

Repensar la crisis del marxismo: una entrada por la obra de René Zavaleta Mercado.

Diego Martín Giller.

Cita:

Diego Martín Giller (2015). *Repensar la crisis del marxismo: una entrada por la obra de René Zavaleta Mercado. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/1188>

Título: Repensar la “crisis del marxismo”: una entrada por la obra de René Zavaleta

Mercado

Autor: Diego Martín Giller / IEALC – UBA

Correo: diegogiller@gmail.com

Resumen

Este trabajo se propone analizar la perspectiva marxista del intelectual boliviano René Zavaleta Mercado en el contexto de la llamada “crisis del marxismo”. Los debates teóricos abiertos en la Europa latina –España, Francia e Italia- por las tesis de Louis Althusser, quien hacia 1977 exclamaba que por fin la crisis del marxismo había llegado, llegaron rápidamente a América Latina. Si bien las condiciones históricas y políticas que hicieron posibles esos debates en ambos continentes no fueron idénticas, tenían en común una disposición por problematizar ciertos postulados del marxismo que hasta entonces eran incuestionados. Los problemas de la democracia y la nación emergieron como los principales dilemas teóricos de las izquierdas. En ese contexto, Zavaleta –al igual que muchos de sus pares latinoamericanos exiliados junto a él en México (Aricó, Terán, Cueva, etc.)- comenzó a repensar los problemas políticos latinoamericanos a través de una recuperación del legado de José Carlos Mariátegui. A partir de ese rescate, nos centraremos en los esfuerzos de Zavaleta por producir un marxismo *en, de y para* América Latina.

Palabras clave: Zavaleta – crisis - marxismo – América Latina - nación

I.

*(...) no puede haber marxismo ortodoxo.
Nadie puede considerarse guardián de
Dogmas y textos sagrados
Nicos Poulantzas, Estado, Poder y socialismo*

El golpe de Estado de noviembre de 1964 en Bolivia, conocido como “Pacto Militar-Campesino”, marcó el inicio de una serie ininterrumpida de exilios para René Zavaleta Mercado: Uruguay, Inglaterra, Chile, y finalmente, México. Fue en los dos primeros países donde Zavaleta comenzó a revisar sus creencias políticas, teóricas e ideológicas: las del nacionalismo revolucionario. Durante el año 1967, en Uruguay, Zavaleta escribió *El desarrollo de la conciencia nacional*, donde dejó entrever que los caminos políticos para la constitución de la nación sólo podían transitarse a partir de la simbiosis entre nacionalismo revolucionario y socialismo. Aquel joven de quince años que se había entusiasmado

fervorosamente con la Revolución de 1952, y que por ello había comenzado su militancia en el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), ya no era tan joven ni estaba tan entusiasmado con el proceso abierto por dicho acontecimiento. Si lo que comenzó a experimentar Zavaleta a fines de los sesenta puede nombrarse como una forma de “desilusión” política, ésta no se desplegó al modo de un “alma bella” que “observa” cómo la historia le pasa por delante de sus ojos sin intervenir en ella. Por el contrario, estamos ante un hombre que combatió tanto contra los enemigos exteriores –llámese imperialismo, Fuerzas Armadas, etc.-, como contra las líneas interiores de un Partido en el que militó con lealtad y pasión. A pesar de haber sido derrotado en los dos frentes, el abandono del nacionalismo revolucionario “oficial” que profesaba el MNR fue menos producto de la derrota personal que del fracaso del proyecto político que ese partido encarnaba.

Si tenemos en cuenta que el marxismo en Bolivia siempre vivió en la sombra antagónica del nacionalismo revolucionario, las relaciones del Zavaleta militante del MNR con esa tradición no podían ser sino difíciles. Cristalizado en las políticas del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), del Partido Obrero Revolucionario (POR) y del Partido Comunista Boliviano (PCB) el marxismo se le aparecía como una ideología alienada que al pretender constituirse en una explicación total del hombre y su destino no podía captar los problemas nacionales:

Le piden al proletariado que sea internacional y a Bolivia que luche por la revolución mundial sin apercibirse de que el proletariado de las naciones industrializadas es internacional (cuando lo es) porque es nacional; que puede ser internacional porque ha sido ya plenamente nacional (Zavaleta, 2011a: 163).

Todavía en *El desarrollo de la conciencia nacional* el marxismo era una filosofía universal sólo realizable en un país igualmente *universal*, como Francia o Inglaterra, y no en uno como Bolivia, donde la nación no había terminado de constituirse. Sin el “sustantivo” nación –decía Zavaleta- el “adjetivo” marxismo se transformaba en “(...) la caricatura de un universalismo verdadero” (Zavaleta, 2011a: 161).

En octubre de 1969, durante su estancia de trabajo en la Universidad de Oxford, escribió una colaboración para el Semanario *Marcha* en ocasión del segundo aniversario del asesinato del “Che” Guevara. Tal como él mismo declara en esas breves páginas, “El Che en el Churo” es un artículo propio de un nacionalista revolucionario y no de un intelectual marxista. Concebir a la historia nacional como el principal factor explicativo de la realidad política posicionaba a Zavaleta en la tradición de pensamiento inaugurada por Montenegro y Céspedes. Con todo, para ese entonces ya era un agudo lector del Guevara teórico, y es desde esa posición que realiza un comprometido análisis de las causas de la derrota de la guerrilla, el cual no sería para nada condescendiente con la figura del “Che”. Zavaleta contempló los factores imponderables como la delación de algunos desertores, la anticipación en las acciones, la presencia de la CIA o la evasión política del PCB –que, según él, no había hecho cosa distinta que sus iguales latinoamericanos-, pero no los consideró *decisivos* para una evaluación de la caída del Ejército de Liberación Nacional (ELN). El factor fundante de la derrota Zavaleta lo encontró en el desconocimiento de la historia de Bolivia que tenía la guerrilla. Justamente, esa forma de trabajo en la que las historias locales devienen primordiales para el conocimiento social, y al mismo tiempo, para su transformación, es una *invariante* de su pensamiento a lo largo de su vida, desde los tiempos del nacionalismo revolucionario hasta los del marxismo.

En “El Che en el Churo” Zavaleta profundizó sobre las causas que habían imposibilitado que la alianza MNR-ELN se consumase unos años antes, encontrando en el excesivo internacionalismo de la guerrilla la razón más profunda de ese desencuentro. El ELN –decía Zavaleta- habría tenido una visión exacerbada de la historia del continente y una visión abreviada de la historia de Bolivia (Zavaleta, 2011b). A diferencia del MNR, que se había alzado triunfante en la Revolución del ’52 por haber encontrado una táctica propiamente boliviana “(...) de acuerdo con la historia del país y con un modo de ser incanjeable con el estilo histórico del pueblo de Bolivia” (Zavaleta, 2011c: 104), el ELN mostró cierto desdén por el pasado y por la realidad concreta de la política en ese país. Ese menosprecio se expresaría en la desconexión entre la guerrilla y el movimiento campesino y minero, que a su vez, mostraba como “(...) el Che boliviano no siempre se atuvo a los cánones del Che como teórico en general, y en algunos momentos, hasta se podría escribir que este Che

negaba las teorías generales del Che” (Zavaleta, 2011b: 621). Por ello, se equivocó al escoger la selva como el reducto geográfico donde se iniciaría el foco insurreccional:

Extensivamente, Bolivia es un país tropical: el verde cubre las dos terceras partes de su territorio pero éste no es el territorio histórico, es decir el territorio humano del país. La tierra en la que no se producen hechos humanos es sólo un pedazo de mapa. Para generalizar en un solo aforismo, Bolivia es un país en el que donde hay hombres no hay árboles y donde hay árboles no hay hombres o, para decirlo en otras palabras, un país en el que la historia de los hombres no ha sucedido allá donde está la selva, por lo menos hasta el día de hoy (Zavaleta, 2011b: 626-627)

Este desconocimiento de la geografía se derivaba de un desconocimiento de la historia local. En su estrategia –dirá Zavaleta- olvidaron también al sujeto político más trascendente de la historia moderna de Bolivia: el proletariado minero. Sobre su importancia, Zavaleta decía: “(...) en este país es claro que la forma de guerra y aun la forma de política que aspire a existir sin dar un papel protagonista al proletariado minero está destinado al sofocamiento” (Zavaleta, 2011b: 632). Pero lo que realmente interesa de este artículo es que en esas líneas ya se deja leer una preocupación *invariante* en el pensamiento de Zavaleta, que podría resumirse en el interrogante de cómo pensar las complejas relaciones entre marxismo y las especificidades nacionales.

En 1970 comienza su ruptura teórico-política con el nacionalismo revolucionario, cristalizada en *La caída del MNR y la conjuración de noviembre (Historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia)*, obra que, como señaló Tapia (2002), evidencia una tendencia y una preocupación cada vez más acentuada por explicar la historia a partir del movimiento obrero. Las contradicciones sociales dejaban de ser asumidas *exclusivamente* por el antagonismo nación-anti nación que dominara su etapa anterior, entregándole ese lugar de privilegio analítico a la lucha de clases.

En los primeros setentas, la pregunta por los porqués del fracaso de la Revolución Nacional de 1952 empezó a ser reformulada a través del acompañamiento de una tradición de pensamiento que hasta entonces había leído y atendido, pero que no formaba parte de su acervo intelectual más íntimo: el marxismo. A partir de entonces, el MNR dejó de ser

considerado el agente político llamado a constituir la nación. Si bien la clase obrera no había logrado tomar la dirección del Estado en los meses posteriores a la Revolución, decretando con ello el destino trágico de la misma, las esperanzas teóricas y políticas para la resolución del *trauma* nacional *irresuelto* iban a estar depositadas en este sujeto político, que en el país andino-amazónico era esencialmente minero. De este modo, la hojas perdidas del “gran libro de abril” (Zavaleta, 2011d: 667), del que todo debe aprenderse, fue nuevamente interpretado. Leído casi 20 años después, el final ya estaba presente en sus líneas: “No podemos escapar a la necesidad lógica de advertir que los orígenes del derrumbe del MNR están presentes ya en el temprano día mismo en que se toma el poder, en 1952” (Zavaleta, 2011e: 243).

La caída del MNR es un texto de transición entre Montenegro y Céspedes y Marx, entre el nacionalismo revolucionario y el marxismo. La asunción definitiva de esta corriente de pensamiento y transformación se produjo con *El poder dual. Estudios de los casos de Bolivia y Chile*. Como él mismo manifestara en el “prólogo”, ese trabajo había sido escrito con la intención de contribuir a la organización de la conciencia de la clase obrera en Bolivia. Si antes la corriente fundada por Marx se le aparecía como una forma de alienación, ahora va a ser concebida como la tradición por excelencia del estudio de las condiciones objetivas y de las situaciones concretas, y ello, no por mero capricho intelectual sino porque es la realidad misma la que convoca a sus métodos de interpretación, lucha y transformación: “El marxismo es una guía para la acción y no una *summa theológica*, como se dice” (Zavaleta, 2011f: 460).

El riguroso análisis de la “dualidad de poderes” en Lenin y Trotsky allí emprendido, puede leerse como un intento por redimir la escasamente estudiada Revolución Nacional por parte de las izquierdas latinoamericanas. Así fue que desde autores clásicos del marxismo como Marx, Engels, Gramsci y György Lukács, y también junto a los más contemporáneos Ralph Miliband, Nicos Poulantzas y Althusser, u otros ajenos a esta corriente como Max Weber y Hans Kelsen, realizó un estudio de los primeros meses de la experiencia revolucionaria boliviana, pero también de la Asamblea Popular de Juan José Torres y del proceso chileno durante la Unidad Popular. También allí aparecerán muchos de los temas que Zavaleta va a

trabajar durante su exilio mexicano: el problema del Estado latinoamericano con relación a su inconstitución; el rol de las burguesías en lo relativo a las tareas nacionales; la necesidad de estudiar las especificidades locales desde el marxismo; la centralidad del concepto de, valga la redundancia, *centralidad proletaria*; y la “lógica de la fábrica” como experiencia proto-socialista en el capitalismo (Loyola, 2014). Digamos que en *El poder dual...* lo que se ponía en discusión era si en los casos referidos, caracterizados por la existencia de Estados “débiles” o subdesarrollados, se había producido un desarrollo simultáneo de dos tipos de Estado antagónicos -el burgués y el socialista-, como sí sucedió en Rusia entre febrero y octubre de 1917. En su análisis, la posibilidad de un desenlace revolucionario tenía menos que ver con la existencia o inexistencia de una “dualidad de poderes” que con la presencia de un partido proletario conscientemente organizado. En tal sentido, Zavaleta era concluyente: si se tiene un “proletariado sin cabeza”, según la expresión del mexicano José Revueltas, no hay “dualidad de poderes” posible.

La contraposición entre Lenin y Trotsky le sirvió para oponer dos formas de análisis diferenciadas: mientras Trotsky había comprendido la “unidad de la historia del mundo”, quedando preso de un *alocalismo* universalista, Lenin ofrecía una lectura *localista* y específica -el famoso “análisis concreto de situaciones concretas”-, que permitía indagar sobre la diferencia o “peculiaridad de la historia del mundo”. Si bien ambas no eran excluyentes, Zavaleta postulaba que en la lucha revolucionaria “La lógica del lugar, ciertamente, suele derrocar a la lógica del mundo” (Zavaleta, 2011f: 389). Los resabios del nacionalismo revolucionario, que lejos de desaparecer se integraban a su nueva concepción marxista -aunque ciertamente subsumidos a ella-, se hacían presentes. Me refiero a la preponderancia *decisiva* asignada a los problemas nacionales en detrimento de aquellas concepciones que se quedan en los momentos universales y generales.

Con el golpe de Estado comandado por el General Augusto Pinochet se terminan las esperanzas de la “vía democrática al socialismo”, la vida de Allende y la estadía chilena de Zavaleta. Nuestro autor se traslada a México, donde residirá hasta el final de sus días. Allí, en los años que cerraban la década del setenta, comenzará a practicar nuevas formas teóricas que puedan *des-armar un marxismo*. *Des-armar*, en el sentido de quita de armas

pero también de descomposición, ya sea de las perspectivas que amparadas en una filosofía de la historia sostienen que la revolución es una “summa feliz”, un punto de llegada llamado a resolver todos los “traumas” sociales, o de aquellas otras que conciben al marxismo como una “piedra filosofal” que puede desentrañar el carácter económico-social de cualquier sociedad. Así, el *des-arme* en Zavaleta implica, según la expresión de Tapia (2002), una “nacionalización” del marxismo. Dicho de otro modo, si el marxismo es una “teoría general” sobre el grado de homogeneización y regularidad en términos de causalidad estructural en los horizontes de configuración del capitalismo, para que tenga *eficacia* es necesario que se ponga a prueba con las historias nacionales y sus especificidades, partiendo del análisis del modo en que se configuran históricamente las formaciones sociales y subrayando la dimensión nacional como espacio privilegiado de reflexión teórico-política.

Su acción de *des-arme* se desarrolló en el contexto de la llamada “crisis del marxismo”, cuando numerosos intelectuales de izquierdas europeos se preguntan por la potencialidad y los límites de seguir pensando *con* Marx, iniciando así una profunda revisión y renovación de los principales postulados de su obra. La “crisis del marxismo” fue el *horizonte de visibilidad*, para usar un concepto suyo, en el que Zavaleta produce su particular concepción del marxismo.

II.

El impacto de la llamada “crisis del petróleo” puso en suspenso el “boom” económico de los 25 años que siguieron a la segunda posguerra. Todas las dimensiones del orden social, incluyendo al propio capitalismo, entraron en crisis. El Estado-nación, la ideología del desarrollo y las formas de la clase trabajadora de los países industrializados no fueron inmunes a ella. Simultáneamente, la Unión Soviética, aquel gigante surgido tras la Revolución de Octubre y consolidado como segunda potencia económica en el marco de la “guerra fría”, también producía sus propias crisis. El fracaso de las políticas de desestalinización decididas en el XX Congreso del PCUS en 1956, el “informe secreto” sobre los crímenes de Stalin pronunciado por Nikita Jruschov al interior de ese Congreso, la

ruptura chino-soviética de 1964, las crecientes alianzas de China con Estados Unidos que desmentían las promesas de la Revolución Cultural de 1966, y la derrota del “eurocomunismo” fueron algunos de los acontecimientos fundantes del *fenómeno cultural* (Palti, 2005) que estaba por venir: la “crisis del marxismo”.

A finales de la década del setenta se anunciaba en Europa una nueva “crisis del marxismo”. Paradójicamente, se volvía a asociar dos términos *constitutivamente* indisociables: “crisis” y “marxismo”. ¿Por qué representa esto una paradoja? Porque si se toma como momento fundacional de esta corriente de pensamiento a las derrotas de las revoluciones de 1848, su origen mismo es una crisis (Bobbio, 2001; Palti, 2005). A partir de allí, su historia no es sino la de sus sucesivas crisis, puesto que esta tradición en tanto que teoría del *movimiento de lo real* no puede vivir de otro modo (del Barco, 1979; Aricó, 1982; Zavaleta, 2013a). Y ello, porque la relación entre teoría y realidad, entre el concepto y su objeto, nunca es una relación mecánica, de pura concordancia, como si uno fuera un *epifenómeno* del otro. Por el contrario, se trata de un vínculo nuboso, opaco, descentrado y complejo.

A diferencia de las “crisis” previas que experimentó el marxismo, esta vez fueron los propios intelectuales marxistas los que la declararon y no sus detractores históricos que pretendían con ello sepultarla. Es cierto que ocupó las portadas de los medios masivos de comunicación, como la revista *Time*, pero fue el francés Louis Althusser quien la difundió en el campo de las izquierdas (Anderson, 2004). Si puede tomarse por cierta la afirmación de Perry Anderson de que luego de los acontecimientos del Mayo Francés el estructuralismo devino en posestructuralismo, y que con ese pasaje el althusserianismo perdió la hegemonía alcanzada durante los años sesenta en la izquierda francesa, resulta igualmente incontestable que la capacidad de interpelación de Althusser se encontraba intacta. En noviembre de 1977, en el Coloquio de Venecia “Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias”, Althusser presentó un trabajo titulado “¡Por fin la crisis del marxismo!”, donde sostuvo la hipótesis de que Marx no produjo ni sistematizó una teoría del Estado, encontrando allí una de las causas fundamentales de la “crisis” que según él vivía esta corriente por esos años. En abril de 1978 publicó en el periódico italiano *Il Manifesto* “El marxismo como teoría finita”, iniciando un largo y acalorado debate del que

participaron algunos de los intelectuales más prestigiosos e influyentes de Europa: los marxistas como Perry Anderson, Umberto Cerroni y Jorge Reverte y Ludolfo Paramio, los que dejaron de serlo como Lucio Colletti, y los que no se consideraban a sí mismos ni lo uno ni lo otro, como Norberto Bobbio.

Bosquejemos rápidamente el argumento de Althusser: el marxismo, que siempre se había autoconcebido como una tradición *crítica* del capitalismo pero también de sí misma, pretendió sobrevivir a las más escandalosas revelaciones que fueron apareciendo durante los veinte años que transcurrieron entre el “informe secreto” de Jruschov y la “celebración” de la “crisis”, mostrándose incapaz de rendir cuentas de su propia historia. Se estaba en presencia de una “crisis” de la *crítica*, que se expresaba en

(...) la casi imposibilidad de ofrecer una explicación marxista realmente satisfactoria de una historia que no obstante se ha hecho en nombre del marxismo. Si esta dificultad no es un mito, significa que vivimos en una situación reveladora de la debilidad, y quizás de elementos de crisis, en la teoría marxista (Althusser, 2003: 98).

Según Althusser la crisis se había iniciado en los años treinta cuando el marxismo fue fijado bajo las “fórmulas” teóricas del estalinismo: “Stalin provocó de hecho una crisis en la teoría, y a la vez la “bloqueó” y le impidió salir a la luz” (Althusser, 2003: 100). El “efecto Stalin” implicó que los propios marxistas no pudieran admitir la “crisis”, o bien por temor a aquella sentencia que señala que generalmente toda crisis termina en derrumbe, y el derrumbe en muerte; o bien por no querer entregarle armas al adversario y que sea él quien dé el “tiro de gracia”. Pero sobre todo, la crisis se expresaba en el hecho de que un movimiento obrero que disponía de fuerzas y potencialidades históricas nuevas no encontraba en el marxismo su canal de expresión adecuado.

La “crisis” podía transformarse en una “crisis” liberadora del “bloqueo” si se sabía entender la “ocasión histórica” que presentaba. De este modo, permitiría visualizar aquello que se encontraba oculto para el propio marxismo, acceder a realizar una autocrítica de los propios postulados de la teoría, advertir sobre la necesidad de realizar un trabajo de “corrección” y de “revisión” y ayudar a conocer las causas de la “crisis” para finalmente poder escapar de

ellas. En definitiva, la “crisis del marxismo” fue esperada y celebrada porque sólo podía significar preguntarse por los límites internos de la propia teoría: “(...) ¡finalmente la crisis ha estallado!, ¡finalmente se hace visible para todos!, ¡finalmente un trabajo de corrección y de revisión es posible!” (Althusser, 1980: 22).

Al igual que el objeto de su producción, el marxismo para Althusser es una teoría repleta de contradicciones y “lagunas”. “Llena de análisis económicos”, la obra de Marx no habría dejado más que algunas “pistas” políticas para avanzar en una teoría de las superestructuras, esto es, de la ideología y la política, o mejor, en la relación entre la estructura (que incluye las *relaciones de producción* y las *fuerzas productivas*) y la superestructura (el derecho y el Estado). Así, adolece de una explicación de las condiciones políticas en las que se mueve la lucha de clases. El marxismo era en definitiva una “teoría finita”, con graves ausencias en teoría del Estado, de la ideología y del Partido, “faltas” que habrían tenido su porcentaje de contribución a la “crisis”: “Algunas dificultades de Marx, Lenin y Gramsci contienen algunos nudos gordianos de la crisis que vivimos” (Althusser, 2003b). Sólo a partir de la conciencia de su finitud -dirá Althusser- es posible plantearse la “crisis del marxismo”. Sin embargo, esto implicaba menos el abandono de Marx que la lucha por su renacimiento a partir de la continuación del sendero que aquel no habría podido proseguir: el pasaje de la crítica de la economía política a la crítica de la política.

III.

Vía México, la polémica también llegaba a América Latina. Desde el golpe de Estado al gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende, un sinnúmero de intelectuales de izquierdas afincados en Chile continuaron con sus destierros políticos en México. Así, no es de extrañar que las discusiones sobre la “crisis del marxismo” se hayan dado cita en tierras mexicanas, donde, a su vez, la recepción de la obra de Althusser ya era importante desde el movimiento estudiantil del 68 (Morales, 1984). Lo que no deja de ser una paradoja: si en Europa “Mayo” decretaba el fin de la hegemonía althusseriana en la izquierda francesa, aquí, estimulada por los movimientos juveniles y por el posterior exilio latinoamericano,

sin olvidarnos de la importante figura de Marta Harnecker en su rol de difusora del althusserianismo, alcanzaba nuevos bríos.

Con todo, las razones que animaban las discusiones latinoamericanas sobre la “crisis” no *podían* ser las mismas que las de los europeos. Y ello por al menos cuatro motivos: (1) el capitalismo del “centro” del *moderno sistema mundial* (Wallerstein, 2007) nunca tuvo idénticas características que el capitalismo periférico; (2) derivado de lo anterior, teorías constituidas para explicar aquel capitalismo “central” como el marxismo no eran mecánicamente trasplantables a realidades disímiles como las nuestras; (3) las condiciones en que se desplegó esta corriente de pensamiento en América Latina luego de la Revolución Cubana no eran coincidentes con el estado del marxismo europeo en ese mismo período; y (4) el panorama político que podía derivar en una “crisis del marxismo” latinoamericano no tenía las mismas características que en el eurocéntricamente llamado “viejo continente”.

En nuestra región, el capitalismo y la sociedad de clases no fueron el producto de una evolución interna, como sí ocurrió en Europa (Fernandes, 1973). Zavaleta (2013c) sugería que el capitalismo en la “periferia” antes que un proceso de despliegue de sus propias contradicciones *internas* se trató de una implantación *exterior*. Por ello, se asumía – tal como lo hacían algunos integrantes de la Teoría de la dependencia- que el *capitalismo dependiente* tenía una legalidad propia que reclamaba ser indagada. Si el marxismo es admitido como el pensamiento del proletariado, como el nombre que asume el complejo mundo de pensamientos con los que las clases explotadas *se piensan*, piensan su historia y piensan el capitalismo en su conjunto (del Barco, 1979), la realidad de las clases explotadas no podría ser igual en cada formación económico-social. Y por ello, el “marxismo latinoamericano” tendría características no del todo asimilables a las del “marxismo occidental”, según la problemática expresión de Anderson (2004). No es que el marxismo sea diferente en América Latina, lo que es diferente es la manera en que se objetiva y se irradia históricamente como teoría en tanto que expresión del *movimiento de lo real*. José Carlos Mariátegui ya había dado cuenta de este problema:

El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un medio fundamentalmente dialéctico. Esto es, un

método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio sin descuidar ninguna de sus modalidades (Mariátegui, 1927: 168-169).

Este modo de concebir al marxismo es lo que José Aricó denominó como una “lección de método”: “(...) la ‘producción’ de un marxismo latinoamericano, que encuentra en una sede nacional privilegiada, en una realidad histórica contrastada con un patrón evolutivo al que se cuestiona en su pretensión de universalidad, sus paradigmas de constitución” (Aricó, 1985: 11).

En términos históricos, en América Latina no fue sólo el trágico desenlace del “socialismo real” el que condujo a la puesta en discusión del marxismo. Las derrotas de la “vía chilena al socialismo” y de las experiencias guerrilleras, también empujaron a la formulación de la pregunta de si se podía seguir trabajando *en y con* Marx. A diferencia de muchos intelectuales de izquierdas que asimilaron la “crisis” con la necesidad de abandono del marxismo, Zavaleta se sostuvo en la idea de que existía *otro* marxismo que seguía mostrando vitalidad para confrontarse productivamente con la realidad y, como sugería Adolfo Sánchez Vázquez (1988), con la cultura contemporánea. Zavaleta hacía esfuerzos por leer en los pliegues de la teoría de Marx las razones para no abandonarlo. Lejos de confiarlo a la “crítica roedora de los ratones”, sostuvo que la obra del *barbado de Tréveris* gozaba de una extraordinaria actualidad.

IV.

El *fenómeno cultural* que significó la “crisis del marxismo” fue el escenario de pensamiento del “último” Zavaleta. Vale decir, fue el contorno que delineó todas sus reflexiones. Sin embargo, para encontrar en su extensa obra alusiones a este *fenómeno* hay que leer en los pliegues de su escritura. Sobre la fórmula “crisis del marxismo” en sentido estricto, apenas unas breves palabras, un conjunto de notas contenidas en un brevísimo pero

importante e ineludible texto preparado en 1983 para los militantes del Partido Socialista Unificado de México (PSUM).

En “Acercamientos a Marx: ni piedra filosofal ni summa feliz”, Zavaleta cuestionó las posiciones que interpretaron al marxismo como “autor” de las revoluciones que se hicieron en su nombre, responsabilizándolo de las tragedias que le sobrevinieron. Para él, el marxismo como tal nunca produjo una revolución, en todo caso, si algo hizo, fue “alumbrarlas”. Al mismo tiempo, Zavaleta impugnó la posibilidad de pensar la “crisis” como un efecto de supuestos “vacíos” en la teoría de Marx, como hacía Althusser. En rigor, esos “vacíos” no estaban en Marx sino en ciertos continuadores que no supieron ver que la ley del valor, en tanto que principio rector del conocimiento en la sociedad capitalista, brindaba las claves para conocer las raíces materiales de la *intersubjetividad* propia de este *modo de producción*.

De un modo que recuerda mucho al Lukács de *Historia y conciencia de clase* (1923), Zavaleta sostuvo que Marx descubrió la ley del valor porque pudo explotar el *horizonte de visibilidad* del capitalismo desde el punto de vista de la clase obrera (Zavaleta, 2013b). La sociedad capitalista en su carácter totalizado permitía por primera vez en la historia cuantificar y calcular lo social: “La adquisición del concepto de trabajo abstracto como medida de la sociedad es por eso un acontecimiento por sí mismo, un acontecimiento que es en realidad un fruto colectivo” (Zavaleta, 1986: 99). Sin ley del valor no se podría tener “(...) la posibilidad de conocimiento de la sociedad ni hablar de ciencia social” (Zavaleta, 2013b: 439); mucho menos avanzar en el análisis de las totalizaciones, desde las clases sociales hasta la nación.

Zavaleta sostuvo que al tratarse de una tradición que “eligió” vivir *críticamente*, la idea de “crisis” como caracterización de un momento de debilidad era insostenible. La fórmula “crisis del marxismo” ignoraba esa premisa *crítica*, al tiempo que suponía que alguna vez esta corriente no había estado en “crisis”. Ahora bien, si ella vivía en “crisis”, ¿qué había de novedoso para el marxismo luego de la tragedia del “socialismo real” y de la interpelación althusseriana? La “crisis” del marxismo aparecía como una escuela de conocimiento en

tanto permitía desnudar y potenciar aquello que se encontraba oculto: que el marxismo no podía leerse ni desplegarse como algo unívoco y uniforme. Puesto que la densidad de las ideas de la obra de Marx siempre habilitó más de una interpretación posible, había que asumir, como recomienda Eduardo Grüner (2006), la existencia de diversos “marxismos”. De ello emanaba la idea de que el suceso de este *fenómeno cultural* se definía por *desarmar* toda concepción que creía que con el marxismo “(...) se había encontrado una suerte de piedra filosofal, o que cada revolución significa el fin de la historia, su summa feliz, y los que juzgan que con ambas cosas habíamos llegado a una conclusión” (Zavaleta, 2013a: 609).

En suma, si el marxismo no era el responsable del fracaso del “socialismo real”, entonces no había razones para no seguir trabajando *en* y *con* Marx. El legado teórico-político que afirma que “conocer el mundo es ya casi transformarlo” reclamaba, en lugar de la declaración de su defunción, una “conmemoración militante” de todo marxismo que pueda leer “(...) en la historia nacional la formación subterránea de la revolución” (Zavaleta, 2013a: 609). En todo caso, si algo había aportado la “crisis del marxismo” era el visibilizar la necesidad de repensar las relaciones entre marxismo y nación. Justamente a través de ese vínculo se afincará la creativa gramática marxista del Zavaleta que deja el nacionalismo revolucionario y se inserta en las filas de la corriente fundada por Marx, aunque conservando ciertas claves interpretativas de su paso por aquel, como la necesidad de estudiar las historias locales para aprehender las especificidades políticas de cada *formación económico-social*.

V.

Su obra puede ser leída como un esfuerzo por resolver el dilema entre las contradictorias relaciones entre lo universal y lo local, esto es, por responder al interrogante de cómo hacer de una corriente de pensamiento pergeñada para sociedades universales y, por lo tanto, cognoscibles, una teoría no alienada que sirva para pensar sociedades no universales y no totalizadas como las periféricas. Dicho de otro modo: si el marxismo es la “utilización científica” del *horizonte de visibilidad* dado por el capitalismo en sociedades totalizadas

(Zavaleta, 2013d), entonces qué hacer con esta tradición en *formaciones abigarradas* que no han terminado de constituir aquella medida de unidad de conocimiento que son las naciones. El proyecto de Zavaleta se dirige a explotar el *horizonte de visibilidad* otorgado por una teoría que no es, según sus propias palabras, del todo utilizable en sociedades donde el *modo de producción* capitalista muchas veces no es hegemónico sino tan sólo un enclave (Zavaleta, 2013d). Donde no hay unidades convencionales –dirá Zavaleta-, el marxismo tiene que trabajar de otra forma, vinculándose necesariamente a los problemas nacionales.

Aunque no se adentró explícitamente en la discusión sobre la “crisis del marxismo” –con la salvedad del texto recién referido- sus reflexiones de fines de los años setenta y principios de los ochenta, permiten diseccionar los términos de aquella fórmula: por un lado es posible identificar y trabajar a partir de él en una teoría del concepto de “crisis”; por otro, aparece bien marcada una posición sobre cómo leer al marxismo en sociedades *abigarradas*, que se traduce en un ejercicio constante por nacionalizar al marxismo (Tapia, 2002). En su caso, el *des-arme* significó re-establecer los vínculos perdidos entre los problemas nacionales y el marxismo.

La idea de *crisis*, que venía siendo elaborada en textos como *El poder dual* (1973) y “Clase y conocimiento” (1975), es profundizada en *Las masas en noviembre* (1983). Recuperando la idea leninista de “crisis nacional general”, la *crisis* estará vinculada al margen de conocimiento de las sociedades. Dicho margen se encuentra condicionado por la relación entre el grado de desarrollo de las *fuerzas productivas* y sus repercusiones y la capacidad de autoconocimiento de una sociedad (Zavaleta, 2013d). Mientras que las sociedades plenamente capitalistas –plenas no sólo con referencia a su *modo de producción* sino también a su superestructura clásica: la democracia burguesa- son dueñas de esa capacidad en tanto que sociedades totalizadas donde ya nada sucede con autonomía y todo ocurre con referencia a los demás, las periféricas sociedades latinoamericanas no gozarían de esa clarificación (Zavaleta, 2013d). Su hipótesis principal es que en *formaciones abigarradas* (Zavaleta, 2013e) el poder se presenta enmascarado y difuso, puesto que son sociedades que no se han totalizado. Con esa categoría central quiso aludir a sociedades complejas y

atrasadas en las que no se dio una separación total de lo político y lo social, y que por ello no poseen la posibilidad de una revelación cognitiva empírico-cotejable (Zavaleta, 2013e).¹ Por esa razón, ellas esquivan cualquier “gramática universal” que pretenda analizarlas con cánones interpretativos que no pueden dar cuenta de sus especificidades locales. Después de todo, “(...) es discutible que haya un método general para conocer todas las sociedades” (Zavaleta, 1986, 21). Ahí ya existe todo un método de trabajo que enseña que cualquier proyecto de constitución de un marxismo latinoamericano tiene que poder dar cuenta, antes que nada, de las realidades a las que pretende indagar. Vale decir, tiene que partir de las específicas realidades nacionales:

El conocimiento *crítico* de la sociedad es entonces una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas. Esto debería ocurrir siempre; la naturaleza de la materia debería determinar la índole de su conocimiento. La manera de la sociedad define la línea de su conocimiento. Entre tanto, la pretensión de una gramática universal aplicable a formaciones diversas suele no ser más que una dogmatización. Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a sí misma (Zavaleta, 2013e: 107),

Las sociedades *abigarradas* son aquellas que no han constituido su nación, entendida por el “último Zavaleta” como la unidad convencional propia del capitalismo (Zavaleta, 2013e). Si el momento de desprendimiento entre el productor y sus medios de producción, que fuese llamado por Marx como “acumulación originaria”, es el momento de la fundación de la nación en su sentido capitalista moderno (Zavaleta, 2013b), en sociedades donde perviven formas productivas comunitarias ese proceso no se habría desarrollado plenamente, siendo uno de los factores que obstaculiza la formación de la nación. Así, en sociedades *abigarradas* donde (1) la unidad nacional se encuentra retrasada o no constituida; (2) la igualdad, que es la forma de la universalidad de la sociedad moderna, no

¹ Según Zavaleta, el orden de regularidad alcanzado por algunas formaciones latinoamericanas es el que reclama la construcción de conceptos propios, tales como el de *abigarramiento*. Con esta categoría pretende distanciarse de la idea de *formación económico-social*, la cual aludiría a una articulación de diversos *modos de producción* sometidos a la lógica del *modo de producción* capitalista (Zavaleta, 1986; Grüner, 2006). Lo *abigarrado* tiene que ver con una superposición *no combinada* de diversos *modos de producción*. En las *formaciones abigarradas* pareciera “(...) como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario” (Zavaleta, 2013e: 105). En esta definición la palabra cultura es central: el *abigarramiento* no es sólo la *no combinación* de *modos de producción* sino que implica también varias formas de diferenciación social, visiones alternativas del mundo, diversas densidades temporales mezcladas y estructuras locales de autoridad que compiten con la forma estatal.

se ha producido; y (3) los resabios de los diversos *modos de producción* que allí operan están relativamente aislados, no se promueven las condiciones para su autoconocimiento. A esta altura debe quedar claro que no se trata de sociedades no unificadas, sino que esa unidad fue obtenida por medio de lo que Zavaleta (2013e), recurriendo a Gramsci, llamaba “fetichismo de la unidad”, esto es, cuando se da un culto mecánico a la uniformidad sin atender a los problemas cultural-ideológicos de la unificación. Pues bien, al no haber una igualación de los hombres el poder se expresa en ellas de un modo enmascarado, pues “No se puede llevar cuentas allá donde los hombres no se consideran iguales unos de otros o sea donde no prima el prejuicio capitalista de la igualdad, sino el dogma precapitalista de la desigualdad” (Zavaleta, 2013e: 103).

Zavaleta (2013d, 2013f) estableció un *continuum* lógico que marca los prerequisites para el desarrollo pleno del capitalismo: mercado interno-Estado nacional-democracia burguesa. El Estado aparece como resultado de la existencia del mercado interno (entendido no sólo en su acepción de *realización* de la producción sino como una “escuela”, esto es, como plataforma de la *intersubjetividad*) y la democracia como superestructura “ideal” del *modo de producción* capitalista. En este esquema, la nación viene a ser el despliegue de ese *continuum*:

(...) la nación, lejos de contradecir la lógica del mercado mundial, es su requisito, su forma de organización. Pero el Estado nacional es lo que ocurre cuando la sociedad civil se ha convertido en nación y tiene un solo poder político o sea que el Estado nacional es algo así como la culminación de la nación (Zavaleta, 2013g: 539).

Ella sólo puede emerger después de que la instalación de la forma dinero del valor se haya realizado, siendo un producto exclusivo del capitalismo. Su conclusión como proceso acontece menos con la unificación de la clase dominante que con la unificación de los diferentes *modos de producción* en uno sólo (Zavaleta, 2013f).

Sin embargo, como señala Zavaleta,

(...) no toda nación genera un Estado nacional y, por otro lado, es natural que exista el hecho estatal aún antes de que se haya concluido la

formación de la nación. Sencillamente, el encuentro entre ese conjunto de hechos objetivos que llamamos nación y esa forma de poder político no es algo que se dé en todos los casos y, por el contrario, lo que comentamos, pensando en América Latina, es precisamente la manera en que esa fusión no atina a lograrse (Zavaleta, 2013f: 422).

Desde esta perspectiva, el proceso de formación nacional en nuestras latitudes parece ser inverso al ocurrido en Europa. Aquí la nación no es el asiento material del Estado nacional, la premisa del proceso de unificación y totalización, sino que éste aparece como el productor de la nación (Zavaleta, 2013c, 2013f). En condiciones “normales” las tareas nacionales deberían ser asumidas por la burguesía. Sin embargo, en *formaciones abigarradas* las burguesías “autóctonas” no pudieron llevar adelante sus tareas históricas porque no fue nunca verdaderamente burguesa. Como decía Zavaleta, en todo caso fue una “burguesía incompleta”, una clase sin anhelos de concurrencia al mercado nacional, que no sólo es su misión histórica sino también el prerrequisito para la construcción de la nación (Zavaleta, 1986, 2013b).

Ante la ausencia de naciones preconstituidas, o bien, de “ideas nacionales” que actuaran con *eficacia*, fueron los propios Estados quienes llevaron adelante las tareas nacionales, constituyendo a la construcción nacional en un hecho puramente estatal (Zavaleta, 2013c). Sin embargo, en otra expresión más de los dramas continentales, el Estado se configuró de un modo *aparente*, por lo que estuvo imposibilitado, él también, de ser un buen “productor” de la nación. Su caso es el de un constructor *amputado, fallido, castrado*. Por todas estas razones se dice que la constitución de naciones en nuestra América se trató, en los más de los casos, de un proceso *inconcluso*.

Una lectura posible de estas hipótesis es que son, como señaló Toranzo Roca, “(...) un reclamo constante contra Marx y Lenin por su desdén por lo abigarrado” (Toranzo Roca, 1985: 4). De algún modo, ellas vienen a tratar de explicar lo que Marx no pudo en relación con nuestras realidades, al menos en la interpretación que hiciera Aricó en *Marx y América Latina* (1982) del texto “Bolívar y Ponte” (1858). Recordemos que para “Pancho” la impugnación marxiana de la idea de Hegel del Estado como productor de la Nación lo habría conducido a caracterizar a nuestros procesos políticos como arbitrarios e irracionales

y carentes de una legalidad propia. A la inversa del autor de *El Capital*, Zavaleta sí encuentra una legalidad propia para los procesos de formación nacionales latinoamericanos, y que, como fue explicitado, no es análoga a la ocurrida en Europa. Si para Gramsci (1917) la Revolución Rusa había sido una “Revolución contra *El Capital*”, la teoría zavaletiana puede ser leída como una “Revolución contra el *Bolívar* de Marx”.

La cuestión nacional en Zavaleta es una intensa indagación que procura encontrar los márgenes de conocimiento para sociedades complejas y atrasadas, el cual es el “requisito absoluto para la autodeterminación” (Zavaleta 1986: 68). De lo que se trata es de encontrar un método propio de conocimiento que haga descifrable a la sociedad permitiendo abrir los contornos que impiden alcanzar la autodeterminación. Ese método es la *crisis* política. Los griegos utilizaban en el campo médico el concepto de *krisis* para designar transformaciones profundas que sobrevienen en una enfermedad para mejoría o empeoramiento, pero también para apuntar los momentos decisivos en asuntos de importancia (Palti, 2005; Antezana, 2009). Su raíz *krino* significa “cortar”, “dividir”, pero también “elegir”, “decidir”, “juzgar”. De ella se deriva el concepto de *crítica*. Como señala Antezana (2009), en estos significados se puede adivinar la forma en que Zavaleta va a trabajar este concepto: “momentos decisivos”, “elección”, “decisión”, “enfermedad y posterior mejoría o empeoramiento” son ideas que intervienen en su modo de entender la *crisis*.

Específicamente, recurriré a esta categoría para distinguir aquellos momentos realmente *críticos* en los que una sociedad renueva su “concepción del mundo”, como diría Gramsci. Las *crisis* son a la vez desgarramiento y universalidad, en tanto alcanza de un modo trágico y “patético” al universo de sujetos de la sociedad (Zavaleta, PMB). Son “(...) la forma de la unidad patética de lo diverso (Zavaleta, 2013e: 106), esto es, “(...) la única fase de concentración o centralización, a una formación que de otra manera no aparece sino como un archipiélago” (Zavaleta, 1986: 21). Frente a las dificultades de autoconocimiento en momentos de “quietud”, ellas revelan lo que antes estaba velado, definiéndose como una “escuela de conocimiento”: “(...) la crisis es la fuente de conocimiento de los hechos sociales profundos, que son siempre ilegales frente al orden” (Zavaleta, FCFM: 590). En *formaciones abigarradas*, ellas se transforman en el “(...) núcleo preeminente del

conocimiento de una sociedad atrasada” (Zavaleta, 2013e: 101), en “(...) la forma clásica de la revelación o reconocimiento de la realidad del todo social” (Zavaleta, 2013e: 105). En la *crisis*, entendida como resultado y no como preparación, la historia se ofrece de un modo concentrado, donde todas las formas superpuestas y no combinadas propias de una *formación abigarrada* se expresan como parte de un tiempo común. Esto quiere decir que la *crisis* muestra que aunque la nación es una tarea todavía inconclusa hay algo de nacional en ellas, y que en esos momentos se empuja hacia su nacionalización. Después de la *crisis* los sujetos políticos, los tiempos históricos y la sociedad toda ya no pueden ser los mismos que antes de ella. Como sugiere Antezana (2009), esto no implica que cada conjunto social cambie *necesariamente* las características que lo distinguen, sino que a partir de ese momento ocupan un nuevo espacio político, pues con ella lo *diverso* adquiere una nueva *intersubjetividad*.

En suma, la *crisis* en tanto condensación de las contradicciones sociales que implican fracturas y quiebres de las formas ideológicas de representación social, que, a su vez, logran poner en movimiento a las sociedades, es una “escuela” que permite conocer lo que antes se encontraba vedado. Sin embargo, las coyunturas *críticas* que permiten ampliar el conocimiento no implican que dicha ampliación se produzca de manera automática. Por el contrario, depende de los sujetos implicados y su capacidad para explotar la coyuntura de visibilidad. Las clases oprimidas pueden aprovechar un momento de *crisis* para darse cuenta de cuál su misión histórica en sociedades *abigarradas*, donde las tareas nacionales que comenzaron siendo burguesas se transforman en socialistas (Zavaleta, 2013d). El problema de la nación y sus historias locales se revela fundamental para el análisis de las sociedades *abigarradas*, porque “(...) aunque la cuestión nacional sea como universalidad una sola, cada país latinoamericano vive una parte de ella como su núcleo problemático” (Zavaleta, 2013g: 538). La cuestión nacional nos muestra

(...) de qué manera mientras estos países no podrán ser nunca auténticamente burgueses, por lo menos en la forma clásica, en cambio ello no afecta sino de manera secundaria la formación del proletariado, que sí puede desarrollar la plenitud de su ser como clase, sea que se enfrente a una burguesía de su propia nación o a una extranjera dentro de su nación, incluso en una sociedad que no llegará a completar su

formación como “colectividad capitalista”, es decir, como nación y como Estado nacional (Zavaleta, 2013f: 424).

Así, la pregunta de Oscar Terán (1983) sobre las posibilidades de un marxismo sin nación en América Latina encuentra en Zavaleta una interesante respuesta. Si Marx y la ley del valor permiten captar el *horizonte de visibilidad* de la época en su sentido universal, las lecturas de Mariátegui proporcionan un método propiamente latinoamericano para estudiar lo local. Justamente, la “lección de método” de Mariátegui consiste en producir un marxismo latinoamericano con sede nacional que cuestione sus pretensiones de universalidad. Eso, y no otra cosa, es “peruanizar al Perú” desde el marxismo; eso, y no otra cosa, es la propuesta de Zavaleta de nacionalizar a esta corriente de pensamiento y transformación. En definitiva, eso, y no otra cosa, es *des-armar* un marxismo. Allí se cifra el proyecto de seguir trabajando *con* Marx para transformar la realidad.

Bibliografía

- Althusser, Louis [1978] (1980) “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin” en Revista *Dialéctica*, Año V, N° 8, junio: 97-105. Puebla.
- Althusser, Louis [1978] (2003) “¡Finalmente la crisis del marxismo ha estallado!” en *Marx dentro de sus límites*. Madrid, Ediciones Akal. Pp. 19-24.
- Anderson, Perry [1983] (2004) *Tras las huellas del materialismo histórico*. México, Siglo XXI editores.
- Antezana, Luis (2009) “La crisis como método en René Zavaleta Mercado”, en *Ecuador Debate. Pensamiento Crítico*, N° 77, agosto: 107-124. Quito.
- Aricó, José (1985) “Mariátegui: el descubrimiento de la realidad”, en *Revista Debates*, Año 2, N° 4, Buenos Aires.
- Aricó, José [1980] (1982) *Marx y América Latina*. Buenos Aires, Catálogos editora.
- Bobbio, Norberto [1978] (2001) “¿Teoría del Estado o teoría del partido?”, en *Ni con Marx ni contra Marx*. México, FCE. Pp. 243-251.
- del Barco, Oscar (1979) “Presentación”, en AA.VV. *La crisis del marxismo*. Puebla, Editorial Universidad Autónoma de Puebla. Pp. 9-18.
- del Barco, Oscar [1982] (2008) *El otro Marx*. Argentina, Milena Caserola.
- Fernandes, Florestan (1973) “Problemas de conceptualización de las clases sociales en América Latina”, en AA. VV. *Las clases sociales en América Latina*. México, Siglo XXI Editores.
- Grüner, Eduardo (2006) “Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (Comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO Libros. Pp. 105-147.
- Loyola, Manuel (2014) “René Zavaleta Mercado y la Unidad Popular chilena: los avatares de la dualidad de poderes”, en *Red Seca. Revista de Actualidad Política, Social y Cultural*. Disponible en <http://www.redseca.cl/?p=4943>.

Mariátegui, José Carlos [1927] (1991) “Mensaje al Congreso Obrero”, en *Textos Básicos*. Selección y prólogo de Aníbal Quijano. México, Fondo de Cultura Económica.

Morales, Cesáreo (1984) “El Althusserismo en México (Notas)”, en *Dialéctica*, Año VIII, N° 14-15, diciembre 1983-marzo 1984: 173-184. Puebla.

Palti, Elías (2005) *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Buenos Aires, FCE.

Sánchez Vázquez, Adolfo [1987] (1988) “El marxismo en América Latina”, en *Dialéctica*, Año XII: pp. 11-28. Puebla.

Tapia, Luís (2002) *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Muela del Diablo editores.

Terán, Oscar (1983) *Aníbal Ponce: ¿el marxismo sin nación?* México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Wallerstein, Immanuel [1979] (2007) *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México, Siglo XXI.

Zavaleta Mercado, René [1967] (1968) “Debemos organizar la resistencia armada” en Vázquez Díaz, Rubén *Bolivia a la hora del Che*. México, Siglo XXI. Pp. 158-161.

Zavaleta Mercado, René [1984] (1986) *Lo nacional-popular en Bolivia*. México, Siglo XXI editores.

Zavaleta Mercado, René [1967] (2011a) “Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional” en René Zavaleta Mercado *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957 – 1974*. La Paz, Plural Editores. Pp. 121-210.

Zavaleta Mercado, René [1969] (2011b) “El Che en el Churo” en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz, Plural editores. Pp. 621-632.

Zavaleta Mercado, René [1964] (2011c) “La Revolución Boliviana y la cuestión del poder” en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz, Plural editores. Pp. 97-120.

Zavaleta Mercado, René [1971] (2011d) “Reflexiones sobre abril” en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz, Plural editores. Pp. 667-679.

Zavaleta Mercado, René [1970] (2011e) “La caída del MNR y la conjuración de noviembre (Historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia)” en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz, Plural editores. Pp. 211-332.

Zavaleta Mercado, René [1973] (2011f) “El poder dual en América Latina. Estudios de los casos de Bolivia y Chile” en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz, Plural editores. Pp. 367-526.

Zavaleta Mercado, René [1983] (2013a) “Acercamientos a Marx: ni piedra filosofal ni summa feliz” en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores. Pp. 605-609.

Zavaleta Mercado, René [1978] (2013b) “Las formaciones aparentes en Marx” en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores. Pp. 425-457.

Zavaleta Mercado, René [1983] (2013c) “El Estado en América Latina” en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores. Pp. 611-636.

Zavaleta Mercado, René [1975] (2013d) “Clase y conocimiento” en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores. Pp. 383-389.

Zavaleta Mercado, René [1983] (2013e) *Las masas en noviembre* en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores. Pp. 97-142.

Zavaleta Mercado, René [1976] (2013f) “La burguesía incompleta” en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores. Pp. 421-424.

Zavaleta Mercado, René [1981] (2013g) “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina” en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz, Plural editores. Pp. 537-547.