

Trabajos y Comunicaciones, 2da. Época, N° 46, e043, octubre 2017. ISSN 2346-8971
 Universidad Nacional de La Plata.
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
 Departamento de Historia

De la servidumbre al trabajo de sí: La paradoja señorial en Zavaleta Mercado

From serfdom to self-work: The stately paradox in Zavaleta Mercado

Luciana Cadahia *

* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Ecuador | mlcadahia@flacso.edu.ec

PALABRAS CLAVE

Lo nacional-popular
 Amo y esclavo
 La paradoja señorial
 Emancipación y democracia

RESUMEN

En este artículo desarrollamos la paradoja señorial elaborada por René Zavaleta Mercado en su libro *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. Para tal propósito, primero mostramos qué supone concebir a Zavaleta Mercado como un intelectual en diálogo con la tradición filosófica y como un pensador que elabora a través de conceptos tales como crisis, disponibilidad y 'lo nacional popular', una original ontología de lo social. Una vez delimitada la figura de Zavaleta Mercado como filósofo, nos adentramos en el problema de la nacional-popular, la paradoja señorial que la atraviesa y la importancia de la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel para pensar el problema. A su vez, esto nos permite reflexionar no sólo sobre la presencia de la dialéctica del amo y el esclavo en la obra de este autor, sino también en aquellos nuevos aspectos que logra dilucidar al pensar lo nacional-popular en Bolivia.

KEYWORDS

The national-popular
 Master and slave
 The stately paradox
 Emancipation and
 democracy

ABSTRACT

In this article we develop the paradox elaborated by René Zavaleta Mercado in his book *Lo National-Popular in Bolivia*. For this purpose, we first show what it means to conceive Zavaleta Mercado as an intellectual in dialogue with the philosophical tradition and as a thinker who elaborates through concepts such as crisis, availability and 'national popular', an original ontology of the social. Once delimited the figure of Zavaleta Mercado as a philosopher, we enter into the problem of national-popular, the stately paradox that crosses it and the importance of the dialectic of the master and the slave in Hegel to think the problem. This, in turn, allows us to reflect not only on the presence of the dialectic of the master and the slave in the work of this author, but also on those new aspects that he manages to elucidate when thinking of the national-popular in Bolivia.

Recibido: 10 de julio de 2017 | Aceptado: 03 de septiembre de 2017 | Publicado: 23 de octubre de 2017

Cita sugerida: Cadahia, L. (2017). De la servidumbre al trabajo de sí: La paradoja señorial en Zavaleta Mercado. *Trabajos y Comunicaciones*, 46, e043. <https://doi.org/10.24215/23468971e043>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

I.

Si bien es cierto que de un tiempo a esta parte René Zavaleta Mercado es considerado uno de los sociólogos marxistas más importantes de América Latina, también es verdad que este rótulo corre el riesgo de opacar la fuerza de su pensamiento. Cuando advertimos el carácter polifacético de su recorrido intelectual, nos damos cuenta que estamos ante una forma de pensar que no deja de interrogarse sobre sí misma. En esta constante interrogación sale a la luz una tensión inherente a su propia escritura, una tensión entre lo que se enuncia y el modo de enunciación. Se percibe una clara conciencia de los límites y contradicciones del lenguaje, de una lengua que en el intento de nombrarse a sí misma descubre sus fallas constitutivas y sus posibilidades aún no configuradas. Por eso, no se trata solamente de un uso localizado de expresiones provenientes del marxismo, sino también una búsqueda por resignificar conceptos y otorgarles un sentido novedoso.¹ Es decir, se hace presente la voluntad de construir un lenguaje filosófico que, al incorporar expresiones alejadas de sus lugares clásicos de enunciación, ofrece claves para reactualizar el legado de izquierda y concebirlo otra manera.

Ahora bien, esta extrañeza que experimentamos cuando prestamos atención al uso que Zavaleta Mercado hace de los conceptos filosóficos, no debería llevarnos a considerar que habría algo así como un “uso legítimo” y otro “desviado” –como si hubiera lugares propios e impropios de enunciación-, por el contrario, se trataría de comprender que las extrañezas habitan en el interior de toda teoría y que son sus reactivaciones las que sacan a la luz esas potencialidades no pensadas. Sería un error creer que la teoría marxista en países europeos tiene un uso apropiado y que solamente en lugares como Bolivia producirían usos deslocalizados. Más bien sería propicio disolver el mito acerca de que habría algo así como *ideas fuera de lugar*, puesto que son los distintos lugares de enunciación los que van reactivando y dando forma a los conceptos filosóficos. Y en ese juego de ir dando forma a los conceptos, descubrimos cómo Zavaleta Mercado va construyendo una ontología para pensar lo social, donde vemos contaminarse y anudarse distintas esferas de lo real. Lejos de ciertas prácticas de las ciencias sociales, tendientes a hacer del saber un conjunto de compartimentos estancos y claramente definidos, los vínculos que Zavaleta Mercado va tejiendo entre lo social, lo político, lo arcaico y lo histórico denota un fondo común que pone en entredicho la pretensión de pensarlos como esferas autónomas y claramente delimitadas. Esto se observa cuando el autor nos dice cosas tales como...

“En el desconcierto absoluto o malestar que produce la multiplicación de los objetos del mundo, los hombres están solos en medio de las cosas que se amplían sin cesar. ¿No es verdad acaso que esto es ya la soledad de la época, la falacia general de su identidad y, en fin, lo que podemos llamar la segunda pérdida del yo?” (Zavaleta Mercado, 2013: 221)

Es como si este fondo común, que parece disgregarse entre los objetos del mundo, estuviera atravesado por la tragedia de un pensamiento que asume la fragilidad de ese yo que busca nombrarse a sí mismo, y conocer esos hilos secretos que mantiene unida la fragmentación de lo social. De ahí la importancia que le dará Zavaleta Mercado a la crisis como forma de conocimiento, puesto que ella permite que salga a la luz ese fondo que permanece opacado en momentos de normalidad. O dicho de otra manera “[a] contrapelo, la historia, como economía, como política y como mito, se ofrece como algo concentrado en la crisis”, (Zavaleta Mercado, 2013: 106) y ésta “actúa no como una forma de violencia sobre el orden de la rutina, sino como una aparición patética de las puntas de la sociedad que, de otra manera, se mantendrían sumergidas y gelatinosas” (Zavaleta Mercado, 2013: 159). Es decir, “la crisis es la forma de la unidad patética de lo diverso” (Zavaleta Mercado, 2013: 106). Resulta muy revelador el empleo del término “patético” junto a la noción de crisis, ya que ésta pareciera disgregar y unir a la vez. Así como disgrega una forma de normalidad, algo de lo social se reactiva tras esa disgregación, visibilizando esa “unidad patética”, ese *phatos* heterogéneo en reserva y sus nuevas posibilidades de ser. (Zavaleta Mercado, 2013: 159) Así, Zavaleta Mercado concibe a “la crisis como un instante anómalo en la vida de una sociedad, y esto querría decir una hora en la que las cosas no se presentan como son en lo cotidiano y se presentan en cambio como son de verdad”. (2013: 159) Es como si ciertas sedimentaciones de lo social, algo que se encontraba latente, se pusiera en movimiento de un modo muy específico. No en vano empleará la metáfora del archipiélago en contraposición a la “instancia de intensidad” (2013: 160) que se vive en las crisis. Si bien el

archipiélago vendría a expresar esa disociación que se experimenta en lo cotidiano, también denota un origen geológico común: una fuerza de lo histórico que puja por ser reactivada en momentos de desintegración.

Ahora bien, ¿qué significa construir un corpus teórico, cuyo enfoque se entreteje en esos momentos de disolución de las cosas y de emergencia de la Forma Primordial de una sociedad? ¿Qué le sucede a esa forma de conocer que se propone tal tarea? Si por un momento ponemos en suspenso el presupuesto de que la crisis es el método hallado por Zavaleta Mercado para pensar la especificidad de una sociedad y nos preguntamos por esta tipo de saber que se van dando forma a sí mismo, se observa un modo original e iluminador de pensar la ontología de lo social. Podríamos quedarnos con la afirmación de que esto sirve solamente para sociedades abigarradas, pero qué sucede si empezamos a pensar que el abigarramiento, la posibilidad de coexistencia de distintas temporalidades y la supervivencia en simultáneo de diferentes formas culturales fragmentadas fuera algo que no se encontrase solamente en sociedades andinas.² Dicho de otra manera, que el modo de producción de saber de una sociedad como la boliviana, nos diese pistas sobre otras claves de lectura para pensar lo social. Esto es, en vez de sostener que la teoría de Zavaleta Mercado se ciñe a un contexto específico, a una producción meramente local del saber – volviendo a caer en la vieja cuestión de asumir nuestros saberes en términos meramente locales e intraducibles a otros lugares, frente a la pretendida traducibilidad del saber europeo-, nos atrevemos a imaginar que cada sociedad tiene la forma de abigarramiento que su historia le ha permitido configurar.³ En ese sentido, cabría decir que la ontología de lo social que nos propone Zavaleta Mercado plantea un marco de inteligibilidad para pensar el abigarramiento constitutivo de toda sociedad. Aquí su noción de disponibilidad es clave, ya que remite “a momentos de vaciamiento, es decir, a las coyunturas en que grandes masas están dispuestas a la asunción de nuevas creencias colectivas.” (Zavaleta Mercado, 2013: 153) Por lo que ayuda a comprender mejor la trama conceptual que se organiza entre la crisis y la intensidad patética de lo social. La disponibilidad nos permite dar cuenta, dentro del entramado teórico zavaletiano, sobre ese fondo que sale a la luz en la forma de una disposición, entendida como “un momento de gratuidad interna, de no condicionalidad” (2013, 178). Este concepto es empleado desde dos registros a la vez: desde el Estado –sentido vertical- y desde las masas –sentido horizontal-. Cuando nos referimos al primero, estamos hablando de la disponibilidad del excedente, del tipo de uso que hace el Estado y de las formas de mediación que tal uso propaga, dando lugar muchas veces en América Latina a Estados inciertos, es decir, usos señoriales y privados que no logran expandirse en la totalidad de lo social. Pero cuando nos abocamos al segundo polo, la disponibilidad hace alusión a esas disposiciones de las masas, esa forma de darse a sí misma, que se permite asumir nuevas configuraciones y creencias. (Zavaleta Mercado, 2013: 177). Con esta distinción, Zavaleta Mercado no solo disuelve el mito de una economicismo chato, es decir, un economicismo que concibe al uso del excedente como el único modo posible de comprender las formas de organización social, sino que además le otorga una cierta autonomía política a los sectores populares, una voluntad de autodeterminación ajena al registro verticalista. Pero además de asignarle esta voluntad autónoma, que siempre estará relacionada con la figura del Estado, también hace inteligible la existencia de disposiciones populares, dispositivos de construcción colectiva que encierran una memoria y unas lógicas de autodeterminación de lo social en clave democratizadora. De ahí que nos diga que “la disponibilidad [...] remata a la vez una consecuencia dual: conservadora en un sentido, porque la idea de que la riqueza crea poder es una noción vertical, reaccionaria y elitista, en tanto que la disponibilidad generada por actos del pueblo, como voluntad de masa hacia la transformación, es un acto revolucionario.” (Zavaleta Mercado, 2013: 177). Habría así dos formas de organización de la disponibilidad en la construcción del poder, una vertical y otra democrática. Pero también es cierto que hay momentos donde esta disposición democrática, esta voluntad popular, es capaz de apropiarse del Estado y generar otro tipo de formación social. Zavaleta Mercado deja abierta la posibilidad de pensar una forma de organización del Estado anclado en la disponibilidad democrática de la voluntad popular. Algo que escapa a la clásica distinción entre Estado y sociedad civil, distinción con la que no siempre se ha sentido cómodo el autor para pensar lo social en su conjunto.⁴ Por eso busca momentos que escapen a la tradición conservadora de América Latina, más interesada en la “transformación por vía del excedente que por la vía de la reforma intelectual” (Zavaleta Mercado, 2013: 177). Llama la atención que en esta cita no emplee el término “transformación de la voluntad popular”-dado que era el otro polo de la disponibilidad-, sino que de forma precipitada se incline por la expresión

“reforma intelectual”. Si bien no argumenta sobre el desplazamiento metonímico de uno y otro término, es claro que el problema de lo nacional-popular se expresa en toda su radicalidad, a saber: de qué manera la voluntad popular puede llevar a cabo una reforma intelectual que no quede sujeta al mero uso señorial del excedente. Y, añade este pensador, “el conflicto entre el principio de rutina y el de reemplazo de lealtades es el fondo de todo” (2013: 177). Es decir, en qué medida la voluntad popular es capaz de organizar una forma democratizadora, una transformación intelectual por fuera de las lealtades organizadas en los Estados oligárquicos, cuyo uso del excedente condicionaría las formas de mediación social, y permitiera disolver así el “mito del excedente”. (Zavaleta Mercado, 2013: 177-196). Y esto podría darse, nos dice Zavaleta Mercado, porque el “Estado puede, en rigor, tener una determinación más nacional-popular o si se quiere más societaria, enfrentado a sectores menos democráticos de la sociedad (y, en los hechos, el Estado ha estado más de una vez por delante de la sociedad)” (2013: 190).⁵

Por otra parte, esta tragedia inherente a la obra de Zavaleta Mercado, esta concepción de la crisis como condición de posibilidad del conocimiento, encuentra su razón de ser en los vínculos que este autor establece entre las formas de conocimiento y las posibilidades que abre la historia en cada época determinada, puesto que...

...[l]a época es cuantiosa y es como si huyera de nosotros, como si significara siempre algo distinto de sí misma, perdida en el número enorme de sus acontecimientos invisibles. No obstante, a pesar de estar abrumando a los hombres de continuo, tiene una suerte de flanco de fracaso en medio de esta suerte de asedio infinito y consiste en que puede ser conocida. Tiene sin duda algo asombroso que la misma hora del estallido de la cantidad del mundo sea a la vez la que puede ser por primera vez conocida. (Zavaleta Mercado, 2013: 190)

Si uno de los problemas que atraviesan las ciencias sociales en América Latina tiene que ver con la tendencia a construir un lenguaje especializado -un lenguaje que no siendo capaz de reflexionar sobre sí mismo termina por operar con una lógica tecnocrática y estandarizada-, Zavaleta Mercado, por el contrario, se sitúa a contrapelo de esta tendencia, cuya forma de saber supone una constante interrogación filosófica sobre los modos de enunciación en América Latina. A la vez que se interroga por las formas en que lo político visibiliza sus disponibilidades históricas, puesto que “del pasado uno no puede liberarse sino cuando lo destruye o, al menos, cuando lo puede comprender en su ultimidad material y convertirlo en un tributario del presente en lugar de que sea su amo” (Zavaleta Mercado, 2013, 190)⁶

II.

Lo Nacional-Popular en Bolivia, un texto inconcluso y enigmático, puede ser leído como una obra filosófica, una obra donde Zavaleta discute y reconfigura ciertos conceptos claves de la filosofía política. Y este ejercicio de lectura filosófica supone tomar cierta distancia del tipo periodización en la que suele ubicarse su texto. Como todos sabemos, su obra ha sido dividida en, al menos, tres períodos (Antezana, 2009: 117-120).⁷ El primero estaría configurado por un lenguaje nacionalista de izquierda, íntimamente relacionado con la experiencia de la Revolución del 52, su acercamiento al MNR y la publicación de su texto *El desarrollo de la conciencia nacional* (1967). El segundo, en cambio, supondría un distanciamiento de este lenguaje y el intento de incorporar una mirada de corte marxista, muy cercano a los planteamientos clásicos del marxismo, lo cual se vería reflejado en su texto *El poder dual* (1974). El tercero implicaría un nuevo desplazamiento, a través del cual Zavaleta Mercado se habría abocado a un marxismo crítico, es decir, un marxismo heterodoxo comprometido con las especificidades latinoamericanas y estaría reflejado por la publicación de *Las masas en noviembre* (1983). Dentro de esta caracterización de su pensamiento, *Lo Nacional-Popular...* correspondería al último período y allí se expresaría toda la potencia de su marxismo heterodoxo.

Ahora bien, el inconveniente de este tipo de periodización radica en que la obra de Zavaleta queda organizada en función de su distancia o acercamiento al marxismo. Es decir, la teoría marxista se vuelve el centro de referencia a

través del cual leer y orientar sus textos. Si bien es verdad que la presencia de Marx es capital en los textos de este pensador, también es cierto que su interrogación filosófica no se restringe al marxismo. Leer *Lo Nacional-Popular...* en una clave estrictamente marxista nos puede llevar a opacar ciertos aspectos originales y la inscripción del autor en otras claves del pensamiento filosófico. Sin ir más lejos, el concepto de lo nacional-popular, la posibilidad e imposibilidad de su existencia, está íntimamente relacionado con la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Esto no significa abandonar el legado marxista de su obra, sino más bien visibilizar otras potencialidades de su pensamiento y hallar una serie de posibilidades filosóficas veladas por el punto de vista estrictamente marxista.

A continuación, nos gustaría pensar no solo cuál puede llegar a ser la importancia de la dialéctica del amo y el esclavo en su libro, sino también valorar la originalidad del tratamiento por parte del autor. Vamos a observar en qué medida la presencia de esta figura es asumida en un sentido distinto a los clásicos usos dados en el pensamiento político.

III.

Cabe señalar que la presencia de Hegel ha sido mencionada por varios intérpretes de Zavaleta Mercado. Entre ellos cabe destacar las reflexiones que hace Luis Tapia sobre la presencia de la dialéctica hegeliana y su vínculo con el marxismo o el lugar que ocupa la dialéctica del amo y el esclavo en *Lo Nacional-Popular...* En relación a esto último, en su libro *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, Tapia menciona dos veces la importancia que ha tenido para Zavaleta Mercado la figura del amo y el esclavo. En un caso, hace alusión a cómo piensa Zavaleta Mercado la cuestión del indio, tanto desde el punto de vista del oprimido como del opresor (Tapia, 2002: 316-218). En el otro, menciona rápidamente el vínculo existente entre esta dialéctica, la crisis como método de conocimiento y las posibilidades de autodeterminación social. (Tapia, 2002: 358-360) Al decir que el esclavo trabaja la materia, allí se encontrarían ciertas claves de autoconocimiento y autodeterminación de los sujetos en sociedades abigarradas.

Por otra parte, también encontramos cierta alusión a la presencia de Hegel por parte del intérprete Mauricio Gil, cuando hace el guiño de titular el período pre-nacionalista con la expresión “La conciencia desdichada de los primeros escritos” (Gil, 2006: 93). O las palabras de José Valenzuela Feijóo en su texto “Recuperar a Hegel”, cuando nos dice que “recordar a René es recordar a Hegel” y “recordar y rescatar a Hegel, también [es] rescatar los grandes problemas que abordara Zavaleta” (Feijóo, 2006: 240), puesto que este vínculo “surgía en términos casi espontáneos”.

Ahora bien, más allá de estas menciones puntuales, considero que es necesario profundizar este vínculo entre Zavaleta Mercado y Hegel, con objeto de comprender el diálogo filosófico que éste propicia con aquel. Es decir, precisar la manera en que el pensador boliviano se apropia de Hegel y arroja una luz novedosa sobre la lógica del amo y el esclavo. Aquí vamos a ensayar una hipótesis y es que la presencia de esta figura del pensamiento es constitutiva del problema de lo nacional-popular.

El prólogo del libro *Lo Nacional-Popular...* comienza con la siguiente frase “El problema que interesa estudiar en esta investigación es el que propone la formación de lo nacional-popular en Bolivia, es decir, la conexión entre lo que weber llamó la democratización social y la forma estatal” (Zavaleta Mercado, 2015: 147) Lo primero que advertimos en este párrafo es que el autor dará un tratamiento singular a la cuestión. Por un lado, porque no comienza con el abordaje gramsciano sobre el vínculo entre los intelectuales y el pueblo al momento de configurar una voluntad nacional-popular emancipadora. (Gramsci, 1971; 1976; 2000) Por otro, porque tampoco se detiene en el uso clásico de lo nacional-popular dado en los debates populistas, acerca de la presencia del Estado en la construcción de lo nacional-popular y el peligro de devenir en un movimiento nacional-estatista (de Ípola y Portantiero, 1981). El empleo de la terminología weberiana, junto a los conceptos escogidos para dar cuenta del proceso nacional-popular en Bolivia, pareciera limitarse al problema entre las formas de democratización que una sociedad se da a sí misma y su relación con los tipos de Estados que han intentado gobernar esas sociedades. Pero

a medida que uno se adentra en el texto, descubre que lo nacional-popular cobra una densidad mucho mayor. A pesar de lo declarado por Zavaleta Mercado en su primera página, se empieza a percibir no sólo la importancia de plantear este problema desde la terminología weberiana, sino también la importancia de vincularla con el legado gramsciano y, añadiríamos, también con ciertos registros tocquevillianos. En ese sentido, Zavaleta Mercado estudia el clásico problema gramsciano de los desarrollos desarticulados de la historia y la ausencia de una reforma intelectual y moral que pueda abordar el divorcio ontológico entre las élites y el pueblo-nación, a la vez que plantea el problema de la unificación nacional. Ahora bien, es en el cruce de estos planteamientos – los dilemas de lo nacional popular en Bolivia y las dificultades para pensarlo-, donde vemos a aparecer la necesidad capital de asumir los conceptos de amo y esclavo en Hegel. La figura escogida para hablar de esto será la paradoja señorial, lo cual supone un tratamiento sumamente singular de esta dialéctica, puesto es a través de ella como va a ir desentrañando la anquilosada huella de la forma hispánica de lo señorial y sus constantes reactivaciones a lo largo de la historia. Reactivaciones que se encuentran tanto del lado del opresor como del oprimido, puesto que esta figura, lo señorial, no sólo ha devenido una poderosa forma de lazo social, sino que también ayuda a explicar ciertos fracasos de los procesos democratizadores e igualitarios en Bolivia. Lo primero que sería importante señalar es que Zavaleta Mercado piensa dos momentos de la dialéctica hegeliana, a saber: la lucha entre el amo y el esclavo y el momento de la conciencia desdichada, algo que en algunas oportunidades se pierde de vista. Y es importante señalar esto porque amplía la comprensión de la paradójica figura de lo señorial. Recordemos el argumento clásico del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* y tratemos de pensar, desde ahí, cómo Zavaleta Mercado lo va articulando con el hispanismo señorial.

En el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, la autoconciencia aparece como un momento del espíritu, cuyas figuras son el yo, el apetito, la autoconciencia duplicada y la conciencia como pensamiento (estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada). Allí Hegel hace dos precisiones importantes que están en la raíz de la comprensión del movimiento de la lucha por el reconocimiento. Por un lado, a diferencia de las otras figuras de la conciencia presentes en los capítulos anteriores, en este capítulo la conciencia no se refiere a un objeto ajeno a ella misma, sino que se pone a sí, como su propio objeto, haciendo coincidir a la conciencia con éste. Pero eso no ocurre de manera que nos encontremos con una identidad total, puesto que sigue dándose una distinción entre el polo objetivo y el polo subjetivo de la conciencia, aunque dentro de una misma autoconciencia: el objeto que es ella misma se le objetiva, se le opone. Hay una disociación en el interior de sí misma.

Por otro lado, la estructura básica que configura el movimiento de esta lucha que tendrá lugar entre ambas conciencias es el doble sentido de la autoconciencia, que, por ese movimiento de reflexión del sujeto y el objeto, Hegel llama infinita. Esta estructura consiste en que cada autoconciencia tiene su identidad en la otra autoconciencia, pero a la vez debe negar este ser otro de ella misma. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita, o sea lo contrario de la determinabilidad en la que está puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento. Así tiene lugar una duplicación en la autoconciencia misma. Hay otro frente a mí que, por un lado, es otro distinto de mí, pero dado que mi esencia se encuentra en él, resulta que yo estoy en el otro. Es decir, los dos términos de la relación tienen el doble carácter de ser uno y otro. El otro frente a mí es otro, pero también es sí mismo. La conciencia busca recuperar su identidad consigo misma asumiendo y cancelando al otro; busca que el otro restituya su esencia que se encuentra en él. La conciencia de sí se ha escindido en dos autoconciencias, cada uno de los sujetos es él mismo y su contrario. En este movimiento, el comportamiento de las dos autoconciencias opuestas se halla determinado de tal modo que se *ponen a prueba* mutuamente y a sí mismas mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha para elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Esta lucha dará lugar a dos figuras contrapuestas de la conciencia. En un caso nos encontramos con la conciencia que no ha temido arriesgar la vida, no ha temido ir más allá de su vida biológica –ha despreciado su propia vida y la del otro- y que tiene por esencia el *ser para sí*; en el otro nos topamos con la conciencia cuya esencia es la vida que ha temido arriesgar –lo cual significa ser para otro-, la primera se convierte en Señor (*Herr*), la segunda en Siervo (*Knecht*). Aquí la dialéctica del amo y del esclavo se desdobra en dos fases: en un primer momento el amo, entendido como deseo sin cuerpo, está enfrentado al

esclavo, que ha elegido seguir siendo cuerpo viviente, en lugar de reducirse simbólicamente a un “buen nombre”. Ahora bien, el amo no puede reducirse obviamente a un nombre, sino que, como ser viviente que *naturalmente* no ha dejado de ser, tiene necesidad del esclavo –tal un órgano o instrumento viviente, así como decía Aristóteles – para poder vivir; depende de él. (Hegel, 2007: 117) El amo se ha apropiado de la vida del esclavo y determina la forma en que éste debe vivirla. El amo no solo deja vivir al esclavo sino que hace vivir a este como instrumento, cuyo trabajo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia, y cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como la dominación del amo. La vida del amo es mediación de sí a través de la vida instrumentalizada del esclavo, es para sí por medio de otro. El señor se relaciona con el esclavo a través del ser independiente de su vida, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeta la vida del esclavo. El señor es un poder sobre el esclavo, tiene la vida del esclavo bajo él. (Hegel, 2007: 118)

Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento, uno donde aquello que el señor hace contra el otro lo haga contra sí mismo, y lo mismo sucederá con el esclavo. El señor revelará que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser. Así, la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil. La verdad del señor es la vida instrumentalizada y la servidumbre deviene lo contrario de lo que es, retornará a sí como conciencia sobre sí y su verdad será la vida independiente, la vida liberada del amo. El esclavo parece liberarse porque transforma las cosas a través del trabajo y se convierte en una conciencia independiente, puesto que “(..) en el servir la lleva [a la conciencia] a efecto *realmente*; al hacerlo, consume [Auflösung] en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.”(Hegel, 2007: 118) Pero no hay que olvidar que el esclavo ha experimentado el miedo absoluto de ir más allá de su vida biológica –un miedo condicionado por el carácter finito del cuerpo-, de modo que cierta relación ético-jurídica podría interpretarse como una internalización de la dominación del amo. (Hegel, 2007: 118) El temor sigue operando en el interior del esclavo, inscrito en la forma como fue trabajado en su relación con el amo. Esto exigirá un trabajo de sí, de lo contrario, la interiorización de este esquema de dominación seguirá operando desde dentro del esclavo en sus relación con lo otro. Podríamos afirmar que el sujeto “no se ha sobrepuesto al temor absoluto (...) es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre”. (Hegel, 2007: 121) El esclavo reniega del hecho de que actúa como cuerpo del amo, y procede como si su trabajo corporal no le hubiera sido impuesto, sino que constituyera a su propia actividad autónoma. La dependencia tiene lugar así a través de la ficción de la subjetividad libre, lo que posibilita que el individuo se sienta como si su materialidad le fuera indiferente, como si su situación fáctica no tuviese nada que ver en última instancia con “lo que de verdad es”. En la conciencia desgraciada este temor seguirá operando, pero esta vez en el interior de la propia conciencia, produciendo una escisión entre ésta y el cuerpo que debe ser gobernado.

Cuando nos preguntamos por la presencia de esta dinámica del amo y el esclavo en Zavaleta Mercado, vamos a encontrarla en las reflexiones que hace sobre el legado del hispanismo, entendido como la paradoja señorial. Lo primero que nos va a señalar es que esta paradoja aparece en el encuentro con lo indio, al decir que “donde no hay indio no hay señor”. (Zavaleta Mercado, 2013: 251) Así como “el amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clave de la identidad del señor” y, citando a Hegel, añade: “El señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que no sólo existe como algo negativo”. (2013: 251) Si la identidad del señor viene dada por lo indio, esto quiere decir que la figura del indio es constitutiva de la forma señorial. Esta explicación seguirá los mismos pasos que detallamos más arriba cuando nos referíamos a las reflexiones de Hegel: el momento de sometimiento del amo al esclavo y el momento en el que la identidad del amo queda delimitada por la figura del esclavo. “[E]l siervo es la base del idealismo del señor porque éste, el señor, es de un modo paradigmático el no testigo de la transformación material”. (Zavaleta Mercado, 2013: 251) Aunque no puede dar testimonio de la transformación de la cosa, el señor es una potencia que se hace presente mediante el esclavo, vive a través de él en la forma de “no testigo”. Mientras el indio trabaja la materia, el señor, en cambio, se limita a gozarla: “es el hombre que no toca la tierra; el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo” (2013: 251). La negación de lo indio no solo es el reverso de la dependencia inconfesada con éste -la forma de transformar el mundo sin trabajarlo directamente-, sino también la ausencia de libertad del amo. Es decir, la supuesta independencia del amo deviene una falsa soberanía, puesto que la identidad de éste se encuentra

constituida en la forma de la dependencia hacia el esclavo. Hay, por tanto, una dependencia oculta que irradia la vida señorial y que hace del opresor un ser perteneciente al que oprime, puesto que “mientras más personal es la vinculación el siervo impregna más con su servidumbre al amo”- (Zavaleta Mercado, 2013: 253). El opresor, por tanto, queda oprimido dentro del vínculo señorial en el que se encuentra atrapado, puesto que para ser sí mismo necesita de otro que actúe por él. En un registro de ida y vuelta, en un juego especular y contaminado, ambas figuras son amo y esclavo a la vez, dado que es *la forma de la articulación* lo que engendra la dependencia. Una dependencia que irá constituyendo la identidad de los dos polos en los términos de una “solidaridad desdichada”: ambos se necesitan para ser sí mismo en su rechazo a lo otro. (Zavaleta Mercado, 2013: 253). Y, como nos ha enseñado Hegel, rechazar al otro no es otra cosa que rechazarse a sí mismo en lo otro de sí. La paradoja señorial, entonces, sería la trágica historia de quienes necesitan despreciar a lo otro como un mecanismo de configuración de su propia identidad. Pero lo que resulta de este juego de identificación no es otra cosa que una identidad fantasmática. Si el otro es la verdad de uno mismo, si uno se hace a imagen de otro y esa imagen no es otra cosa que el otro negado, esto quiere decir que yo me he construido como una negación de mí. Yo soy lo otro negado en el seno de la creencia de mi propia superioridad. Mi rango, mi estatus, el deseo de ser yo mismo por encima de los otros, se termina convirtiendo en una nada, una fuerza nihilista que buscará destruir todo aquello que muestre la inconsistencia de mi propia potencia. De ahí que Zavaleta Mercado resalte ese histórico amor de nuestras clases dominantes hacia lo extranjero, esa forma de la oligarquía boliviana-pero también latinoamericana- que consiste en una falta de amor propio-, un “el anhelo de desaparecer” (Zavaleta Mercado, 2013: 258) ante el desprecio de toda autodeterminación. Dicho en registro marxista, las dificultades de nuestros Estados oligárquicos para hacer del excedente un uso que dé lugar -aunque sea desde arriba y de forma autoritaria- a una autodeterminación de lo social, es frustrada por esa misma élite que no desea ni siquiera determinarse a sí misma. Esta herencia oligárquica, este *ethos* autodestructivo, es un arquetipo histórico que no dejará de reactivarse a lo largo de la historia, puesto que, como dice Zavaleta Mercado, “los hombres hacen la historia creyendo que la hacen, pero en realidad la repiten de un modo inconsciente, es cierto que transformándola” y esto puede decirse de “la herencia oligárquica” (2013: 265). Habría que preguntarse si ese odio encendido hacia lo nacional-popular por parte de “los de arriba” no tiene que ver con esta forma arquetípica de articulación. De alguna manera, la posibilidad de configurar lo nacional-popular supone una pulsión de autodeterminación y, por tanto, la delimitación de otra verdad del amo: su deseo de no ser. En cierta medida, esta verdad -la verdad de su existencia fantasmática- lo confronta con su propio deseo de un modo radical. O dicho de otra manera: le devuelve la imagen de una conciencia desdichada que ha perdido conexión con el mundo, puesto que no tiene “la voluntad de existir ni de vencer, de no hacer cuenta del mundo tal como es” (Zavaleta Mercado, 2013: 309).

“[L]a articulación señorial es aquella que está basada en un pacto jerárquico originario, que puede ser factual o contractual, o sea que se funda no en la igualdad, sino en la desigualdad esencial entre los hombres (...) Esto dice que en la gratificación (que puede basarse en elementos económicos o raciales, o de stirpe o aún regionales) hay siempre alguien que está por debajo de uno. El hecho de que nadie sea el último jamás y todos sean ‘hijos de algo’ legitima toda la escala conceptual”.

El nudo ciego es que si miramos las cosas desde el punto de vista del oprimido, nos dirá Zavaleta Mercado, si prestamos atención a la reproducción del lazo social que lo tiene atrapado, descubrimos que éste “soñará como oprimido en lugar de identificarse como oprimido” (Zavaleta Mercado, 2013: 254). Soñar como oprimido no es otra cosa que reproducir la fantasmagoría del señorito, es la búsqueda de convertirse en ese otro que oprime, es la perpetuación, en el alma del oprimido, del deseo de oprimir. Esta figura parecería determinar una forma social muy específica, un deseo colectivo que, en vez de pujar por destruir las coordenadas de la desigualdad constitutiva, las reiterase una y otra vez en el seno de lo popular. Se trataría de una paradoja que no logra desactivarse y que repite un mismo y doble paradigma de comportamiento: ser uno mismo en el deseo de poner por debajo de sí al otro y negarle su existencia como igual. Es la reiteración de una injusticia -la naturalización de la desigualdad- y el deseo de encontrar otro que, al estar por debajo de mí, me permita afirmarme como siendo yo mismo. En palabras de Zavaleta Mercado:

Lo señorial se identifica (y esto tiene la certidumbre usual a toda visualización popular) con la clase dominante tradicional, incluso al través de sus mutaciones y sucesiones, y en este sentido el señor total, esto es, el señorío en el decurso del tiempo, se parece al capitalista total. Esta identificación es indudable por cuanto, acompañada la representación por el acto represivo, 'el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría' y, a lo último, ocurre la distribución universal de la visión de las cosas que el esclavo se mira en efecto con los ojos del amo. (Zavaleta Mercado, 2013: 252)

En esta esta cita, se añade algo que no es pensado en la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, a saber: la interiorización de la mirada del amo en el esclavo y el empleo de esa mirada para relacionarse con los otros que son sus iguales. Si la articulación señorial se funda a partir de la creencia en la “desigualdad esencial entre los hombres”, la incorporación de esta creencia por parte del esclavo, hará que éste mire a todos los demás desde ese punto de vista. Será el centro a partir del cual determinar una escala de valores entre quienes se encuentran legítimamente por encima de él y aquellos que, por el contrario, se localizan en una escala inferior. Esta hegemonía jerárquica será el punto de vista desde el cual mirará el amo pero también el esclavo. Es como si en la difícil dialéctica de la clase dominante y el indio hubiera triunfado el deseo del amo, un deseo que necesita la satisfacción de constatar que “hay siempre alguien que está por debajo de uno”. (Zavaleta Mercado, 2013: 252) En esta lucha por el reconocimiento, es como si el siervo, en vez de disolver la lógica del amo a través del trabajo, hubiera estado a la espera de poder hacer uso de ella, de “ser asimilado al señorío español”, a su modo de construir la *forma* de desigualdad entre los hombres. Esta búsqueda por ser señor, nos dice Zavaleta Mercado, nada tiene que ver con el principio estoico de convertirse en amo de sí mismo, sino en la asunción de una superioridad frente a otro. La cultura de lo señorial no solo ha permeado en la clase dominante, sino también en el seno de lo popular, al convertirse en la forma de mediación privilegiada en la organización de los lazos sociales. El esclavo, además de incorporar el punto de vista del amo, asume la forma señorial de su deseo. Cuando lo popular, en vez de propiciar las fuerzas democratizadoras, terminan deseando las formas de dominios señoriales, lo nacional-popular no logra salir a la luz. Si lo expresamos en la terminología de Gramsci, es como si hubiera una resistencia muy poderosa de las fuerzas reactivas de lo popular, como si la reforma moral e intelectual no hubiera terminado de hacerse eco en los sectores populares. Según el autor, esto *ethos* señorial es la enfermedad de “razonar contra la vida” o la “neurosis de los hombres que dan argumentos contra sí mismos” (2013: 306) y cuya seguridad no les viene de sí, sino de “una paranoia que se repetirá, después, si es verdad que la paranoia contiene una ruptura entre la inteligencia de las cosas y la sensibilidad de las cosas” (2013: 347). Es esta ruptura entre la inteligencia y la sensibilidad de las cosas, esta aparente seguridad de sí producida por el *ethos* señorial, lo que debería ser interrumpido por el *ethos* del oprimido, por el *ethos* de lo nacional-popular. Y esto es así no solo porque el oprimido ha sido capaz de trabajar la cosa –eso que el amo llama excedente-, sino porque trabajando la cosa es como empieza a trabajarse a sí mismo. Este trabajo de sí, al mantener unida la inteligencia y la sensibilidad de las cosas, encierra el secreto emancipatorio de la acumulación originaria. Si el excedente es el término escogido por el amo para referirse a lo que extrae el esclavo de la tierra, éste habrá de problematizar la forma en que la cosa es nombrada, habrá de trabajar su relación con el excedente de un modo distinto al asumido por el amo. Casi siempre se piensa en la magia de la mercancía, en la fuerza de atracción de los objetos producidos y nuestro deseo de *consumirlos* en el juego del capitalismo, pero pocas veces se ha pensado en la magia del excedente y el deseo por persistir en *la forma primaria de extracción de la cosa*. La cosa experimentada en la forma del excedente, en la doble acepción de lo que sobra –lo que está de más- y lo que excede –lo que viene a destruir todo límite-, asume en el amo la forma de un tipo específico de goce: aniquilar la cosa sin trabajarla, gozar sin mediar. Esto que sobra como un útil para satisfacción del amo, sugiere Zavaleta Mercado, es el origen ciego desde el cual se configuran, contrario al deseo del amo señorial, las formas de mediación social. El esclavo tiene el secreto para trabajar el excedente de otra manera para hacer de la cosa, algo distinto del sobrante que satisface al amo, puesto que esta forma del excedente puede ser excedido y destruido por la praxis del esclavo. El esclavo guarda el secreto de un exceso: darse un excedente y abstenerse temporalmente de las reglas de juego del amo. Este excedente que el esclavo se otorga a sí mismo confiere una nueva verdad al amo: es lo que sobra. El esclavo logra salir de las reglas de juego del amo cuando se permite ese exceso de sí que hace del amo algo que está demás. Y lo nacional-popular

es la forma en que el esclavo rompe las reglas de juego del amo, es ese exceso de lo popular que puja por darse su propia autonomía. Una soberanía que viene dada por la autodeterminación de sí, y no por un anhelo de dominar y someter al otro.

Si bien es cierto que Zavaleta Mercado combina su reflexión del amo y el esclavo con momentos puntuales de la historia de Bolivia, sería un error identificarla sin más con ella. La figura de la paradoja señorial que nos propone opera como una imagen paradigmática, puesto que si bien comienza como un fenómeno histórico positivo, termina asumiendo la forma de un paradigma de pensamiento. Esta mutación de fenómenos a paradigmas le permite al autor desactivar el uso normal de una figura, extraerla de su contexto y convertirla en una singularidad capaz de evidenciar las tensiones que la constituyen. Si algo caracteriza al modo de proceder paradigmático es el empleo de las analogías. Como muy bien señala Agamben, autor que ha explorado la importancia del pensamiento paradigmático, “[l]a analogía interviene (...) en las dicotomías lógicas no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares.” En esta definición de la analogía hay dos aspectos que llaman profundamente la atención y conectan con la forma de pensamiento de Zavaleta Mercado. En primer lugar, las figuras históricas, lejos de convertirse en una imagen estática del pasado, devienen, por el contrario, en un campo de fuerzas actuales. Y esto se constata por los distintos momentos históricos en los cuales el autor verá operar la imagen de la paradoja señorial, entendida como una figura arcaica que no deja de activarse en los distintos momentos de crisis. O dicho de otra manera, una forma históricamente constitutiva, un arquetipo o disponibilidad obturadora que aparece en los dos lados del cuerpo social, tanto en los opresores como en los oprimidos. Pero esta figura arquetípica de la que nos habla el autor, al estar atravesada por tensiones polares, no se convierte en un símbolo atávico, sino que posibilita uso plebeyo que, en vez de devolvernos una lectura aplastante de nuestro pasado, es susceptible de transformar sus propias coordenadas.

IV.

Es claro que uno de los principales esfuerzos de Zavaleta Mercado consistió en comprender la experiencia de la Revolución del 52' y las limitaciones y disposiciones existentes que tuvieron lugar en la construcción de lo nacional popular, es decir, la manera de darse el vínculo entre los procesos democratizadores y la forma estatal. Aunque ese período nunca llegó a ser pensado en el libro, sí aparecen tres momentos crítico-constitutivos de la historia de Bolivia -la guerra del pacífico, la revolución federal de finales del siglo XIX y la guerra del Chaco-, que ayudarían a comprender cómo la presencia de la figura señorial iba abriendo y cerrando posibilidades de autodeterminación. Si bien esta figura paradigmática permite reflexionar sobre las dificultades de construir una estructura de autodeterminación en Bolivia, ya sea por la vía autoritaria -clases dominantes- o por la vía democrática -lo nacional popular-, también muestra los históricos intentos de combatir esta forma de articulación señorial. Es decir, aquellos procesos democratizadores que han ido apareciendo a lo largo de la historia, a través de figuras como Katari, Belzu y Wilka. Esfuerzos que siendo obturados por la lógica señorial -ya sea por las élites o los mismos sectores populares-, han ido sedimentando una memoria colectiva y unas estrategias democráticas hacia la autodeterminación de una formación social. Esto es, momentos en que una sociedad trata de ser para sí sin depender de un otro que la determine, pero tampoco de convertirse en ese otro que determina a los demás en la negación sí mismo. Podríamos decir que sería la búsqueda de una soberanía dentro de formas estatales históricamente imprecisas y parciales. Expresado en un registro hegeliano, diríamos que para que la conciencia llegue a ser para sí a partir de sí misma, y no en otro, como en el caso del amo, esto es, para que llegue a tener sentido propio, hacen falta dos momentos: el momento del temor de ir más allá de la vida biológica -y la consecuente sumisión al otro- y el momento de la formación -en la doble acepción de formación y cultivo de sí mismo-. Con la disciplina del servicio y la obediencia, el temor de la conciencia se experimenta en la realidad. Y con la formación de la conciencia que se cultiva a sí misma, esta va tomando conciencia de sí y *deviene para sí*. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo, y la conciencia no deviene para ella misma. Es decir, que al interior de la lógica del amo y el esclavo se irían gestando dos momentos

contradictorios entre sí: uno abocado a la sujeción –perpetuación de la trama en la que se encuentra inscrita su subjetividad- y otro arrojado a la subjetivación –la posibilidad de ir organizando un trabajo de sí diferente a la trama señorial a la que se encuentra inscrito un sujeto-.

Sería un error asumir que esta figura paradigmática elaborada por Zavaleta Mercado se encuentra superada en América Latina. Si bien es cierto que durante estos últimos años se ha reactivado y consolidado la cuestión de lo nacional-popular, también es patente la presencia de la supervivencia de la figura señorial y la reactivación de la pulsión oligárquica de la forma estatal. Si cada época reactiva la forma señorial de un modo diferente, es importante advertir la estructura jerárquica y excluyente que la va delimitando. Aunque no es objetivo de este artículo pensar en las formas actuales de la paradoja señorial en nuestros países, sí nos parece importante preguntarnos, a modo de interrogación final, si las nuevas estrategias postpolíticas de la derecha contemporánea, como puede ser la figura del emprendedor, la retórica de la autoayuda y la búsqueda por despolitizar los registros simbólicos, sensibles e históricos de lo popular, no sea acaso esa forma contemporánea de reactivar la paradoja señorial. Y también preguntarnos, en qué medida, el aporte filosófico de Zavaleta Mercado, además de reactualizar el debate del amo y el esclavo en el campo de la filosofía política, nos puede ayudar a pensar lo que hay en juego *entre* las nuevas formas de oligarquización y la consolidación de lo nacional-popular.

Notas

1 En este sentido continuamos la propuesta de Mauricio Gil, cuando se propone reinterpretar “las etapas de la periodización tradicional (del pensamiento de Zavaleta Mercado) desde una clave más filosófica que política” (Gil, 2006: 93-95) Si bien no vamos a tomar como punto de referencia la clásica periodización del pensamiento zavaletiano, sí nos parece oportuno recobrar el impulso de la obra de este pensador.

2 Al igual que suele conectarse el pensamiento de Zavaleta Mercado con el de Gramsci, podría ser interesante ponerlo en relación también con el de Martino, puesto que este último estudiaba la supervivencia de ciertas prácticas populares en las periferias de Italia. En sus estudios sobre la tarantela se observa la presencia de unas temporalidades distintas a la de la modernidad, a la vez que denota otras formas de negociar las crisis de la presencia. También sería interesante poner en relación el concepto de crisis de estos dos autores.

3 Si pensamos en las experiencias que están teniendo lugar en Europa, donde la supervivencia del fascismo, a través del odio al inmigrante, encuentra nuevamente, junto al *ethos* de la democracia liberal y representativa, formas de expresión política y social no imaginadas décadas atrás. O también, el surgimiento de fuerzas políticas de izquierda como Podemos, donde observamos la reactivación de una serie de supervivencias republicanas totalmente opacadas por la transición democrática. Todo esto nos permite intuir que incluso en las sociedades que parecen haberse cohesionado de manera más exitosa, siguen presente ciertas supervivencias históricas y colectivas contradictorias entre sí. Y que momentos de crisis, como el que vive la actual Unión Europea, las saca a relucir. Podríamos preguntarnos en qué medida la crisis de la socialdemocracia europea no permitió sacar a luz esas puntas que en momentos de normalidad aparecían de forma gelatinosa e imprecisa.

4 Como muy bien señala Luis Tapia, Zavaleta Mercado tenía muy presente las distinciones entre Estado y sociedad civil elaboradas por Hegel, Marx y Gramsci. Y cada uno de estos autores hacen una serie de lecturas que no encajan con un punto de vista analítico, más interesado en asumirlos como esferas independientes y completamente diferenciables. (Tapia, 2002: 283). En ese sentido, Tapia añade algo muy importante y es que así como Gramsci elaboró el concepto de bloque histórico y hegemonía, con la finalidad de pensar la articulación de ambas instancias –y su recíproca dependencia- Zavaleta Mercado habría elaborado el concepto de Forma Primordial, concepto que no sólo daría cuenta de esta articulación sino también del tipo de incidencia que tendría el capitalismo y los centros de poder en la construcción de esa forma Primordial. Sería algo así como una doble mirada articuladora: una interna, otra externa y el juego recíproco entre ambas. (Tapia, 2002: 283-290)

5 Habría que preguntarse por la articulación de estos dos polos, es decir, por la relación que pueda haber entre el uso del excedente y una reforma intelectual. O dicho de otra manera, en qué medida una reforma intelectual pueda asumir formas de uso del excedente que escapen a la lógica oligárquica de nuestros Estados. Sin que el excedente sobre determine esa reforma, había que pensar en qué medida las mediaciones configuradas por el excedente priorizan determinados tipos de transformaciones sociales. Posiblemente los Estados nacionales populares, como parece indicar Zavaleta Mercado, hayan sido una de las pocas experiencias inclinadas hacia esa articulación y ruptura con las oligarquías.

6 En este sentido nos parece sumamente importante la introducción que realiza Mauricio Souza Crespo en el Tomo II de sus Obras Completas. Véase Souza Crespo, Mauricio, “Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado”. (Souza Crespo, 2013: 11-31) Las categorías de paradoja, aducción y parataxis, empleadas para organizar el pensamiento de Zavaleta Mercado son sumamente esclarecedoras, puesto que articulan la política y la historia desde una concepción sumamente original de la temporalidad zavaletiana. A su vez, esto permite desentrañar una historicidad de lo arcaico como vehículo para pensar lo político y lo social.

7 Si bien Mauricio Gil acepta este esquema general, propone una periodización dividida en cuatro momentos, añadiendo así una etapa pre-nacionalista, propia de sus escritos de juventud. (Gil, 2006: 93-95)

Referencias bibliográficas:

- Antezana, L. H. (2009). “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación”, en AA.VV. *Pluralismo epistemológico*, La Paz: Muela del Diablo Editores y CLACSO, pp.117-143
- de Ípola E. y Portantiero, C. (1981). “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, en *Nueva Sociedad*, 54, pp. 7-18.
- Gil, M. (2006). “Zavaleta Mercado. Ensayo de biografía intelectual”, en Aguiluz Ibargüen, M. y de los Ríos Méndez, N. (eds). *René Zavaleta Mercado. Ensayo, testimonios y revisiones*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 93-109.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Gramsci, A. (1976). *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablos Editor.
- Gramsci, A. (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. I-VI) México, Era.
- Hegel, G.W.F. (2007). *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- Souza Crespo, M. (2013). “Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado”, en Souza Crespo, M. (ed). *René Zavaleta Mercado. Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural, pp. 11-31
- Tapia, L. (2002). *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz: Muela del Diablo Editores y Clacso.
- Valenzuela Feijóo, J. (2006). “Recuperar a Hegel”, en Aguiluz Ibargüen, M. y de los Ríos Méndez, N. (eds). *René Zavaleta Mercado. Ensayo, testimonios y revisiones*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 239-296.
- Zavaleta Mercado, R. (2015). “Lo nacional-popular en Bolivia”, en Souza Crespo, M. (ed). *René Zavaleta Mercado. Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural, pp. 143-382.
- Zavaleta Mercado, R. (2013). “Las masas en noviembre”, en Souza Crespo, M. (ed) *René Zavaleta Mercado. Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural, pp. 97-142.

Zavaleta Mercado, R. (2013). “Forma clase y forma multitud en el proletariado en Bolivia”, en Souza Crespo, M. (ed). *René Zavaleta Mercado. Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural, pp. 573-592.

Zavaleta Mercado, R. (2013). “El Estado en América Latina”, en Souza Crespo, M. (ed). *René Zavaleta Mercado. Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural.

Zavaleta Mercado, R. (2013). “Cuatro conceptos de democracia”, en Souza Crespo, M. (ed). *René Zavaleta Mercado. Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz, Plural, pp. 611-636.