, tales las “crisis”, este sistema se desarticula y re-articula y es en esas circunstancias que la “acumulación” desde la perspectiva de la subjetividad, o sea como historia simbólica del sujeto, juega un papel de primer orden puesto que la nueva configuración no será indiferente a la dinámica del pliegue y del despliegue resultante, precisamente, de la desarticulación del sistema diferencial. En otras palabras, la “acumulación” puede ser considerada como *reminiscencia* y como *rememoración*. Como reminiscencia la “acumulación” remite al momento anterior o posterior a la crisis; como rememoración a la crisis en sí misma.

3. En una sociedad abigarrada existen diversas historias y entre ellas existen distintos grados de discontinuidad. De ahí que, conceptualmente, la “intersubjetividad” sea el criterio que permita

pensar la unidad de la diversidad.

En principio, la “intersubjetividad” es la articulación de los sujetos de las diferentes historias de la de la sociedad abigarrada en torno a una identidad nacional-social común (sujeto colectivo). Es, pues, articulación entre distintas “acumulaciones en el seno de la masa”. El sujeto colectivo puede ser el resultado de la articulación de todos los sujetos o sólo de algunos o de aspectos parciales de sus identidades. En todo caso no hay nada predeterminado y todo dependerá de las circunstancias concretas del momento constitutivo.

El ámbito de la articulación es el de la crisis y el de la disponibilidad. Por crisis debe entenderse el derrumbe de una forma estatal, es decir, de una específica articulación entre sociedad civil y estado. Es pues una conmoción generalizada, que sacude al conjunto de la sociedad, la que da lugar a la crisis del sujeto colectivo que se manifiesta como crisis de identidad o disponibilidad para adquirir una nueva. En otras palabras, se desarticula el sistema de prejuicios nacional-social, desarticulación que involucra también a los sistemas de prejuicios particulares.

La crisis, en un sólo y mismo movimiento, es “momento constitutivo” y ello en dos sentidos. Por un lado, la desarticulación de los sujetos colectivos (del nacional-social y de los relativos a las historias en juego) da paso a la constitución de otros; asimismo, es la constitución de una nueva forma estatal, vale decir, de un otro orden a partir de una redefinición de las relaciones entre sociedad civil y estado.

Ahora bien; ¿cómo es posible la intersubjetividad, la articulación del sujeto colectivo? La constitución del sujeto colectivo es posible porque un “discurso esencial” interpela al conjunto de la sociedad. Y la interpelación constitutiva debemos entenderla como un mecanismo de sujeción imaginaria mediante el cual los agentes sociales son constituidos como sujetos por la vía de la adopción de la propia imagen según como es dada por el otro. En otras palabras, las

imágenes de enunciador y destinatario que el discurso interpelante propone son asumidas como propias por parte de los interpelados. De esa manera, se fija una determinada identidad, una determinada posición de sujeto, en tanto que ella es *símbolo* de las otras. Por consiguiente, *la intersubjetividad es la unidad simbólica del sujeto colectivo*.

Sin embargo, no toda interpelación produce el efecto de constitución ya que los interpelados pueden rechazar las imágenes que les son propuestas. Acá opera la historia simbólica de los sujetos. Se dijo que es propio de la crisis la restitución del pasado del sujeto, proceso que hemos denominado rememoración. Por tanto, en la crisis el sujeto rememora su historia, hecho que le permite aceptar o rechazar los discursos interpelantes en la medida en que la “memoria como olvido” opera como capacidad de selección. Así, por ejemplo, la masa que se constituye el 52 no podía aceptar una interpelación democrático-representativa ya que la democracia como representación no formaba parte de su acumulación histórica; al contrario, durante la crisis del Estado del 52 la interpelación democrática produce efectos de constitución porque la democracia representativa ya formaba parte de la acumulación en el seno de la masa.

Por otra parte, la relación compleja entre interpelación y memoria histórica permite entender porque la intersubjetividad siempre es parcial, es decir, nunca se realiza del todo. Siempre existirán posiciones de sujeto o facetas de las mismas que no podrán ser articuladas en el “nosotros”. Si el campesinado forma parte del “nosotros” democrático-representativo es porque se ha articulado su “memoria corta” y, tal vez, una faceta de su “memoria larga”, la relacionada con el proyecto de Amaru, a esta posición de sujeto; sin embargo, no es arbitrario suponer que su “memoria larga” relativa al proyecto anti-estatal de Apasa no se reconoce en esa identidad y permanece al margen de la misma.

El efecto de constitución cierra el momento de crisis. Un nuevo sujeto colectivo, y una nueva forma estatal, cristalizan, diríamos, la intersubjetividad. Acá son pertinentes los conceptos de

reminiscencia y de *contrato intersubjetivo de tipo jurídico*. El primero porque da cuenta de la evocación imaginaria que cohesionan al “nosotros”; el segundo porque permite entender las relaciones que se establecen en el interior de los componentes del sujeto colectivo que no son otras que aquellas que establecen derechos y obligaciones entre sus miembros.

### III. MASA, FORMACIÓN SOCIAL ABIGARRADA Y DISCURSO

#### 1. Sujeto y Masa.-

Hasta el momento las nociones de “masa” y de sujeto(s) colectivo(s) han sido ampliamente utilizadas. Ahora tenemos que precisar ambos conceptos. Tal como hemos procedido a lo largo de la exposición, vamos a presentar el concepto de “masa” que nos propone Zavaleta para, luego, y teniendo en mente tanto la crítica al esencialismo marxista (cf., supra, I) como todo lo adelantado sobre este tema a lo largo del capítulo II, intentar mostrar la concepción de sujeto que emerge de esas consideraciones. Procedamos. Esta es la “masa” zavaletiana:

Para empezar por el principio, es necesario responder a la demanda sobre el criterio de la masa. No entendemos por esto, por masa, un sinónimo de mayoría (...). El apelativo de masa se dirige de hecho a la calidad de la masa (a la manera de lo que decía Marx de la “fuerza de masa” como fuerza productiva) y no a una mera agregación.

Por masa se tendrá por eso una suerte de polarización. La masa es la sociedad civil en acción, o sea un estado patético, sentimental y épico de unificación. Pero ¿qué parte de la sociedad? Un marxista dirá inmediatamente que tiene sus razones para elegir la autodeterminación del proletariado en el seno de la autodeterminación de la masa. Esto vale, sin embargo, para ciertas sociedades, ya proletarizadas, y para ciertos proletariados. Lo que interesa es que, incluso un número no demasiado grande de hombres, con sentido de la concentración y algún grado de temeridad táctica, puede expresar tendencias que están escondidas y dormidas en la inercia de la sociedad. Es cierto por eso que, por muchos conceptos, la masa representa a la masa. Una parte de ella quiere (querer equivale a “querer” de modo estatal, a voluntad de poder) en nombre de otra o, de alguna manera, manifiesta lo que la otra contiene y no conoce aún (:1986a;305).

Se podrá apreciar que la “masa” no es una manera distinta de nombrar a la “clase”. La intención zavaletiana no es dar un nombre distinto al concepto marxista clásico sino construir un concepto que sea capaz de dar cuenta del sujeto en una formación social abigarrada. Y si en Bolivia durante

la fase del Estado del 52 el proletariado minero fue “masa”, ello no se debió a ninguna virtud ontológica intrínseca a la clase obrera, sino fue resultado de condiciones y circunstancias históricas precisas. Al respecto Antezana dice:

diríamos que la “masa” es la “síntesis connotada” de la sociedad civil y, por lo tanto, clave de sus procesos de autodeterminación. Quizá en otra sociedad, abigarrada o no, esa síntesis tenga otra constitución, otra connotación; pero en Bolivia se trató del movimiento obrero, quién fue capaz de “adquirir”, incluidos sus límites, un historia colectiva lo suficientemente amplia y compleja como para interpelar, en sus momentos críticos, a una notable parte de la sociedad civil. Fue capaz, en suma, de articular esas multitudes que se conformaron en 1952 y 1979, notablemente (:1991;122).

Se observará que la “masa” interpela y constituye a la “multitud”. Entonces, la “multitud” sería la sociedad civil *activa* que tiene como núcleo a la “masa” quién es capaz de motivarla social, histórica y políticamente.

Ahora bien, el lugar donde puede ser pensada la “masa” boliviana es una formación social abigarrada que, como sabemos, se caracteriza por su heterogeneidad en la medida en que las historias en juego son múltiples. Y esta diversidad “estaría condenada a la dispersión” si no fuera por la masa y la multitud que son las que permiten postular la unidad de ese objeto de estudio. Por tanto, la “masa” es el resultado o manifestación de ese abigarramiento y, por ende, ámbito intersubjetivo de su conocimiento, cuyo entramado (el de la masa) o “estructura de autodeterminación” depende de los momentos constitutivos. Dando una puntada final a sus reflexiones Antezana concluye:

(...) “masa” entendida en relación a la “formación social abigarrada”: una estructura de autodeterminación fruto de las tensiones y articulaciones entre los momentos constitutivos, ancestrales y actuales, donde también se implican los procesos ideológicos (:1991;135).

Según Antezana esta “estructura de autodeterminación” sería análoga al “sistema de prejuicios”

que caracteriza a la acumulación en el seno de la masa. Por otra parte, vincula la ideología a la intersubjetividad puesto que “los procesos ideológicos” serían derivación de los momentos constitutivos. Aquí cabe señalar que Zavaleta estudia la ideología a partir de su producción estatal (: 1988; 213-264), es decir, como un otro criterio que permite postular la unidad de la diversidad ya que el estado, vía la producción de ideología, es “la unidad de lo que no está unido en otros planos”. Entonces el criterio de unidad que permite pensar como objeto de estudio a la formación social abigarrada es, por el lado de la sociedad civil, la masa en tanto intersubjetividad y, por el lado del estado, la ideología. Este desdoblamiento conceptual es coherente si recordamos que luego de la crisis y la constitución de la multitud la masa conforma una nueva forma estatal, lo que equivale a decir que la intersubjetividad del momento constitutivo se “deriva” en ideología estatal. Y es por ello que el derrumbe del estado está caracterizado como crisis: crisis de la intersubjetividad-ideología que hasta ese momento había asegurado la unidad de la formación social abigarrada.

En este punto podemos comprender mejor la categoría de “estructura de autodeterminación”. La masa es autodeterminación porque se rebela contra un forma estatal y da lugar a otra. En otras palabras, se trata del sistema de prejuicios “en acto”: en la crisis, que es al mismo tiempo disponibilidad y constitutividad, la masa cancela un forma de intersubjetividad, y su correlativa forma estatal, y se da una distinta.

A continuación vamos a mostrar cual es el aspecto crucial en el que se diferencian la “masa” y la “clase”. Es obvio que el sujeto zavaletiano está más allá de cualquier reduccionismo economicista y ya no vale la pena insistir en esta cuestión. Nuestra intención es otra. Aprovechando la contraposición entre “masa” y “clase” queremos postular que la “masa” se aleja de todas aquellas concepciones de sujeto, reduccionistas o no, que se afincan en la categoría cartesiana de sujeto, es decir, de un sujeto agente y adecuado. En la argumentación vamos a desarrollar, muy esquemáticamente por cierto, la noción de sujeto que surge de la reflexión de

Descartes; en seguida mostraremos como el sujeto marxista se entronca con esa concepción para, luego, poner en evidencia que esta ya es insostenible. Finalmente, expondremos la concepción de sujeto de la que somos partícipes.

El esencialismo del sujeto se remite al *cógito* cartesiano que maduró y se desplegó en diferentes direcciones teóricas e impregnó la reflexión moderna y contemporánea. La célebre fórmula de Descartes "*cogito ergo sum*" es una proposición cuya verdad es absoluta, autoevidente, que no requiere de ninguna proposición anterior. Por eso no es una deducción sino un juicio analítico ya que el "pienso" encierra en sí mismo al "soy". Entonces, el pensar se identifica con el yo y con la conciencia. En la soledad de la conciencia, al pensar consigo mismo, surge la evidencia del "yo". De ahí que la conciencia sea pura reflexividad: el pensar es una re-flexión: al volverse sobre sí mismo el ser pensante es consciente de reflejarse a sí mismo.

Por tanto, se postula una perfecta coincidencia del sujeto consigo mismo y, por ende, una concepción del sujeto como agente absoluto, punto de partida de la totalidad de sus actos. *Sujeto adecuado* y *sujeto agente* son, pues, las dos tesis básicas de la concepción del sujeto cartesiano a partir de las cuales se piensa al sujeto como un agente racional y transparente a sí mismo; como un agente centrado en sí mismo a partir de la postulada unidad y homogeneidad entre el conjunto de sus posiciones y como origen y fundamento de las relaciones sociales.

El lector se habrá dado cuenta que el sujeto que postula el marxismo se inscribe dentro de la tradición cartesiana. Si bien la "clase" marxista no es el origen ni el fundamento de las relaciones sociales, su constitución como sujeto sólo es posible en el tránsito del "en sí" al "para sí", lo que equivale a decir que la autoconciencia no es un momento inicial sino el resultado de un proceso (piénsese en Hegel). Pero este proceso está pensado como un re-flexión. El agente proletario sale de sí mismo para volver sobre sí, momento en el que ya no es para otros sino "para sí", es decir, llega a tener conciencia de cuáles son sus intereses (históricos) y se constituye como sujeto en la



medida en que se conoce a sí mismo y conoce al mundo. Entonces, el “para sí” no es otra cosa que la coincidencia perfecta del sujeto consigo mismo, hecho que lo convierte en “sujeto histórico”, agente absoluto y plenamente coincidente consigo mismo. En otras palabras, la clase obrera es sujeto agente y sujeto adecuado.

Hemos visto la serie de problemas que acarrea esta concepción del sujeto obrero constituido a partir de una re-flexión que le permite conocer su ser -su ubicación en las relaciones sociales de producción (cf., supra, I). Debemos subrayar que en la concepción que criticamos *el ser de la clase, su identidad, es una esencia* en la medida en que ella está dada (el “en sí”) y sólo falta que se la reconozca (el “para sí”). Por tanto, entre el ser de una clase y su modo de ser existiría una relación de implicación: la clase obrera llega a ser lo que desde siempre fue: su modo de ser coincide, en el proceso, con su ser. Sin embargo, otra es la opinión de Zavaleta. Al respecto Jorge Lazarte dice:

se podría establecer una diferencia entre el ser de una clase y su modo de ser. El primero es su colocación en la producción; el segundo cómo ella llega a ser; su modo de ser; su comportamiento; pero el primero no explicaría al segundo: la clase nace en la producción pero no se hace en ella. Esto mismo lo ratifica cuando afirma que “todo es explicable a partir de su desarrollo interno”. Esto es lo que llamó, con un concepto propiamente zavaletiano: “la acumulación en el seno de la clase”, es decir, la historia subjetiva de la clase (:1989;58).

La crítica a la concepción esencialista de sujeto ha sido desarrollada a partir de diferentes perspectivas<sup>1</sup>. En todo caso, con el descubrimiento del inconsciente por Freud la concepción del sujeto agente y adecuado se vino abajo. Esta “revolución copernicana” (Lacan) consistió en postular la subordinación del sujeto a una estructura que lo determina (ya no es sujeto agente) y el carácter escindido del mismo (ya no es sujeto adecuado):

---

<sup>1</sup> Se considera que los momentos clásicos de esta crítica fueron desarrollados por Nietzsche, Freud y Heidegger. Mas recientemente, esta crítica es parte fundamental de las investigaciones del llamado “post-estructuralismo”.

Para caracterizar la estructura del cógito freudiano, Lacan hace dos formulaciones. La primera es: “pienso donde no soy, por lo tanto, soy donde no pienso” (.....).

La segunda formulación, complementaria de la primera, para evitar la ambigüedad, es: “yo no soy allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso lo que soy allí donde no me pienso pensar” (Vallejo: 1987;145).

La contraposición con la formulación cartesiana es evidente. A la convergencia entre el “pienso” y el “soy” se opone la divergencia: se piensa donde no se es (en lo consciente) y se es donde no se piensa (el inconsciente). Por tanto, la primera formulación sirve para marcar la ruptura del sujeto. Sin embargo, esta primera fórmula puede llevar a considerar al inconsciente como lo irracional (el lugar donde se es pero no se piensa), vale decir, a caer nuevamente en la concepción de la que se quiere salir en la medida en que el pensar sólo sería posible en lo consciente, único orden del que emanan procesos estructurados. Ahí interviene la segunda formulación. Donde pienso lo que soy es un lugar donde “no pienso pensar”: el pensamiento inconsciente se opone a la reflexividad de la conciencia pero no por ello es menos estructurado. Y este pensar no es pensado porque funciona con un orden que el sujeto no controla y que, por ende, lo determina. La segunda fórmula elimina la ambigüedad de la primera y añade la determinación del consciente por el sistema simbólico del inconsciente, lugar de un orden, de una estructuración.

Por consiguiente, ser sujeto no implica una reflexión en la que se reconoce una esencia. Como ya adelantamos, el sujeto se construye, se produce, a partir de una pluralidad de discursos que lo interpelan y le fijan determinadas posiciones de sujeto, vale decir, ciertas identificaciones en el plano de lo imaginario, una de las cuales es capaz de suturar, de fijar, la subjetividad del agente en la medida en que condensa simbólicamente a las demás. La interpelación constitutiva es, pues, la producción de un sujeto, la “masa”, a partir de una identidad, es decir, una posición de sujeto, que oficia como representación simbólica de las otras identidades.

Entonces, la “masa” puede ser entendida como *un sujeto sin un significado*, es decir, *sujeto del*

*significante*. Esta afirmación requiere que se diferencie entre el *sujeto del significante o sujeto de la enunciación* y el *sujeto del significado o sujeto del enunciado*. El primero es el que aparece ligado a la cadena significante; es aquel que no es significado ni expresado en el enunciado sino que queda simplemente indicado en una determinada posición. El segundo es aquel que es nombrado a través del enunciado, es el que hace uso de la instancia del discurso.

Al sujeto de la enunciación nos hemos referido a lo largo de todo este trabajo y, explícitamente, cuando quisimos dar cuenta del efecto de constitución, es decir, de la identificación del interpelado con las imágenes que les propone la interpelación (cf., supra, II-4). En esa ocasión diferenciamos el decir y lo dicho y, a partir de su relación, definimos el plano de la enunciación. Dijimos: cuando hablamos de *enunciación* nos referimos a una dimensión del funcionamiento discursivo en la que sobre todo se construye, en el discurso, la imagen del que habla, el *enunciador*, y la imagen de aquel a quién se habla, el *destinatario*, y las relaciones entre ambas entidades. En cambio, el *enunciado* es aquello que se dice; es lo que se piensa cuando se habla de los “contenidos” de un discurso. Veamos las siguientes expresiones: “Juan irá al cine”; “¿Juan irá al cine?”. Ambas son idénticas en cuanto a su contenido, vale decir, se trata de enunciados similares; pero son distintas en el plano de la enunciación, son variaciones enunciativas en torno a un enunciado que permanece inalterable en cuanto a su contenido. Entonces:

el plano de la enunciación es ese nivel del discurso en el que se construye, no lo que se dice, sino la *relación del que habla con lo que dice* y, al mismo tiempo, *la relación del destinatario con lo dicho* (Verón: 1986;20).

Por tanto, el sujeto de la enunciación o sujeto del significante no es otro que el enunciador. Se trata de imágenes, o mejor, de *posiciones de sujeto*: el enunciante, a través de su mensaje, se ubica en determinado lugar, en determinada posición, respecto al interlocutor. Y se trata de posiciones porque *no* marcan un contenido, un significado. Así, en una afirmación (“Juan irá al cine”), vimos que se diseña una posición de sujeto como de alguien que dice una verdad indiscutible (“es así”)

y, al mismo tiempo, construye a su destinatario como quien no tiene mas que estar de acuerdo y compartir esta “verdad”. Esta imagen es el sujeto del significante porque no aparece ni significado ni expresado en el enunciado, sino que queda simplemente indicado en una determinada posición puesto que es lo no hablado y lo no dicho en el mensaje. En cambio, el sujeto del significado es el que forma parte del contenido del enunciado; es el que es nombrado a través del enunciado.

Aprovechando el ejemplo del juego del ajedrez de Saussure (:1987; 114) podemos aclarar aún más la concepción de sujeto de la que somos partícipes. En virtud de las reglas del juego son posibles las jugadas y en cada jugada el jugador queda ubicado en cierta posición en relación a la jugada del otro. Pero la posición relativa del jugador no depende de él mismo, sino que esta mediatizada por las reglas que marcan posiciones, no contenidos, y a las cuales se subordina su estrategia de juego. En el juego discursivo ocurre lo mismo. El sujeto del discurso queda ubicado en determinada posición, que corresponde a su estrategia discursiva, pero que no es independiente de la convención simbólica, el lenguaje, que ejercita<sup>2</sup>.

En todo caso, lo que interesa resaltar acá es que *el sujeto es el producto de una determinada articulación de significantes*. Así, un discurso es una estructura formal que ubica al sujeto en una posición determinada, es decir, produce una posición de sujeto. Esta posición de sujeto *se repite* a través de diversas permutaciones y variaciones entre los elementos significantes, mientras que el sujeto del significado puede quedar situado de distintas maneras en los diferentes fragmentos del discurso.

---

<sup>2</sup> De todo lo dicho se concluye: (i) que el sujeto no es el agente como ocurre con el postulado cartesiano; (ii) que el sujeto es un sujeto dividido: el “yo” del discurso es diferente del “yo” que habla; entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado existe una relación de excentricidad en tanto aquel que hace uso de la palabra queda excluido del contenido de ese mensaje; (iii) el sujeto queda subordinado a una estructura que lo determina, la convención significativa, función simbólica que, en Lacan, servirá para caracterizar el funcionamiento del inconsciente.

Esto último es importante. Un discurso es un conjunto complejo que construye una serie de relaciones entre elementos distintos que constituyen una estructura formal. Por ejemplo, en *La Arqueología del Saber* Foucault, al caracterizar el discurso de la medicina clínica, enfatiza, entre otras cosas, el carácter articulado de las relaciones discursivas:

la medicina clínica debe ser vista como el establecimiento de una relación, en el discurso médico, entre una serie de elementos distintos, algunos de los cuales se refieren al papel de los médicos, otros al lugar técnico e institucional desde el que ellos hablan, otros a su posición como sujetos que perciben, observan, describen, enseñan, etc. Puede afirmarse que esta relación entre elementos distintos (algunos de los cuales son nuevos, en tanto que otros ya existían) es establecida por el discurso clínico; es éste, en cuanto práctica, que establece entre todos ellos un sistema de relaciones que no está “realmente” dado o constituido *a priori*; y si hay una unidad, si las modalidades e enunciación que él emplea, o a las que él da lugar no están simplemente yuxtapuestas por una serie de contingencias históricas, es porque él hace uso constante de este grupo de relaciones (:1986;53-4).

Entonces, un discurso es un *sistema diferencial de relaciones* entre elementos significantes diversos que pueden ocupar diferentes lugares en esa estructura y que pueden ser permutados por otros. Estas variaciones y permutaciones dan lugar a múltiples efectos de sentido (significados) en los que el sujeto del significado se sitúa de diferentes maneras. De ahí que un análisis de la unidad y coherencia de un discurso a partir del plano del significado no puede sino concluir que se trata de una yuxtaposición de sujetos y significados distintos referidos, en el caso del discurso clínico, a los médicos, a los pacientes, a las enfermedades, a las instituciones médicas, etc, etc. Sin embargo, si el análisis se desplaza al plano de la enunciación, es decir, a la manera como el decir construye su relación con lo dicho, se hace evidente un sistema de relaciones que produce una posición de sujeto que se repite en todas la enunciaciones.

En nuestra investigación sobre el discurso del MIR (1971-1984) mostramos precisamente eso: que la unidad del discurso mirista se encuentra en el plano de la enunciación y no en el del enunciado. En el período considerado, el MIR es una organización pro guerrillera ultraizquierdista, luego

adopta una posición moderada dispuesta a colaborar en trajines golpistas con militares jóvenes, seguidamente se inscribe dentro de una concepción marxista cercana a la ortodoxia para acabar reivindicando una posición de “izquierda nacional”. Se podrá apreciar que en el plano del significado no existe ninguna coherencia ni unidad: el sujeto mirista es distinto en cada caso. Pero si se analiza el dispositivo de enunciación mirista se observa que las relaciones discursivas que construye son las mismas en su discurso ultraizquierdista, golpista, marxista ortodoxo o nacionalista democrático. En todos y cada uno de estos casos, la posición de sujeto es una sola: el MIR es el centro y el único protagonista de la vida política nacional (cf. Bejarano: 1991)<sup>3</sup>.

En suma, la interpelación constitutiva es la producción de un sujeto, la “masa”, a partir de una posición de sujeto que oficia como representación simbólica de las otras. Por ese hemos dicho que la identidad del sujeto es una identidad suturada en torno a una determinada interpelación. Y los momentos constitutivos consisten en la producción de un sujeto en el interior de una estructura discursiva.

## **2. Formación Social Abigarrada y discurso.-**

Vale la pena recordar como Zavaleta describe a la 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 del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un

---

<sup>3</sup> Dicho sea de paso, la cuestión que aquí tratamos tiene que ver con la fundamental diferencia entre *la ideología* y *lo ideológico*. La primera corresponde a los contenidos del discurso, a sus significados; el segundo a la enunciación, a los dispositivos enunciativos que remiten a la situación de enunciación, es decir, a las condiciones de producción de los discursos. La confusión entre estos dos niveles ha llevado a que las famosas discusiones “ideológicas” no sean otra cosa que un diálogo de sordos: a un significado siempre se puede oponer otro. En cambio, poner en evidencia de que manera las condiciones de producción de los discursos se encuentran presentes en los mismos puede ser mucho más provechoso.

país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aún si dejamos de lado la forma mitimae) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (...) De tal manera que no hay duda de que no es sólo la escasez de estadísticas confiables lo que dificulta el análisis empírico en Bolivia sino la propia falta de unidad convencional del objeto a estudiar (Zavaleta: 1983;17).

No puedo resistir la tentación de citar a Antezana citando a Jaime Saenz; éste es el saco de aparapita que Saenz detalla en su Felipe Delgado “en lo que podría considerarse una ya clásica descripción de lo abigarrado”:

tenía ante sus ojos remiendos de todo tamaño y de toda forma; los había de las más variadas telas, pero sin embargo, el color era uno sólo, pues la diversidad de colores había sin duda experimentado innumerables mutaciones hasta adquirir el color del tiempo, que era uno solo. Felipe Delgado vio remiendos tan pequeños como una uña, y tan grandes como una mano; vio remiendos de cuero y terciopelo, de tocuyo, de franela, de seda y de bayeta, de jerga y de paño, de goma, de diablofuerte, de cotense y de gamuza, de lona y de hule. Vio remiendos en forma circular y cuadrada, triangular y poligonal, algunos espléndidamente trazados, uno feos otros bonitos, pero todos muy bien cosidos, y desde luego, con los más diversos materiales: hilo, pita, cordel, cable eléctrico, guato de zapato, alambre de tiras de cuero. En la extensión de la espalda que abarcaba el campo visual, a una distancia de diez o quince centímetros, Delgado alcanzaría a contar una cosa de treinta remiendos como si nada (:1979;142-3).

Y esta es la “definición operatoria” de “formación social abigarrada” que Antezana propone:

se trata de la calificación mutua de diversidades económico-sociales de tal suerte que, en concurrencia, ninguna de ellas mantiene formas previas, primordiales o no; la referencia, o sea, la sociedad concreta objeto de conocimiento, permitiría caracterizar las diversas historias en juego, es decir, los diversos grados

de constitución social ahí implicados; y, el marco de “calificación de unas por otras” diversidades recurriría al concepto de intersubjetividad para reconocer, en las crisis sociales, el grado de unidad en la diversidad alcanzado en dicha concurrencia.

Aquí el recurso a la historia concreta de los sujetos colectivos permite suponer diversas historias en concurrencia, historias que se califican mutuamente (o no) de acuerdo a las crisis en juego, según las circunstancias. En sus momentos más intensos, las crisis no sólo constituyen nuevas intersubjetividades sino también revelan (evidencian) las historias que entrarían en relación, o sea, las que ahí sí se modifican mutuamente. Por ese camino, valga el corolario, se podría reconocer aquellas historias, por así decirlo, más profundas (no necesariamente las más recientes), las que posibilitarían (o no), dentro de los límites locales, las más amplias y complejas intersubjetividades en la diversidad (:1991;141-2).

A continuación vamos a examinar esta definición<sup>4</sup>. De inicio situémosla en un campo teórico dominado por la categoría de *articulación*. Se trata de diversidades -que a partir de este momento vamos a llamar elementos- que cuando se articulan las unas con las otras se modifican mutuamente. Pero esto quiere decir que *las identidades de los elementos no son necesarias y que dependen o están en función de la forma de articulación* puesto que se verifica la calificación de unas por otras. Por otra parte, la totalidad articulada tampoco es necesaria puesto que no se trata de la rearticulación de elementos de una unidad perdida. Acá la unidad no es un fundamento, una petición de principio, sino el resultado (posible) de las prácticas articulatorias.

Por consiguiente, nuestra labor analítica debe consistir en: 1) especificar el carácter de los elementos que entran en la relación articulatoria; 2) dar cuenta del momento relacional en que consiste la práctica articulatoria.

Es conocido que Althusser buscó diferenciar su concepción de sociedad de la totalidad hegeliana (cf.: 1979; 166-177) y para ello introdujo el concepto de *sobredeterminación*:

---

<sup>4</sup> La presente interpretación tiene como base la perspectiva teórica diseñada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Remito al lector al conjunto de su obra (cf., Bibliografía) y en especial a su libro, sobre todo al capítulo III (:1987).



No soy yo quién ha forjado este concepto. Como lo he indicado, lo he sacado de dos disciplinas existentes: la lingüística y el psicoanálisis. Posee una “connotación” objetiva dialéctica, y -particularmente, en psicoanálisis- formalmente muy relacionada con el contenido que designa aquí, lo que hace que su utilización no sea arbitraria. Es necesario poseer una palabra nueva para designar una precisión nueva. Se puede, sin duda, forjar un neologismo. Se puede también “importar” (como dice Kant) un concepto suficientemente relacionado para que su domesticación (Kant) sea fácil. Esta relación podría permitir, por lo demás, de rebote, un acceso a la realidad psicoanalítica (:1979;171,nota 46).

Para el filósofo francés la complejidad característica de la totalidad marxista está dada por la sobredeterminación, es decir, por el hecho de que las condiciones de existencia de cualquier relación social son al mismo tiempo la relación social como tal, existiendo, por tanto, un mutuo condicionamiento entendido no como una relación de exterioridad sino de fusión: las relaciones sociales reflejan en sí mismas sus condiciones de existencia y a la inversa. Por consiguiente, el concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico -y este es el sentido de la sobredeterminación en el psicoanálisis- en la medida en que las relaciones sociales carecerían de una literalidad última y, al contrario, implicarían una pluralidad de sentidos y formas de reenvío simbólico.

En consecuencia, el carácter sobredeterminado (simbólico) de la sociedad y los agentes sociales, implica que ni la una ni los otros tiene un significado último, literal, y que el significado no es otra cosa que una fijación precaria y parcial que acompaña la constitución de cierto orden. He aquí, pues, el carácter de los elementos que entran en la relación articuladora. Las diversidades concurrentes no tienen una identidad inequívoca y plena y se sobredeterminan las unas a las otras:

Los objetos aparecen articulados, no en tanto que se engarzan como las piezas de un mecanismo de relojería, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos (Laclau y Mouffe: 1987;118).

No hay, por tanto, ninguna historia de la diversidad que tenga una identidad definitiva y última.

Todas ellas están sobredeterminadas y es acá donde se muestra en todos sus alcances la “acumulación en el seno de la masa” como historia simbólica de los sujetos, como la memoria como olvido.

Ahora bien, ¿en qué consiste la práctica articuladora?:

llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esta práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente (Laclau y Mouffe: 1987;119).

No es el caso tratar las complejidades implícitas en una teoría del discurso como la que aquí se propone. De ahí que remitiéndonos al contexto de nuestra discusión, diremos que entendemos por “formación social abigarrada” a la totalidad estructurada resultante de prácticas articuladoras, eminentemente durante las crisis, mediante las cuales los elementos -las historias en juego- han sido reducidos (o no) a momentos de esa totalidad. Para su correcta comprensión esta afirmación requiere las siguientes precisiones.

Una formación discursiva en un conjunto de posiciones diferenciales donde el significado de un término es puramente relacional y sólo se determina por su posición en relación a todos los otros, es decir, que los valores son de oposición y no se definen más que por su diferencia. En esta totalidad toda identidad es relacional en la medida en que las modificaciones de conjunto o de detalle se condicionan recíprocamente. Pero esta totalidad relacional es entonces un sistema cerrado ya que todo elemento ocupa una posición diferencial -es un momento de la totalidad. Ello equivale a decir que las identidades están plenamente constituidas con lo que la posibilidad de la articulación se desvanece ya que esta supone alterar las relaciones, vale decir, operar sobre elementos.

Acudamos nuevamente al ejemplo del juego del ajedrez para aclarar aún más esta cuestión. En un momento dado del juego, todos los trebejos ocupan un posición diferencial y, en esa medida, su valor depende del conjunto de relaciones en las que están inscritos. Acá las relaciones y los valores son absolutamente necesarios en tanto son constitutivos de un espacio relacional cerrado: la regularidad de un sistema de posiciones estructurales. Sin embargo, a mover cualquiera de los trebejos se reconfigura el sistema relacional y con el las identidades de sus componentes. Pero la posibilidad de reconfiguración sólo puede existir porque los trebejos no tienen de una vez y para siempre una sola y misma posición, porque la fijación de los elementos en momentos nunca es definitiva.

En consecuencia, si la totalidad relacional que hemos llamado discurso fuera algo *dado* y *delimitado* se excluiría de antemano cualquier articulación. Sin embargo, ya sabemos que nos encontramos en el campo de la sobredeterminación en el cual no es posible fijar significados últimos y, por ende, donde las identidades no logran constituirse plenamente sino que en todo momento se hallan subvertidas por un “exceso de sentido” propio de toda situación discursiva. Otra manera de decir lo mismo es recordar que el signo es el nombre de una imposible sutura entre significante y significado.

Entonces, la formación social abigarrada es un formación discursiva donde los elementos no han cristalizado en momentos y, por tanto, no puede ser reducida a un sistema fijo de diferencias. Pero la imposibilidad de un significado último no quiere decir que no exista significado alguno:

El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad [el exceso de sentido], por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos *puntos nodales* (Laclau y Mouffe: 1987;129)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> El concepto de “puntos nodales” proviene de Lacan quién da el nombre de *puntos de capitonado* a los puntos de encuentro de la elipsis del significado y el recorrido del significante.

Ni fijación absoluta y plena ni no fijación; la formación discursiva en que consiste la formación social abigarrada no es, pues, ni un conjunto estable de diferencias ni tampoco ausencia de ellas. Al contrario, se trata de una configuración que se significa como totalidad a partir del establecimiento de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; de “elementos” que no pueden cristalizar en “momentos” y cuyo status no es otro que el de significantes flotantes que no logran ser articulados definitivamente a una cadena discursiva.

Y acá los conceptos de “crisis”, “momento constitutivo” e “intersubjetividad” adquieren toda su relevancia ya que la crisis no es sino aquella coyuntura en que el sistema relacional que define las identidades de un espacio sociopolítico se encuentra extremadamente debilitado de tal suerte que conduce a la proliferación de elementos flotantes; y el momento constitutivo sería la práctica articuladora consistente en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido de manera tal que suturan relativamente un espacio sociopolítico y constituyen identidades tendencialmente fijas. Finalmente, la intersubjetividad, en tanto unidad simbólica de una “masa”, es un (el) punto nodal fundamental de la formación social abigarrada.

No puede perderse de vista que la “masa” supone su integración a un orden simbólico que le preexiste y, a la vez, la posibilidad de transformarlo. Este es un rasgo de la contradictoriedad del sujeto. La constitución de la subjetividad implica la sumisión a una ley simbólica -a un sistema signifiante gobernado por sus propias leyes que operan siempre igual cualquiera que sea el significado producido- que se actualiza, diremos, en un sistema normativo, que no es otra cosa que puntos nodales que fijan el significado: la ley actualizada en normas concretas.

Pero porque se pueden subvertir estos puntos nodales, es decir, se les puede fijar un otro significado, la “masa” es también capaz de iniciativa histórica. Sin embargo, volvemos a subrayar, esta iniciativa tiene que ver con el juego entre la *episteme* y la memoria como olvido, con el juego entre el “afuera” y el “adentro”. Quién interpela (o es interpelado) lo hace a partir de un lugar en

una estructura relacional de saberes y poderes que lo determinan (el sistema normativo), pero también a partir de una acumulación subjetiva (el “afuera” plegado en el “adentro”). La *sobredeterminación* de ambos sistemas relacionales es la que permite que la “masa” sea foco de iniciativa.

### **3. Masa y Multitud.-**

Veamos, ahora, las relaciones entre la “masa” y la “multitud”. Quién interpela es un sujeto y los interpelados son otros sujetos. Si la interpelación da lugar al efecto de constitución, este efecto es doble: constituye al interpelador como dirigente, la “masa”, y a los interpelados como dirigidos, la multitud. Ambos, masa y multitud, son el sujeto colectivo. En otras palabras, es obvio, no existe dirigente sin dirigidos, ambos se constituyen en un sólo y mismo movimiento. Si la masa es el núcleo que activa, motiva, a la multitud, es porque esta última se reconoce en la primera; si los mineros fueron “masa” fue porque el “pueblo” les reconocía ese status, pero el “pueblo” no podía existir sin los mineros.

El sujeto de cualquier práctica articuladora debe ser parcialmente exterior a lo que articula pues en caso contrario no habría articulación alguna. Pero esta exterioridad no es la existente entre dos planos ontológicos distintos, sino la que corresponde a formaciones discursivas diversas. Y como ya sabemos que no se trata de sistemas de diferencias plenamente constituidas, la exterioridad a la que nos referimos es la de distintas posiciones de sujeto en el interior de ciertas formaciones discursivas y “elementos flotantes” que pueden ser articulados a campos opuestos, lo que implica tanto la constante redefinición de estos últimos como de la identidad de los sujetos.

La masa-multitud, es, como ya adelantamos, un contrato intersubjetivo de tipo jurídico (cf., supra II-4). Y entre los deberes y obligaciones que este contrato instaura, el más evidente es la relación ya señalada entre dirigentes y dirigidos, entre masa y multitud. Sin embargo, acá el dirigente no

detenta ningún privilegio ontológico; la masa excluye cualquier tipo de *a priori* en su determinación. No se trata de un esencia que está presta a ocupar su lugar en la historia porque le toca el turno, sino de un sujeto que en determinadas circunstancias históricas, que tienen que ver con su propia historia, emite una interpelación que produce el efecto de constitución de la multitud (cf., supra, II-6) en un ámbito interdiscursivo (cf., supra, II-4) muy intenso a resultas de la crisis. Masa y multitud se constituyen en el mismo plano porque entre dirigente y dirigido -entre enunciador y destinatario- no existe ninguna diferencia de ser, sino un contrato intersubjetivo; y al mismo tiempo porque masa y multitud no están pre-constituídos, ambos son resultado del presente crítico y del fondo histórico.

#### 4. Conclusiones III.-

1. El examen del concepto zavaleteano de “masa” nos llevó a la crítica de la concepción esencialista del sujeto. Ser sujeto no implica una reflexión en la que se reconoce una esencia. En sentido estricto, “masa” es un sujeto sin significado. En Bolivia “masa” fueron los mineros y su especificidad y centralidad sólo puede ser explicada en términos de la configuración relacional en la que se constituyeron y no a partir de una teorización abstracta afincada en las “leyes” de la historia.

2. La “masa” es una posición de sujeto, una identidad, que fija, que sutura, un universo de significaciones en la medida en que oficia como símbolo de una variedad de otras identidades. Es el enunciador: la imagen del que habla y, correlativamente, la imagen de aquel a quién se habla y las relaciones que se establecen entre ambos. Y estas imágenes son posiciones: el enunciador se sitúa en una cierta posición con respecto al destinatario, la “multitud”, y a la inversa.

3. La constitución de la “masa” implica un contrato intersubjetivo de tipo jurídico, es decir, la instauración de deberes y obligaciones en el mas amplio sentido. En esa medida, la constitución

de la masa es una significación de la realidad: es fijar un conjunto estable de significados. Correlativamente, es la instauración de una (nueva) forma estatal

4. Por consiguiente, el concepto “masa” nos remite al de “formación social abigarrada”. Este último puede ser entendido como una formación discursiva: un sistema cuyos elementos tienen identidades no necesarias, es decir, relacionales. Pero los elementos de este sistema no están articulados “como las piezas de un mecanismo de relojería”, sino por la sobredeterminación. La sociedad y los agentes sociales no tienen un significado último, literal, es decir, identidades inequívocas y plenas.

5. Si la formación social fuera *sólo* una formación discursiva sería imposible la práctica articuladora; en este caso, todos los elementos tienen una identidad relacional plena, son momentos de un sistema fijo de diferencias. Si *sólo* fuera una formación sobredeterminada no sería posible la fijación del sentido; en este caso no habría significado: la polisemia anularía las diferencias.

La formación social abigarrada puede entenderse como una formación discursiva sobredeterminada porque, al mismo tiempo, es y no es una totalidad. Es una totalidad porque *puntos nodales* fijan parcial y temporalmente el significado y, en esa medida, establecen un conjunto estable de diferencias. Pero, por un lado, esta estabilidad está siempre amenazada por una polisemia latente y, por otro, existen elementos que no han sido articulados a la formación y cuyo estatus es el de significantes flotantes.

En estas condiciones es posible la práctica articuladora. Se puede desestabilizar el conjunto estable de diferencias porque no es una totalidad definitivamente cerrada.

6. Entonces, *la crisis* es aquella coyuntura de la *formación social abigarrada* en la que el sistema

estable de diferencias se encuentra muy debilitado y presenta una proliferación de elementos flotantes. El sistema relacional se desarticula y da lugar al *momento constitutivo* de uno distinto. *La masa* es el sujeto de la interpelación constitutiva. La *acumulación en el seno de la masa* hace posible la interpelación. En el juego del pliegue y el despliegue la masa se libera del presente y piensa de otra forma: cierra una fase estatal e instituye otra. La *intersubjetividad*, en tanto unidad simbólica de la multitud, es, entonces, un (el) punto nodal fundamental de la formación social abigarrada.

7. “Masa” y “multitud” se constituyen al mismo tiempo y en el mismo plano: en el de las prácticas articuladoras; no existe, pues, ningún privilegio ontológico de la primera respecto a la segunda. Ni la “masa” es un *a priori* histórico ni está preconstituida.

La masa no es una esencia que está presta a ocupar su lugar en la historia porque le toca el turno, sino un sujeto que en determinadas circunstancias históricas, que tienen que ver con su propia historia, emite una interpelación que produce el efecto de constitución de la multitud. Masa y multitud se constituyen en el mismo plano porque entre dirigente y dirigido -entre enunciador y destinatario- no existe ninguna diferencia de ser, sino un contrato intersubjetivo; y al mismo tiempo porque masa y multitud no están pre-constituidos, ambos son resultado del presente crítico y del fondo histórico.

8. Dentro del campo general de las prácticas articuladoras nos hemos referido a la articulación en tanto construcción política de un orden, siendo por tanto pertinente dar cuenta de sus especificidad. Se trata de prácticas articuladoras entre fuerzas antagónicas de manera que la articulación política tiene como espacio un ámbito surcado por los antagonismos.

Un sistema de diferencias que construye a las identidades sociales como positividades no puede ser antagónico. Sólo cuando se niega una identidad, una relación de subordinación pasa a ser una



relación de opresión y, en esa medida, la relación social se constituye como sede de un antagonismo.

9. Hemos abandonado la concepción que encuentra en una Esencia (un sujeto, un “nivel” de lo social, un antagonismo, etc.) la fuente de sentido último de lo social. La “sociedad” no tiene un “centro” -cualquiera sea la definición que se le de al mismo- a partir del cual se pueda dar cuenta del “orden social”. La sociedad no es un conjunto unificado como “totalidad” por leyes necesarias, sino una “totalidad concreta” unificada por lógicas sociales, es decir, relacionales, que construyen puntos nodales que fijan el significado del “orden”.

El orden social es entonces una construcción y no un fundamento. Y los objetos de ese orden y las relaciones que establecen entre sí no están “dados” sino que “aparecen” como significación. La realidad material tiene que ser significada para que devenga relación social. Si bien la caída de un rayo es un hecho material totalmente exterior a mi consciencia, que su especificidad como objeto puede ser construida en términos de una descarga eléctrica o en términos de la presencia del “tata Santiago”, dependerá de la estructuración de un campo discursivo. Los objetos no pueden construirse al margen de sus condiciones discursivas, relacionales, que son las que los constituyen.

El abandono de la racionalidad esencialista nos permite entender mejor la ira zavaletiana contra las “gramáticas universales”, así como la propuesta de Antezana para entender su trabajo teórico como la elaboración de una “teoría local”, es decir, apropiada a su objeto de estudio. Si lo social no tiene un “centro” cualquier teorización sobre lo social que busque determinarlo esta perdida. Si, en cambio, la teoría quiere dar cuenta de las lógicas sociales, es decir, relacionales, mediante las cuales se constituye una totalidad significada como “sociedad”, no puede menos que tomar muy en cuenta que se trata de relaciones contingentes que, como tales, adquieren su sentido en contextos coyunturales y relacionales precisos. Una teorización sobre la “masa” sería un absurdo;

pero no lo es una teoría sobre la “masa en Bolivia”.

Por otra parte, la perspectiva en la que nos hemos situado permite ampliar considerablemente los objetos del campo teórico así como pensar sin mayores dificultades sus relaciones. El tipo de objetividad construido por el discurso marxista de antemano excluía ciertos objetos y ciertas relaciones y por esa vía cerraba la posibilidad de pensar la especificidad de una amplia variedad de relaciones sociales. Así, por ejemplo, la metáfora o la metonimia como relación objetiva entre dos entidades es imposible desde el punto de vista de un paradigma naturalista. Pero en la medida en que se asume el punto de vista de la construcción discursiva de lo social tales relaciones pasan a ser posibles y claramente especificables.

Las consideraciones que anteceden permiten concebir lo político no como un instancia o nivel de la sociedad, sino como una lógica de lo social presente cada vez que se enfrentan dos prácticas articuladoras antagonicas que buscan dar un sentido a las relaciones sociales. En esa medida, la política es una práctica articuladora que excluye la determinación *a priori* de sujetos y antagonismos privilegiados.

La ambigüedad fundamental de lo social, el carácter polisémico de todo antagonismo, hace que su sentido dependa de una articulación e impide considerar la lucha política como un juego entre identidades preconstituidas. Si la política es algo, es la constitución de identidades sociales en un campo surcado por antagonismos y en el cual las identidades siempre son inestables y posibles de ser subvertidas.

10. Es menester que despejar una incomprensión muy habitual. Un discurso, vale decir, un sistema de posiciones diferenciales, tiene una existencia objetiva y no subjetiva. Discurso no es la “expresión del pensamiento” sino un sistema relacional entre elementos disímiles (lingüísticos y no lingüísticos). Así, por ejemplo, cualquier forma de organización burocrática puede ser

pensada como discurso, en la medida en que se trata un sistema de relaciones entre elementos muy variados cuyo valor esta dado por el lugar que ocupan en la configuración.

Por consiguiente, la perspectiva discursiva de lo social es la generalización de las lógicas relacionales, inicialmente analizadas en la lingüística, al conjunto de las relaciones sociales. No tiene, por tanto, nada que ver con la alternativa Idealismo/realismo o con aquellas concepciones que hacen de lo real una expresión del “espíritu” o del pensamiento. En esa misma medida, las prácticas articulatorias, entendidas como fijación/dislocación de un sistema de diferencias, tampoco pueden ser entendidas como meros fenómenos lingüísticos, sino como una práctica que tiene que ver con la densidad y la complejidad de instituciones y prácticas de distinto orden que se refieren a elementos materiales muy diversos, y a través de los cuales una formación discursiva se estructura.

\* \* \* \* \*

## BIBLIOGRAFIA CITADA

ALTHUSSER, Louis

- 1968        **La filosofía como arma de la revolución**, Siglo XXI, México.  
1979        **La revolución teórica de Marx**, Siglo XXI, México.

ANDERSON, Perry

- 1985        “Las antinomias de Antonio Gramsci”. En: **Revista de Derecho y Ciencia Política**, UMSA.  
1987        **Consideraciones sobre el marxismo occidental**, Siglo XXI, México.

ANTEZANA, Luis H.

- 1988        “La memoria y el olvido”. En: **Autodeterminación N° 6-7**, La Paz.  
1991        **La diversidad social en Zavaleta Mercado**, CEBEM, La Paz.

ARFUCH, Leonor

- 1987        “Dos variantes del juego de la política en el discurso electoral de 1983”. En: AA.VV., **El discurso político**, Hachette, Buenos Aires.

ARICO, José

- 1980        **Marx y América Latina**, CEDP, Lima.

AUSTIN, John L.

- 1982        **Como hacer cosas con palabras**, Paidós, Barcelona.

BEJARANO VEGA, Javier

1991 **Los fundamentos discursivos del MIR (1971-1984)**, FLACSO.

BENVENISTE, Emile

1988-1989 **Problemas de lingüística general (2 t)**, Siglo XXI, México.

BOURDIEU, Pierre

1982 “El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual”.  
En: **Lo que hablar quiere decir**. Mimeo.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine

1986 “Forma de la crisis y del poder y concepción marxista de la política”. En:  
**Labastida Martín del Campo, Julio** (coord.).

CALLA, Ricardo

1989 “Mesa redonda: el concepto de “Momento Constitutivo”. En: **CISO**.

CISO (Centro de Investigaciones en Sociología)

1989 **El pensamiento de Zavaleta Mercado**, FUD-FACES-Portales, Cochabamba.

DEBRAY, Regis

1975 **La crítica de las armas (2 t)**, Siglo XXI, Madrid.

DEMELAS, Marie-Danièle

1981 “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910”. En:  
**Historia Boliviana N° I-2**, Cochabamba.

- DIAZ, Raquel y LOPEZ, Sara 1986 "Teorías del lenguaje como acción: Wittgenstein, Austin, Ducrot". En: **ICS-DL**.
- DUCROT, Oswald 1982 **Decir y no decir**, Anagrama, Barcelona.
- 1984 **El decir y lo dicho**, Hachette, Buenos Aires.
- FAGES, Jean-Baptiste 1973 **Para comprender a Lacan**, Amorrortu, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel 1986 **La arqueología del saber**, Siglo XXI, México.
- FRANCO, Carlos 1986 "Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano". En: **Labastida Martín del Campo, Julio** (coord.).
- HINKELAMMERT, Franz J. 1989 **Teología del mercado total**, HISBOL, La Paz.
- IPOLA, Emilio De 1982 **Ideología y discurso populista**, Folios, México.
- ICS-DL (Instituto de Ciencias Sociales y Departamento de Lingüística) 1986 **Introducción al análisis del discurso político**, FCU, Montevideo.

- LABASTIDA MARTIN DEL CAMPO, Julio (coord.)
- 1985 Hegemonía y alternativas políticas en América Latina, Siglo XXI-UNAM, México.
- 1986 Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea, Siglo XXI-UNAM, México.
- LACAN, Jacques
- 1971 *Lectura estructuralista de Freud*, Siglo XXI, México.
- 1975 *Escritos II*, Siglo XXI, México.
- LACLAU, Ernesto
- 1985 "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política". En: *Labastida Martín del Campo, Julio* (coord.).
- 1985-a "Ruptura populista y discurso". En: *Labastida Martín del Campo, Julio* (coord.).
- 1986 *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid (Ira. ed. 1978).
- 1986-a "Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo". En: *Labastida Martín del Campo, Julio* (coord.).
- 1986-b "Teorías marxistas del estado: debates y perspectivas". En: Norbert Lechner (ed.), *Estado y Política en América Latina*, Siglo XXI, México (Ira. ed. 1981).
- 1988 "Psicoanálisis y marxismo". En: *Autodeterminación N° 5*, La Paz.

- LA CLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal 1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.
- LECHNER, Norbert 1984 "Especificando la política". En: Juan Enrique Vega (coord.), *Teoría y política en América Latina*, CIDE, México.
- LANDI, Oscar 1982 *Crisis y lenguajes políticos*, CEDES, Buenos Aires.
- 1984 *El discurso sobre lo posible*, CEDES, Buenos Aires.
- 1986 "Sobre lenguajes, identidades y ciudadanías políticas". En: Norbert Lechner (ed.), *Estado y Política en América Latina, Siglo XXI*, México.
- LAZARTE, Jorge s/f "Nuevos parámetros en la política boliviana". En: *Foro Político* N° 1, ILDIS, La Paz.
- 1989 "La clase obrera en el pensamiento de Zavalata Mercado". En: **CISO**.
- LUKACS, Georg 1975 *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona.
- MANNONI, Octave 1979 *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Amorrortu, Buenos Aires.



- MOUFFE, Chantal
- 1985 "Hegemonía, política e ideología". En: *Labastida Martín del Campo, Julio* (coord.).
- 1986 "Hegemonía e ideología en Gramsci". En: *Autodeterminación N° 1*, La Paz.
- 1986-a "Clase obrera, hegemonía y socialismo". En: *Labastida Martín del Campo, Julio* (coord.).
- O'CONNOR, J.
- 1989 *La crisis fiscal del estado*, Estudios, México.
- PEREYRA, Carlos
- 1988 "Democracia: teoría e historia". En: *Autodeterminación N° 6-7*, La Paz.
- PLATT, Tristan
- 1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*, IEP, Lima.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
- 1984 "Oprimidos pero no vencidos". *Luchas del campesinado aymara y q'hechwa de Bolivia, 1900-1980*, CSUTCB-HISBOL, La Paz.
- SAUSSURE, Ferdinand de
- 1987 *Curso de lingüística general*, Alianza Editorial, Madrid.

- THOMPSON, E. P. 1982 "La economía "moral" de la multitud". En: Tradición, revuelta y conciencia de clase, Crítica, Barcelona.
- VALLEJO, Américo 1987 Vocabulario lacaniano, Helguero, Argentina.
- VERON, Eliseo y SIGAL, Silvia 1986 Perón o Muerte, Lesaga, Buenos Aires.
- VISCARDI, Ricardo 1986 "Principales interrogantes y aspectos interdisciplinarios del análisis del discurso político". En: ICS-DL.
- ZAVALETA MERCADO, René 1986 Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI, México.
- 1986-a "Cuatro conceptos de la democracia". En: Labastida Martín del Campo, Julio (coord).
- 1988 Clases sociales y conocimiento. Obras Completas, t. II, Los Amigos del Libro, Cochabamba-La Paz.
- 1989 El Estado en América Latina. Obras Completas, t. III, Los Amigos del Libro, Cochabamba-La Paz.
- 1990 La formación de la conciencia nacional. Obras Completas, t. IV, Los Amigos

\*\*\*\*\*

ZAVALETA MERCADO, René (comp.)  
1983 Bolivia Hoy, Siglo XXI, México.

del Libro, Cochabamba-La Paz.

