



OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Revista

**OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO**

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe · IEALC

**ISSN 1853-2713**

<https://publicaciones.sociales.uba.ar/observatoriolatinoamericano/>

Volumen 3 · Número 1 (enero-junio, 2019)

---

## Zavaleta Mercado y la metáfora en el texto marxista

**Claudio Aguayo Bórquez**

---

RECIBIDO: 22 de mayo de 2019

APROBADO: 15 de junio de 2019

## **Zavaleta Mercado y la metáfora en el texto marxista**

Claudio Aguayo Bórquez  
University of Michigan  
claguayo@umich.edu

### **Resumen**

En el presente ensayo, exploro el rol de la metáfora y sus significaciones interpretativas/políticas en el pensamiento de René Zavaleta Mercado, teniendo en cuenta principalmente sus textos de 1974 “El poder dual en América Latina” y 1986 “Lo nacional popular en Bolivia”. Parto de una apropiación conceptual a propósito de la discusión de Jacques Derrida acerca del problema de la metáfora, distinguiendo la posición de Zavaleta en relación a la metáfora de aquella de José Aricó. Intento investigar las consecuencias “barrocas” de su escritura como un modo de acercamiento a la realidad política y social de América Latina. Sigo la idea de un “plus de metáfora” (Derrida, 2015) en Zavaleta que presta atención al registro de lo metafórico como posibilidad de transformación “hiperbólica” de la teoría y de sus avatares, incluyendo aquel de la transformación de la realidad. Finalmente, me dirijo a la particular interpretación de Zavaleta sobre Salvador Allende y el fracaso de la Unidad Popular chilena, interpretación que da cuenta de este “plus de metáfora” y las posibilidades de interpretación “hiperbólicas” que ofrece.

**Palabras clave:** *Metáfora - plus de metáfora - hipérbole - barroco - temporalidad plural*

### **Abstract**

In the present essay, I will explore the role of the metaphor in René Zavaleta Mercado’s thought, fundamentally departing from 1974 Zavaleta’s text “El poder dual en América Latina” and “Lo nacional-popular en Bolivia” (1986). I start with a conceptual appropriation of Jacques Derrida’s discussion about the problem of metaphor and, based on those concepts, I will distinguish Zavaleta’s position from that of José Aricó. My aim is to investigate the “baroque” consequences of Zavaleta’s writing, as a way of approaching – and transforming – the political and social reality of Latin America. I follow Derrida’s idea of “plus de metaphor” to read Zavaleta, paying attention to the metaphorical register as a possibility of “hyperbolic” transformation of the theory and its avatars, including the transformation of reality. Finally, I will address the particular interpretation of Zavaleta on Salvador Allende and the failure of the “Unidad Popular” in Chile, which accounts for this “plus of metaphor” and the possibilities of “hyperbolic” interpretation it offers.

**Keywords:** *Metaphor - plus de metaphor - hyperbole - baroque - plural temporality*

---

### **Introducción**

La consecución de un lenguaje teórico en el que se despliegue una completa desmetaforización constituye una tentación y un riesgo que la propia “práctica teórica”, autoconcebida como científica, se propone siempre correr. La metáfora, al mismo tiempo que constituye un horizonte no dispensable, se muestra como aquello que debe ser más o menos controlado, vigilado y eventualmente suprimido para conducir al pensamiento a

su transparencia. Althusser mostraba con cierta reticencia que la “representación topográfica” de la sociedad en el binomio base/superestructura tenía la desventaja de permanecer en un “estado descriptivo”: para salir de la paradoja de la metáfora espacial, tenemos que “pensar” lo que ella nos da “en la forma de una *descripción*” (Althusser, 2015: 90). La metáfora contendría al mismo tiempo el horizonte de verdad de la teoría, y el riesgo de una poética del espacio que se presenta como lo más simple y lo más transparente. “A pesar de los grandísimos servicios” que habría prestado la distinción entre base y superestructura y la representación de esta distinción y relación a través de “niveles o instancias”, Althusser señala que habría que transitar hacia una complejidad más des-metaforizada, y por tanto menos “descriptiva” (p. 187).

Pero no es sólo en la metáfora espacial que cierta descriptividad conceptual del marxismo corre sus riesgos. La expresividad poética del texto del propio Marx es fundacional en este sentido, ya que en él hay una recurrencia continua a la metáfora, al tropo y a la alegoría, recurrencia metafórica que no puede ser superada apelando simplemente a lo descrito como un más allá transparente, desprovisto de la mancha de la metáfora. No se trata tan sólo de metáforas “espaciales” (aunque, por otra parte, se podría preguntar qué metáfora no es espacial o no involucra una espacialización), sino también de transiciones y envíos desde una metáfora a otra. Tomemos este ejemplo, clásico y polémico: “El capitalista sabe que todas las mercancías, por zarrapastrosas que parezcan o por mal que huelan, en la fe y en la verdad son *dinero*, judíos interiormente circuncidados” (Marx, 1975: 189). Marx remite una metáfora a otra, desde la mercancía zarrapastrosa en su carácter de equivalente general, y sin embargo maloliente, a la fe y a la verdad, a los “judíos interiormente circuncidados”. De equivalencia general de las mercancías en la forma dinero, a la religión económica del intercambio representada en esta figura del judío. ¿Quién podría evitar leer aquí toda una serie de reenvíos; mercancía, dinero, mal olor, fe, verdad, circuncisión y judaísmo o simplemente *judíos*? Siempre se corre el riesgo, al emplear una metáfora, de ser malinterpretado, de que la metáfora sea exagerada, exigida hasta el hartazgo o, lo que es lo mismo, tratada de un modo especulativo. De lo que se trata, en ambos casos, el de Althusser y el de Marx (el de dos usos vigilados de la metáfora), es de una frontera poco precisa entre el campo transparente, *conceptual* de la teoría y el descampado literario en el que parece hundirse lo metafórico con todos sus sinsabores especulativos.

El pensamiento de Zavaleta Mercado se muestra contrario a toda una tradición que no hace sino sospechar de lo metafórico, completamente desacomplejado respecto al uso de las metáforas.

A través del presente trabajo, quisiera exponer el modo en el que la metáfora en Zavaleta juega un rol central en la constitución y desarrollo del universo conceptual del autor de

“Lo nacional-popular en Bolivia”. ¿Significa esto que el aporte de Zavaleta contiene una dimensión universal que el pensamiento debería aprovechar? Buscar en Zavaleta Mercado los recursos para un pensamiento teórico que produce metáforas sin vigilancia no quiere decir, desde mi perspectiva, afirmar la superioridad de una constelación conceptual. Es el carácter “barroco” de su pensamiento, como ha señalado Hugo Rodas (2016) el que nos autoriza a utilizar el concepto de “constelación”<sup>1</sup> para indicar que, mediante un movimiento de metaforización excesivo, Zavaleta elabora un pensamiento complejo, que excede la conceptualización habitual del marxismo latinoamericano en los términos de una repetición o de una importación.<sup>2</sup> En nuestra lectura, el “plus de metáfora” (Derrida, 1984) o “la metáfora al cuadrado” (Sarduy, 1966) de Zavaleta despliega no sólo el exceso escatológico o la debacle existencial de la autoafirmación barroca (lectura implícita del monumental libro de Rodas), sino que involucra una dimensión política que no se agota en las paradojas de una teoría local (Antezana, 2009) aplicada al caso singular de Bolivia como sociedad abigarrada, ni en una teoría suplementaria o regional que “agregaría” a la noción clásica de hegemonía<sup>3</sup> una novedad radical (el abigarramiento, la concurrencia de movimientos constitutivos, la multiplicidad de modos de producción). Se trata más bien de una apuesta por la complicación de la teoría mediante una constelación barroca de metáforas.

Para seguir el hilo del marxismo metafórico de Zavaleta, voy a dar tres pasos. En primer lugar, quiero interrogar el estatuto del concepto de metáfora en general, siguiendo el concepto de metáfora en Jacques Derrida y la indicación de Susana Draper (2014) acerca de la centralidad de la metáfora marxista en el texto zavaletiano, contrastando dicha centralidad con el rechazo parcial del marxista argentino José Aricó a la metáfora en la teoría marxista.<sup>4</sup> En segundo lugar, quisiera mostrar algunas de estas metáforas

---

<sup>1</sup> El uso del término por parte de Benjamin en su famoso prólogo a “El origen del drama barroco alemán” es al respecto decidor. La constelación alegórica y eidética es uno de los elementos centrales de la estética barroca (Benjamin, 1990), que encuentra sus recursos en la superposición, el “doble”, el choque y la paradoja en Zavaleta Mercado. De nuevo, lo que hacemos no es proyectar un pensamiento europeo superior sobre la escritura zavaletiana, sino constatar su barroquismo como el síntoma de un exceso al “interior” del marxismo latinoamericano, exceso que es al mismo tiempo una complicación.

<sup>2</sup> En términos de Sergio Villalobos-Ruminott, el barroco constituye una “sintomatología de las transformaciones históricas de la soberanía, una obliterada forma de la imaginación en su desajuste con el formato jurídico e histórico de la filosofía de la historia del capital” (Villalobos-Ruminott, 2016: 81).

<sup>3</sup> Una definición de esta noción clásica, eso sí enfatizando cierta modulación teológico-política de la misma, puede ser encontrada en Gareth Williams: “Hegemony marked, then, the development of political reason that traversed anomie (the revolutionary experience of self-determination) in order to pass into *nomos* (the measures of legislative consciousness), resulting on the way in mediated subordination and consent.” (Williams, 2015: 6)

<sup>4</sup> Quisiera advertir en este punto que no es la intención de mi trabajo denegar la pertinencia del pensamiento de Aricó, solo por su fuerte sospecha respecto al rol de la metáfora en el texto marxista. El rechazo de Aricó obedece a razones que para él son estrictamente metodológicas, y que dicen relación con el tipo de lectura que podemos establecer de la obra de Marx. Por ejemplo, respecto al uso de las “categorías hegelianas” Aricó coincide sorprendentemente con Althusser en la desestimación de su importancia relativa al texto marxista: “Pretender darles un significado propio más allá del metafórico conlleva el peligro de sustituir la consideración de las posiciones concretas asumidas por Marx y Engels por la aplicación a los hechos de un esquema analítico considerado apriorísticamente como válido” (Aricó, 2009: 122). En otras palabras, Aricó quiere discernir rigurosamente la paja del trigo: aquí las “metáforas” y acá las “posiciones concretas” de Marx. Sin embargo, en el capítulo VII de su libro (“Marx y América Latina”) Aricó identifica otro problema que hace que la distinción

“funcionando” en el texto, porque me parece necesario repasar los desplazamientos efectuados por la metafóricidad marxista de Zavaleta, en su modalización acotada y efectiva. Finalmente, quisiera aproximar esta reflexión sobre la metáfora a la continua reflexión sobre Chile que habita la obra de Zavaleta, desplegada en el corazón mismo de su pensamiento acerca de la “sociedad abigarrada” boliviana, y que da cuenta de una lectura de Chile como metáfora de la reducción y la totalización paradójica que, en todo momento, provoca el choque de la clase obrera y el movimiento de masas con la tarea de su autodeterminación, así como de la necesidad de cierta flexibilidad táctica maquiaveliana. El libro conductor de mi ensayo de lectura será “El poder dual en América Latina”, que constituye una de las más ricas fuentes de problematización de la obra de Zavaleta, aunque ello no excluirá otros trabajos en los que la potencialidad del pensador boliviano despliega su vuelo.

### **La concurrencia de la metáfora en Aricó y Zavaleta**

En su difícil ensayo “La mitología blanca, la metáfora en el texto filosófico” incluido en “Márgenes de la filosofía” (1984), Jacques Derrida expone el vínculo entre metáfora y texto filosófico re-encadenando la supuesta separación entre mito y logos, desmitificando la exterioridad ideal con la que se piensa la relación entre teoría y metáfora. La metafísica es la “mitología blanca” del hombre occidental que ha tomado su propio mito, el Logos, como la razón universal. En uno de los pasajes poco explorados del texto, por constituir esas raras referencias de Derrida a la tradición marxista, el autor señala que la historia de esta “mitología blanca” debería ser interpretada no sólo desde los textos de Renán y Nietzsche, sino también desde aquellos “de Freud, de Bergson, de Lenin, que, atentos a la actividad metafórica en el discurso teórico o filosófico, han propuesto o practicado la multiplicación de metáforas antagonistas con el fin de neutralizar o mejor controlar sus efectos” (Derrida, 1984: 215). Justo cuando menciona a Lenin, Derrida pareciera excusarse. Despliega una nota al pie de página donde explica que Lenin hace un uso de la metáfora del “hueso”, de la “decapitación” y de la “semilla” o el “grano”, e inmediatamente refiere a Althusser, señalando que ahí, y en la obra de Jean-Joseph Goux, habría un tratamiento del “problema de la metáfora en la lectura de Marx” (p. 215).<sup>5</sup> Desde luego, no se trata tan sólo

---

entre paja y trigo, entre metáfora y posiciones concretas, sugiera dificultades adicionales. Se trata, como mostraré más abajo, de lo que Aricó llama la “manifiesta predilección de Marx por las metáforas” (p. 149) y abuso de la alegoría. Es sobre este punto y esta acusación que la intervención que pretendo establecer aquí se concentra, intentando mostrar que Aricó pertenece a toda una tradición que sospecha de la metáfora y pretende expurgarla como parte de una espectralidad que afecta a un núcleo teórico supuestamente desmetaforizado en tanto “posiciones concretas”.

<sup>5</sup> Sin embargo, la referencia a Goux y Althusser realizada por Jacques Derrida, también nos lleva por otro camino o despeñadero, el del “significante” que exploró Jacques Lacan a lo largo de toda su obra, centrada precisamente en la distinción entre metáfora (condensación, representación) y metonimia (desplazamiento, lapsus). Ese

de un coqueteo amistoso con Althusser, con quien Derrida tenía una relación de cercanía importante, sino de un recurso para pensar la función de lo metafórico en el texto filosófico. La metaforicidad tiene el sentido de una “erosión progresiva, de una pérdida semántica regular, del agotamiento ininterrumpido del sentido primitivo” (p. 216), lo que remite al mismo tiempo al problema de la moneda (del soporte material del dinero) que pierde su inscripción, de la moneda borrada (*effacé, effaced*) que cuenta sólo como metal<sup>6</sup>: “Si aceptamos esta distinción saussureana [entre significante y significado] diremos pues que la cuestión de la metáfora deriva aquí de una teoría del valor y no sólo de una teoría de la significación” (p. 217). La metáfora, lejos de constituir un puro “ornamento” es una suerte de *valor de cambio* en el texto filosófico: en otros términos, la producción teórica es la extracción de cierta “plusvalía” de la metáfora (“Plus de métaphore”). “El concepto de metáfora, con todos los predicados que permiten ordenar su extensión y comprensión, es un filosofema” (p. 228). El círculo final de la filosofía sería ordenar y jerarquizar estos tropos, controlar su multiplicidad en una sola imagen-metáfora central, que puede efectuar los servicios de producir un efecto que con Althusser llamaríamos ideológico: la existencia de un espacio des-metaforizado en el que el pensamiento pudiese por fin garantizar su propia transparencia.<sup>7</sup> Se trataría entonces de un efecto de no-metáfora, de una ficción, del *mito* en su constitución misma como metáfora de las metáforas.

No es mi intención complicar las cosas con este rodeo por la problematización derrideana de la cuestión de la metaforicidad. Sólo quisiera enfatizar aquí algunos puntos de la reflexión de Derrida: (1) la imposibilidad de concebir un espacio des-metaforizado, “redondo” (término que usa Zavaleta para referirse a los “momentos constitutivos” en “Lo nacional-popular en Bolivia”), completamente opuesto a la metáfora, (2) la indicación de cierta metaforicidad en la propia teoría del valor, que daría cuenta de una serie de transmisiones, de reenvíos, de igualaciones y equivalencias, pero también de desgastes, y (3) la constatación de este “desgaste” como sello de lo barroco<sup>8</sup>: la metáfora es aquello que,

---

sentido no-literario o psicoanalítico de la metáfora no es objeto del presente trabajo, aunque el autor reconoce la necesidad de estar abierto a indagaciones en ese sentido en la obra de Zavaleta.

<sup>6</sup> Es evidente que en este punto Derrida sigue a Nietzsche y su famoso texto “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”: “las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales, sino como simples piezas de metal” (1984, 231)

<sup>7</sup> En un texto posterior, escrito en 1981 “La retirada de la metáfora” (2015), Derrida cuestiona la tendencia (proveniente de una mala lectura de Heidegger) a enfatizar la posibilidad de ese lugar “originario” donde la metáfora se retira. Evidentemente, Derrida quiere al mismo tiempo reivindicar y corregir en Heidegger la cuestión de la “retirada” del Ser y la aparición de la metafísica. No es que haya “la” metafísica, ni “el” ser, como la oposición original entre dos espacios (el de la metáfora y el de lo des-metaforizado). Ver: “La retirada de la metáfora” en “Psyché, invenciones del otro” (2017).

<sup>8</sup> Sarduy vincula, de un modo incomparable, la metáfora y el barroco. En un artículo publicado en la revista *Tel Quel* (la misma en la que publicó el mencionado Derrida, junto a otros insignes como Philippe Sollers o Jean Joseph Goux), titulado “Góngora: la metáfora al cuadrado”, explica: “La metáfora es esa zona en que la textura del lenguaje se espesa, ese relieve en que devuelve el resto de la frase a su simplicidad, a su inocencia. Levadura, reverso de la superficie continua del discurso, la metáfora obliga a lo que la circunda a permanecer en su pureza denotativa. Pureza. No hay que olvidar las implicaciones morales de esa palabra (...) No en vano Santo Tomás se vanagloriaba de no usar ninguna” (1966, 55).

en medio de una economía conceptual (metafórica) de intercambios múltiples, pierde un “sentido originario” que le habría sido previo, en el orden del concepto.

Es precisamente el temor a esa pérdida del sentido inscrita en la metáfora (al mismo tiempo producción de un nuevo sentido) el que, en cierto modo, abisma y perturba a Aricó en su obra canónica “Marx y América Latina” (2009). Leído a menudo como un autor heterodoxo y disruptor en el contexto del marxismo latinoamericano<sup>9</sup>, Aricó enfatiza cierta perniciosidad en el uso recurrente de metáforas en la obra marxiana. Su libro expone el desencuentro del pensamiento marxiano con la realidad latinoamericana. Tal desencuentro provendría, para Aricó, de una “línea de pensamiento de raigambre hegeliana” (p. 165) que reaparece en ciertos textos de Marx, línea de pensamiento habitada de punta a cabo por cierta metaforicidad y un gusto alegórico del que Marx “abusaba”. Aricó no duda en recurrir al dato biográfico (pretendidamente des-metaforizado) para intentar despachar esa sobreabundancia y abuso de la metáfora en el marxismo: “La manifiesta predilección de Marx por la utilización de alegorías o metáforas ya en su juventud había sido motivo de crítica por sus profesores (...) Muchos años después, uno de sus discípulos más conocidos, Eduard Bernstein, le dirige una crítica semejante” (p. 149). La metáfora, bastarda, empuja hacia afuera del pensamiento la “pureza denotativa” de la que habla Severo Sarduy (1996)<sup>10</sup>, dejando en ella la supervivencia de una impureza. Pero es la propia metáfora la que toma por sorpresa a Aricó nuevamente, cuando escribe que

Al tomar la metáfora de la ‘superestructura’ como una explicación científica, por ejemplo, los marxistas convirtieron una figura literaria, destinada a *ilustrar* un hecho, en un principio explicativo del mismo. Sin quererlo ‘volvieron al revés todo aquello que Marx se esforzó por poner de pie sobre la tierra’ (p. 150).

La cita puede parecer escandalosa por una serie de razones. La separación del mundo en dos que efectúa Aricó: el mundo metaforizado versus el mundo de los “principios explicativos”, la figura literaria que ilustra el hecho sobre el hecho mismo. Por otra parte, ¿por qué Aricó concede a la metáfora espacial de la que partimos hablando en este ensayo, aquella metáfora “descriptiva” que presentó según Althusser “grandes servicios” a la clase obrera, el papel de una catástrofe hermenéutica, de una interpretación que ciega y encubre? Si el nombre de América Latina ha quedado asociado a la idea hegeliana de los “pueblos sin historia” en Marx, en especial en su artículo “Bolívar y Ponte”, es a causa de este rol de la metáfora, en especial de la metáfora “cuarentiochesca” heredada de Hegel. “Pretender darles [a las metáforas] un significado propio más allá del metafórico conlleva el peligro de sustituir las consideraciones de las posiciones concretas asumidas por Marx

---

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, el libro de Martín Cortés (2015), “Un nuevo marxismo para América Latina”

<sup>10</sup> Ver nota n° 5

y Engels por la aplicación a los hechos de un esquema analítico considerado apriorísticamente como válido” (p. 122).

Sin embargo, el mismo Aricó depende de una metáfora, cuando dice que la sobreconsideración de la metáfora en el texto Marxiano volvió “al revés” aquello que Marx había puesto a andar sobre la tierra. El suelo seguro del marxismo libertario, crítico, frente al cielo abierto en el que se pierden las metáforas hegelianas. El corolario de esta metaforización hegeliana es el uso de la “metáfora del sistema nervioso central” para entender el estado, y la negación de cualquier rango de autonomía y capacidad de intervención a la política (pp. 170-176). Al asignar a la metaforicidad el rango problemático de un encubrimiento y de un lastre, el pensamiento de Aricó aparece distanciado radicalmente del de Zavaleta Mercado, al menos en este aspecto.

Según Susana Draper, la obra de Zavaleta puede ser pensada como un “caleidoscopio” en el que la palabra “abigarrado” funciona de alguna manera como “una composición de múltiples restos en desorden” (Draper, 2014: 13). Ello sugiere leer en Zavaleta, en su propio arsenal epistemológico, el proceso reflejo o circunflejo de un abigarramiento conceptual, metafórico.<sup>11</sup> En “El poder dual en América Latina”, el concepto de poder dual es definido por Zavaleta como una “metáfora marxista” (Zavaleta, 1974: 18) y lo metafórico como la recurrencia de una yuxtaposición, de una temporalidad compleja. Refiriéndose a la Revolución de Octubre, por ejemplo, Zavaleta enfatiza que “octubre sucedió al mismo tiempo que febrero o dentro de febrero había ya un octubre destinado a suprimirlo”, para indicar “la contemporaneidad cualitativa de lo anterior y lo posterior” (p. 22). En otros términos, se trata de evidenciar una complicación del concepto “simple” de tiempo en un modelo de precipitación temporal: “la definición de Lenin resulta cada vez más exacta cuanto más próximo está febrero” (p. 37). Leídas como simples cuestiones de estilo, este tipo de intervenciones de Zavaleta aparecen como encubriendo una verdad más simple; el modelo hegeliano del futuro contenido en el pasado, la típica exigencia del marxismo vulgar entre una revolución democrático-burguesa y una revolución socialista, etc. Sin embargo, Zavaleta nunca aparece muy interesado en estas delimitaciones estrictas, conceptualmente acabadas. Más bien, enfatiza algo heterodoxo: “la proximidad en el tiempo, la contemporaneidad, el paralelismo entre la revolución democrático-burguesa y la revolución socialista” (p. 43). ¿No aparece como si Zavaleta desistiera de un horizonte en el que el socialismo es “superación” dialéctica de la democracia?, ¿como si insistiera en una dualidad irreductible, en un *double bind* o doble tenaza entre socialismo y democracia,

---

<sup>11</sup> “From the outset of Zavaleta’s “general Theory”, dual power emerges as a “Marxist metaphor” designating a series of unexplainable problems from its customary logic of “predictable” events in its arsenal of naming cases and explaining political processes: destabilized temporalities, the crossroads of figures marked by an incommensurability that suspends the usual logic of dialectic process (stages, temporal homogeneity, etc.)” (Draper, 2014: 13)



en una dualidad (de poderes, pero también de modos de producción, de realidades) antinómica pero co-implicada, una dialéctica sin síntesis?<sup>12</sup> Léamoslo en Zavaleta:

Los mitos, los reflejos, las mixtificaciones, expresan siempre, en la lucha de las sociedades, lo no mítico, lo no reflejo (lo reflejante), lo no mixtificado. Son maneras diferidas que tiene la realidad para expresarse. Las contradicciones formales suelen ser el vehículo de las contradicciones de la realidad (1974: 52)

Este diferimiento o diferencia entre lo real y su reflejo, señala sin embargo una paradoja trágica que habita el barroquismo de Zavaleta: la realidad sólo se expresa en ese diferimiento. Es por ello, quizás, que su lectura consista en llevar la metáfora hasta sus consecuencias hiperbólicas, como demuestra la transición desde una teoría del “poder dual” a una de la “dualidad” de poderes -infinita, creciente, fantasmagórica. Una dualidad de poderes que ya no se reconoce en la partición del mundo por la mitad, sino en el plano de la “táctica” y la “autonomía de lo político” (p. 34).

En este sentido, la dualidad de poderes como “tropo o metáfora marxista del Estado” (p. 94) supondría asumir que “el Estado no es sino un concepto abstracto en el que se localiza la relación entre la población, el territorio y el poder político, o sea que el estado es la relación” (p. 95). Metáfora o tropo de una relación, relación de la relación, lo relacional-metafórico no es así la cobertura que impide conocer lo real, sino el asalto a cualquier teoría de la transparencia. Zavaleta incluye, así como cuestión estilística pero también material de su trayectoria teórica, el problema de los límites o las fronteras (los tropos) que se establecen entre sociología y filosofía, entre metafóricidad ampliada y relaciones transparentes.

### **Barroquismo conceptual e imaginación democrática**

En su voluminoso estudio sobre Zavaleta Mercado, “René Zavaleta Mercado: El nacional-populismo barroco” (2016), Hugo Rodas señala la existencia de cuestiones escriturales que no pueden ser reducidas a la pura problemática del *estilo* zavaletiano. Se trataría al menos de tres problemas: (1) la escritura zavaletiana “hace ver” algo a través de una reconstrucción o re-hechura de la realidad mediante “una percepción intensificada de esta”, y no simplemente su constatación sociológica (Rodas, 2016: 401), (2) Zavaleta efectúa una “estetización” de la realidad social que “puede definir el contorno o límites del ideal nacional populista” (p. 406), y (3) finalmente Zavaleta utiliza la alegoría como “otro lenguaje” para recrear el mundo (p. 441). Hugo Rodas señala precisamente lo que adelantamos más arriba, la coincidencia circunfleja entre aquello que se describe

---

<sup>12</sup> No puedo dejar de señalar la fuente de estas reflexiones acerca de una “dialéctica sin síntesis”: Hugo Rodas (2016) ha indicado que la lectura zavaletiana de Adorno le habría proporcionado una perspectiva tal.

mediante la metáfora del abigarramiento, y la *performatividad* de una escritura abigarrada. Estas *cuestiones de forma* no son de ningún modo inocentes. Indican la intensificación escritural de la metáfora, como forma de producir un efecto teórico: la hipérbole, la “metáfora al cuadrado” (Sarduy, 1966) configuran performativamente aquello que se espera en la sociedad abigarrada. Aquello que se constata y se espera, se produce y se desea, es la tensión entre diversas figuras (forma clase/forma multitud, dictadura/democracia, nacional/popular) que no llegan a sintetizarse. “El concepto de abigarramiento --indica Rodas-- resulta *connotado gnoseológica y metodológicamente en la prosa de Zavaleta*” (p. 443). En otros términos, la forma-escritura de Zavaleta intenta *expresar*, fuera de toda cuestión de estilo, mediante su metaforicidad y su performance, el abigarramiento y el carácter paradójico de la sociedad boliviana.<sup>13</sup>

Puede ser ilustrativa la idea de “paradoja señorial” que Zavaleta desarrolla en “Lo nacional-popular en Bolivia” (1986). Ya en el enredado prólogo de “Lo nacional-popular” Zavaleta designa con la paradoja señorial al menos el desarrollo desigual de los distintos sectores en pugna con la oligarquía, los distintos grados de “autonomía” de las clases sociales y cierta imposibilidad de la oligarquía dominante o “casta secular boliviana” de convertirse en una burguesía moderna. La “paradoja señorial” señala que la burguesía es capaz de una “insólita capacidad de ratificación *qua* clase dominante a través de las distintas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción” (Zavaleta, 1986: 15). De esta manera, la “revolución burguesa” se hace contra la burguesía, pero “es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-señorial”. La oligarquía atrasada boliviana, como dice Antezana (2009), “se las arregla para seguir ejerciendo el poder” y tiñe con “sus ecos y restos coloniales” los procesos de constitución estatal en Bolivia. Aun los momentos de “autodeterminación de las masas” están presos de esta “paradoja señorial”: comprender esta suerte de sobre-determinación de la clase dominante sobre el *habitus* boliviano es una de las tareas de “Lo nacional-popular en Bolivia” (Antezana, 2009: 10). Si bien no puede devenir burguesía nacional, la oligarquía señorial boliviana puede arreglárselas para seguir dominando de los modos más abigarrados posibles, constituyendo una gramática de la dominación que contamina los diversos niveles de la implosión social-ideológica. De este modo expresaría un doblez (una paradoja) frente a la cual subsisten las peores dificultades, dificultades que experimentamos al leer “Lo nacional-popular en Bolivia”.

Quisiera en este punto exponer uno de los momentos más lúcidos de “Lo nacional-popular en Bolivia”, el inicio de la segunda parte titulada “El mundo del temible Willka”,

---

<sup>13</sup> Para una lectura filosófica del problema véase el artículo de Luciana Cadahia, “De la servidumbre al trabajo de sí: La paradoja señorial en Zavaleta Mercado” (2017).

donde Zavaleta emprende una difícil reflexión sobre el tiempo. La pregunta que intenta responder Zavaleta, podría ser planteada en los términos de la *temporalidad* de un capitalismo paradójico o abigarrado:

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? La 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. (Zavaleta, 1986: 96)

Cita por lo demás correspondiente con lo señalado en nuestro apartado anterior: las metáforas del diferimiento temporal, de la precipitación del tiempo y de la “contemporaneidad cualitativa de lo anterior y lo posterior”, abren la perspectiva de una metaforicidad compleja en torno a la cuestión de la temporalidad plural.<sup>14</sup> Y sin embargo, esta carga de positividad teórica de nuestra cita, no deja de estar afectada por la contracarga trágica, cuasi-existencial, de una “época cuantiosa”, sola (o solitaria: lo que no es exactamente lo mismo)<sup>15</sup>, afectada por la “multiplicación de los objetos del mundo”. Esta afección trágica ejercida por un “estallido de la cantidad del mundo” (p. 96) y una “metamorfosis de la materia” (p. 99), configura un espacio teórico y metafórico en el cual Zavaleta quiere pensar las transformaciones de la subjetividad (y con ello, de esa acumulación heteróclita que él llama “intersubjetividad”). La “concentración del tiempo” (p. 98) que provoca la desmultiplicación de la vida deja así este remanente o este señuelo de soledad que no es subsumible: es el “pródromo de la reproducción ampliada” (del capitalismo) el que despliega la “segunda pérdida del yo”. Y, sin embargo, Zavaleta no deja de leer en esta concentración del tiempo *del capital*, o de la reproducción ampliada, una pluralidad de los tiempos, la imposibilidad de darle un solo sentido a la época.

En el artículo “Cuatro conceptos de la democracia” (2009) Zavaleta ya había expresado esta preocupación por la época y su soledad. La primera parte de la cita que abre ambos textos (“En el desconcierto absoluto o malestar...”) es exactamente la misma.<sup>16</sup> Sin embargo, mientras que en “Lo nacional-popular en Bolivia”, un texto póstumo e inconcluso, Zavaleta cierra la reflexión acerca del malestar y el desconcierto absoluto respecto a la multiplicación de los objetos del mundo con una señalización de la pérdida

---

<sup>14</sup> Para un tratamiento filosófico del concepto de temporalidad plural en Spinoza, Lucrecio y Maquiavelo, véase “El tiempo de la multitud” (2015) de Vittorio Morfino.

<sup>15</sup> En efecto, el concepto de soledad, por ejemplo, en su acepción heideggeriana o psicoanalítica --por ejemplo en Jorge Alemán y sus libros sobre Heidegger y Lacan “Lacan:Heidegger” y “Soledad:Común” (2005 y 2017)-- no se corresponde con cierta reflexión sobre lo que, mediante un galicismo, podríamos llamar *solitude*, la “soledad” de Maquiavelo o la “soledad” de Althusser no es una soledad existencial o existenciaría --aunque esa dimensión la atraviese. Al respecto, consúltese el precioso artículo de Althusser, “La soledad de Maquiavelo” (2012) y su autobiografía “El porvenir es largo” (2006), especialmente la parte referida a “La única tradición materialista”.

<sup>16</sup> Excepto porque aquí, a diferencia de “Lo nacional-popular en Bolivia”, Zavaleta introduce el apelativo “cósmico” después de malestar.

del sentido de “época”, en “Cuatro conceptos de la democracia”, un texto publicado en 1981 por el propio Zavaleta, la ampliación universal de las cosas indica las dificultades ofrecidas por el concepto de democracia. “El conjunto de estos acontecimientos ontológicos desemboca en la cuestión de la democracia, que es la medida de la presencia del hombre” (Zavaleta, 2009: 121). La democracia es descrita como “movimiento general de la época”. Específicamente, de una época de la “subsunción real”, signada por la conjunción paradójica entre libertad y equivalencia: “la fuerza productiva primaria de este momento de la civilización que es el capitalismo es el hombre libre” (p. 122). Existe un “continuum” (p. 123) entre la conquista de la individualidad y su supresión. Una imposibilidad de *cerrar* el círculo de la subsunción real o el de la libertad de modo “redondo”, un “choque” continuo entre la forma fábrica y la forma democrática. Refiriéndose al problema de los momentos constitutivos, Zavaleta dice en “Lo nacional-popular en Bolivia” que “el tener un momento constitutivo redondo y en cierto modo concluyente (porque define ya el carácter por un largo período), visualizable y general para todo el pueblo es una ventaja de partida. Pero la historia de los países suele ser el resultado de más de un momento constitutivo” (1986: 74). Precisamente lo que aparece aquí bajo esta figura honestamente rara que Zavaleta inventa bajo el concepto de lo “redondo”, es la de un cierre circular del concepto – o de la historia. Para Zavaleta, los conceptos no encuentran su cierre, su “redondez”; reflexión epistemológica central del barroquismo zavaletiano, enfatizada en la cuestión del “hueco”, cuando se señala en el mismo texto que “todas las categorías son esclavas de sus imposibilidades o huecos” (p. 101). Una sociedad abigarrada en este sentido es este continuum heteróclito entre momentos constitutivos no-cerrados, no-redondos, afectados por una imposibilidad, por un “hueco” que no puede ser llenado por la multiplicidad de momentos constitutivos.

Cada categoría afecta a la otra como la dificultad de su cierre: este diálogo entre lo “redondo” (Zavaleta, 1986: 74) y el “hueco” o más radicalmente la “imposibilidad” de la que es esclavo todo concepto (p. 101), ¿podría ser pensada como la clave misma del asunto democrático en Zavaleta Mercado?<sup>17</sup> El recurso a las analogías, tropos de comparación, y a las homologías, tropos de equivalencia, es parte del recurso democrático a la metafóricidad. Así, Zavaleta logra que los términos de acumulación, de equivalencia, de subsunción y de acumulación originaria, jueguen un papel doble en el campo del modo de producción y el de la democracia. “Doble” esencial de todo concepto, “pues todo significa dos cosas, hay un doblez que está en la naturaleza del modo productivo” (p. 126),

---

<sup>17</sup> También, lo democrático en Zavaleta Mercado podría ser pensado como aquello que interrumpe el doblez, la *autodeterminación*, el “trabajo de sí”, para ponerlo en los términos de la lectura (hegelianizante) de Cadahia (2017). El problema es que una dialéctica, en el fondo, no tiene nada de paradójico: es justamente aquello que contiene su solución como no-paradoja, como auto-superación y síntesis. Por ello decimos que Zavaleta *complica* la dialéctica.

doble que encierra y exhibe su hueco, entonces, y que muestra el porvenir hiperbólico de la reflexión metafórica de Zavaleta Mercado.

Zavaleta utiliza este esquema del doblez, de la doble tenaza, para pensar la “autodeterminación de las masas” como movimiento posicional en el *doble bind* o la *doble constricción* que ejercen, juntas, democracia y dictadura. Sobre esta relación entre internidad/externidad Zavaleta explica que “el espíritu de la internidad es entonces un requisito de la práctica estratégica de la externidad” (1986: 126). Cualquier estrategia democrática, auto-determinativa, se inicia entonces con la constatación de este doblez metafórico, y no necesariamente dialéctico, de esta relación entre internidad y externidad, de este encierro que implica toda categoría. Precisamente, lo que lleva a cabo aquí Zavaleta es una *extenuación hiperbólica* de la metáfora entre lo externo y lo interno. La autodeterminación no es simplemente un rasgo externo al capitalismo – su afuera – sino lo que Zavaleta llama también un “hueco”, un modo de resistencia a la doblez misma sobre la que se despliega el capital.<sup>18</sup> Cuestión difícil e irresuelta en el pensamiento de Zavaleta Mercado, pero acotable en ideas notoriamente hiperbólicas como la posibilidad de una “hecatombe superestructural”: hecatombe no como choque o trueque dialéctico entre estructura y superestructura, sino como momento hiperbólico de lo superestructural que es el *doble* de la estructura y no simplemente su afuera/otro dialéctico – oposicional. Será también en esta tenaza ejercida por el continuum entre democracia y dictadura que la autodeterminación de las masas es posible como totalización democrática – y como momento hiperbólico en el que la propia serie de oposiciones es puesta en juego. El oficio del hombre “es disputar sobre las proposiciones del mundo” (p. 141): no hay *afuera* del doblez, de la tenaza y del continuum que afecta a toda metáfora de lo real. El instante democrático, la autodeterminación de las masas, es esta flexibilidad táctica hiperbólica que permite jugar con la serie de barras y dobles que tejen el continuum del estado capitalista, que permite ejercer los desplazamientos y lo que Zavaleta llama “estado del desprendimiento” (p. 143). Es precisamente en este punto, donde el pensamiento de Zavaleta Mercado se muestra como anti-fundacional: no hay un momento definitivo en el que la autodeterminación se realiza dialécticamente como democracia. El juego externidad/internidad pertenece al orden mismo de la estrategia, del estratagema de la autodeterminación como singularidad o inyunción coyuntural.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Double bind*, un concepto empleado por la psicología, el pragmatismo o autores como Jacques Derrida, para señalar la existencia de una doble negación o de un doble constreñimiento, parece aplicarse a este rol de lo “doble” en Zavaleta, en el que el doble negativo no es nunca algo a ser superado.

<sup>19</sup> Considero importante remitir aquí al lector a un artículo sobre el problema de la estrategia en Derrida y Althusser: “Contra el origen, la estrategia”, que trabaja precisamente la imposibilidad del origen en pensamientos deconstructivos, no-fundacionales como el de Zavaleta, Derrida o el mismo Louis Althusser. Esta imposibilidad del origen, de la génesis, de lo fundacional y de lo final – de la teleología – es esencial para una dialéctica sin síntesis cuyas consecuencias no sean tan sólo declamativas o éticas, sino también, acorde al espíritu del pensamiento zavaletiano, hiperbólicas.

Véase <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2019/04/Dossier-Aguayo.pdf>

Debido a que no hay un puerto asegurado de antemano, una teleología simple, sino una estrategia y una táctica complicada que conjuga la “autodeterminación de la masa” con una democracia objetivamente burguesa cuyo corolario es la representación, y cuyo fundamento (concepto contendor y a la vez contenedor) sigue siendo la *dictadura*.<sup>20</sup>

### Chile y Allende como metáforas marxistas

Las hipótesis sobre la derrota del proyecto de la Unidad Popular en Chile se han concentrado, para decirlo esquemáticamente, en investigar las *causas institucionales* del fracaso (Garretón y Moulian, 1983), o en constatar la inexistencia de un proyecto militar propio del allendismo y las fuerzas de izquierda en Chile.<sup>21</sup> Como es evidente, el lenguaje transicional que comenzó a operar en Chile con los gobiernos de la post-dictadura no sólo multiplicó las lecturas “institucionales” que responsabilizan a la izquierda de su propia derrota en un sentido democrático-representacional (para ajustar el lenguaje de Zavaleta), sino que también propagó una ideología de la reconciliación cuyo fundamento último es el olvido de la masacre y la “catástrofe” del golpe. La izquierda no supo “construir mayorías” auténticas y por tanto su proyecto era minoritario e inviable. En otro registro, que piensa más bien no la causalidad (estructural o no) de la “derrota”, sino su dimensión o estela alegórica, Idelber Avelar, en su estudio central en el campo de los estudios latinoamericanos, “Alegorías de la derrota” (1999), señaló que “[l]a caída de Salvador Allende emblematiza, alegóricamente, la muerte del boom [literario], porque la vocación histórica del boom, es decir, la tensa reconciliación entre modernización e identidad, pasó a ser irrealizable” (Avelar, 1999: 42). Esta dimensión alegórica de la derrota de la Unidad Popular simboliza así la imposibilidad de su repetición. Al mismo tiempo, Avelar le otorga al pensamiento sobre la derrota una cierta dimensión melancólica: el fin de Allende es el fin de la potencialidad transformadora o emancipatoria de la modernización.<sup>22</sup> Siguiendo esta complicada relación o choque entre evaluación político-sociológica e interpretación

---

<sup>20</sup> Por razones de espacio, no realizamos un análisis de otro texto fundamental de Zavaleta Mercado para entender este universalismo difícil que juega con el doblez democracia/dictadura en la misma medida en que juega con el doblez libertad/subsunción. Nos referimos a “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia” (2009) donde se señala la política como “lógica de las coyunturas”, y en base a esa especialmente “althusseriana” concepción de lo político se establece una delimitación del proletariado minero en torno a cuestiones similares trabajadas en “Cuatro conceptos de democracia”.

<sup>21</sup> Especialmente en Olga Ulianova (2000). Hay que señalar de pasada que, pese a la importancia radical de los estudios de Olga Ulianova sobre las lecturas del principal partido de la UP (el PC chileno), es al interior de esa organización, mediada por las críticas externas de la URSS, que se desarrolla la hipótesis del “vacío histórico”. La izquierda no pudo desplegar su fuerza propia y fracasó en el momento en que debía transformar la revolución democrática en guerra civil. Es esta hipótesis la que posibilita una radicalización militarista del PC chileno en los años 80’, posteriormente abandonada entrados los años 2000’ por una nueva burocracia partidaria mucho más adaptada a la transición y en vías de renovación.

<sup>22</sup> Lectura compartida, aunque en términos distintos, por Willy Thayer en su artículo “El golpe como consumación de la vanguardia” (2006) en el que la catástrofe del golpe es leída como acontecimiento consumidor de una diégesis vanguardista-modernizadora.

simbólica, se puede decir que Zavaleta Mercado realiza una doble lectura del golpe chileno como consumación metafórica (aunque no exactamente de la modernización o la vanguardia) y como fracaso institucional (aunque no exactamente de la capacidad de construir mayorías estables, como en la diégesis conciliatoria de Garretón y Moulian).

“El Poder dual en América Latina” (1974) muestra insistentemente el desajuste del pensamiento de Zavaleta. Tironeado por una escritura salvaje y una tendencia performática a confirmar cierta ortodoxia en la cita de Lenin, Trotsky y Gramsci, Zavaleta utiliza, sin embargo, con mucho rigor, la cuestión del símbolo y de lo constitutivo-simbólico, sobre las metáforas y alegorías del “golpe” y de “la moneda” al mismo tiempo que despliega una reflexión acotada sobre la coyuntura del golpe en el marco de su propia innovación conceptual. Lo que en textos posteriores como “Lo nacional-popular en Bolivia” (1986) y “Cuatro conceptos de democracia” (2009) aparecía como simbolización y momento constitutivo u “originario”, en el último capítulo de “El Poder dual...”, se muestra como cuestión de primera importancia para leer los efectos ideológicos del golpe, conectados fuertemente con una dimensión simbólica, metafórica y alegórica irreductible. Allende es el nombre que compone dos cosas: la incapacidad de totalización de la izquierda en Chile – un error estratégico cuyo precio es muy alto – y la “metáfora de Chile entero” (Zavaleta, 1974: 247). La democracia hiperbólica de la Unidad Popular, contiene al mismo tiempo una tendencia a la división (“cuanto más desarrollada la democracia (...) tanto más cerca la guerra civil”), y refleja el *locus* autoritario de la sociedad chilena, que Zavaleta identifica en la figura simbólica de Diego Portales, el “continuum” de Chile.<sup>23</sup> Podría señalarse que, para Zavaleta, el *doble* paradójico del proyecto de la izquierda en Chile es esta yuxtaposición o dialéctica “chocante” entre autoritarismo y democracia. La recurrencia a los viejos símbolos autoritarios, incluido el de Diego Portales, representa para Zavaleta una paradoja en la que lo nuevo no deja de recurrir a las formas viejas del criollismo autoritario y anti-popular.<sup>24</sup>

Como es obvio para su época, y pese a todas las críticas que Zavaleta dirige al militarismo en “El poder dual en América Latina” (especialmente al llamado foquismo del Che Guevara), la crítica se encuentra dirigida a una izquierda incapaz de ver, en el momento

---

<sup>23</sup> Diego Portales (1793-1837), figura central en los gobiernos autoritarios post-independentistas del Partido Conservador en Chile, representa para Zavaleta el “continuum de Chile” (“Lo nacional-popular...”, 69). En “Lo nacional-popular en Bolivia” Zavaleta lee correctamente la unidad de Chile como un efecto “continuo” del momento constitutivo de la Guerra de Arauco. El autoritarismo y la “temática bélica” de la sociedad chilena provienen del principio de exclusión de lo mapuche, que aparece internalizado-reprimido, como parte del “momento constitutivo” fundamental chileno. La reflexión sobre Chile en Zavaleta merece ser estudiada con más detenimiento. Ver al respecto, “Zavaleta Mercado y la Unidad Popular Chilena”, de Manuel Loyola (2014).

<sup>24</sup> Al respecto, puede consultarse como ejemplo la obra de Orlando Millas, historiador militante del Partido Comunista, “De O’Higgins a Allende” (1980) en la que Diego Portales aparece como parte de una serie de nombres que componen el progresismo chileno como consonancia entre la elite criolla y un proyecto de socialismo patriótico --por no decir nacional.

de la crisis, la posibilidad de un conocimiento político como “lógica de coyunturas” (Zavaleta, 2009: 272); conocimiento que hubiese desembocado en la necesidad de sostener y desplegar la crisis militar. A este giro hacia lo militar en el momento de la crisis nacional Zavaleta lo llama “desdoblamiento o conversión o reducción”, “necesidad de la táctica” (Zavaleta, 1974: 266). Lo que daría cuenta de varias cuestiones que el propio Zavaleta enfatiza aquí y en otros textos; la correspondencia entre el concepto de táctica y la “forma multitud”; el pensamiento de lo “reductivo” como aquello que permite abrir paso a la totalización o la universalidad problemática del proletariado; y finalmente la cuestión de la crisis en relación al pensamiento. “El verdadero conocimiento (...) no se produce con éxito sino en sus crisis, como si no se pudiera conocer la vida sino en la fase enferma de esa sociedad” (Zavaleta, 1974: 252). Con ello señala una relación co-originaria entre crítica y crisis: Allende arroja una “luz” sobre un sinnúmero de problemas, incluida la *táctica* revolucionaria en América Latina, precisamente porque la crisis chilena es un modo de producción del conocimiento. Chile es el laboratorio de la crítica de las armas y de las armas de la crítica. Al mismo tiempo, esta insistencia en el “movimiento táctico”, en la reducción y en la “mutación” de un método a otro, nos da señas, una vez más, de esa increíble vocación de Zavaleta por complicar los binomios conceptuales de la metáfora marxista, en este caso la clásica distinción entre táctica y estrategia. La táctica no aparece supeditada a la estrategia, sino más bien como su “modalización” maquiavélica (p. 58) y se podría concluir que, precisamente, uno de los puntos de Zavaleta es que el fracaso de la Unidad Popular tiene entre sus razones una incapacidad constitutiva de utilizar la barra que divide táctica y estrategia, de pasar de un modo de producción de lo táctico a otro, y, sobre todo, de cambiar de estrategia.<sup>25</sup>

Si el pensamiento de Zavaleta exhibe una metaforicidad hiperbólica, una complicación del plus de metáfora en el marxismo latinoamericano, entonces tendríamos que renunciar a la tentación de proyectar en su obra un arsenal de conceptos “clásicos” estabilizados. Lo que está en juego es justamente lo contrario: la posibilidad de una disputa en el orden de los conceptos, de un juego táctico en el doblez binómico que despliega la conceptualidad (toda vez que es expresión diferida de la realidad), para trastornar el juego de intercambios metafóricos que delimitan un espacio teórico. “La izquierda [chilena] – explica Zavaleta – no supo arrebatar a la derecha la victoria de los conceptos” (1974: 261) dejando intacto el ideologema fundante del “continuum” chileno, el “peso de la noche” de Diego Portales como culto de la autoridad, traducido en el caso de la Unidad Popular como “archiclásica” (p. 262) fe en la lealtad institucional del ejército. Desde luego se puede

---

<sup>25</sup> Traigo a colación aquí dos elementos: el concepto de “ocasión” en Maquiavelo y la capacidad de “contemporizar” con los tiempos y las cosas, y la propia cita que dirige a Maquiavelo Zavaleta Mercado en “El poder dual en América Latina” cuando señala que “estamos aquí dentro de la autonomía de lo político, en la zona que fundó Maquiavelo” (Zavaleta, 1974: 58).



leer críticamente este juego de lectura, pero me gustaría extraer un punto nodal de ella: no se trata, para Zavaleta, del gesto fundacional que parte el mundo por la mitad. El “ademán” fundacional no tiene en cuenta que la táctica se despliega en los intersticios del doblez, de la doble banda entre democracia y dictadura, entre representación y desprendimiento; se trata más bien de “imponer”, o de tallar en la realidad un barroquismo hiperbólico, de *escribir* la metáfora como el campo de una disputa irreductible a una síntesis activa y final. La revolución implica, por eso mismo, una marcha siempre “zigzagueante”, y utiliza “varias tácticas a un tiempo”, dejando un sustrato aleatorio en su propio ejercitamiento. Contra la “sacralización de la historia”<sup>26</sup>, del estado y del *momento originario* de Chile (su “continuum”) que lo deja intacto, Zavaleta quiere ejercer un gesto que enloquece la metáfora, que la descoloca. La “muerte de Allende” es la metáfora que complica el “continuum” de Chile – un continuum de otras metáforas repetidas y reenviadas desde Diego Portales hasta Allende: “[s]e diría que puede vérselo para siempre en su palacio, en el que ya no dejará de ser el palacio de Allende, con aquella autenticidad sin aparatos con la que él se complacía en ser hijo de su propio país hasta la muerte” (269). Allende, metáfora de Chile, metáfora de la metáfora, es una alegoría de la interrupción, de la única clase de interrupción que Zavaleta concibe, aquella interrupción no-fundacional que es el re-trazo de la metáfora, su retorno dislocado. Allende se sacrifica “mientras sus ojos” ven “los fuegos de la destrucción de aquel Palacio” (p. 270), aquel palacio que no dejará de ser nunca suyo, la luz de los ojos de Allende implica el final del mitologema chileno como confianza ideológica en el continuum. Zavaleta termina su libro contando cómo el cadáver de Allende fue envuelto “en un poncho boliviano”, y en seguida nos dice que ese es el “símbolo” de la unidad entre esta raza maldecida, “Bolivia” y “Chile”. Valgan las comillas para estos nombres propios: metáfora de Chile, metáfora de Bolivia, metáfora del doble poder, metáfora de Allende, Zavaleta ha querido hacer de todo el marxismo la economía hiperbólica de unas cuantas metáforas.

---

<sup>26</sup> “¿A qué sorprenderse entonces de que, en cuanto se diera piedra libre al razonamiento de los oficiales, se pronunciaran ellos por la única ideología que llevaban dentro” (263)? Así de radical es la crítica zavaletiana a la incapacidad de la UP por desatar una auténtica guerra de disputa ideológica.

## Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2013). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (1996). *Pour Marx*. París: La Découverte.
- Antezana, L. (1991). *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado*. Latin American Studies Series. College Park: University of Maryland.
- Aricó, J. (2009). *Marx y América Latina*. México: FCE.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1984). *Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2017). *Psyché: Invenciones del otro*. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida, J. (2015). *El problema de la genesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Draper, S (2019). Re-reading the heterodox marxist canon: René Zavaleta Mercado on Dual Power and Other Marxists *Metaphors of State Transformation in Latin America*. Recuperado de: [https://www.academia.edu/7580853/Re-reading\\_the\\_heterodox\\_marxist\\_canon\\_Ren%C3%A9\\_Zavaleta\\_Mercado\\_on\\_dual\\_power\\_and\\_other\\_marxist\\_metaphors\\_of\\_state\\_transformation\\_in\\_Latin\\_America](https://www.academia.edu/7580853/Re-reading_the_heterodox_marxist_canon_Ren%C3%A9_Zavaleta_Mercado_on_dual_power_and_other_marxist_metaphors_of_state_transformation_in_Latin_America)
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Macherey, P. (2008). *In a materialist way*. Nueva York: Verso.
- Marx, K. (1975). *El Capital, Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.
- Rodas, H. (2016). *René Zavaleta Mercado: El nacional-populismo barroco*. Bolivia: Plural Ediciones.
- Sarduy, S (1966). *Escrito sobre un cuerpo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Villalobos-Ruminott, S. (2016). *Heterografías de la violencia*. Buenos Aires: La Cebra.
- Williams, G. (2015). "Social Disjointedness and State-Form in Álvaro García Linera". *Culture, Theory and Critique*, 56:3, 297-312. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14735784.2015.1066691>
- Cadahia, L. (2017). "De la servidumbre al trabajo de sí: La paradoja señorial en Zavaleta Mercado". *Trabajos y Comunicaciones*, (46) : e043. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7969/pr.7969.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7969/pr.7969.pdf)
- Garretón, M. A. y Moulián, T. (1983). *El conflicto político y la Unidad Popular en Chile*. Santiago: Ediciones La Minga.
- Millas, O. (1980). *De O'higgins a Allende*. Santiago: Editorial Michay.
- Morfinó, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble Ciencia Editorial.
- Thayer, W. (2006). *El fragmento repetido*. Santiago: Metales Pesados.
- Ulianova, O. (2000). "Chile en los archivos de la URSS (1970-1974)". *Revista de Estudios Públicos*. N°72, pp. 391-476.
- Zavaleta Mercado, R. (1976). *El poder dual en América Latina. Estudios de los casos de Bolivia y Chile*. México: Siglo XXI Editores.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editoriales.
- Zavaleta Mercado, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Ediciones