

Caracterización general de la noción de abigarramiento en Raúl Prada

A General Characterization of Raul Prada's Concept of Variegation

Diego Álvarez

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C., Colombia

dialvarezb@unal.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 15 de abril de 2019 · Fecha de aprobación: 22 de junio de 2019

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.80692>

Cómo citar este artículo:

APA: Álvarez, D. (2019). Caracterización general de la noción de abigarramiento en Raúl Prada. *Ciencia Política*, 14(28), 49-69.

MLA: Álvarez, D. "Caracterización general de la noción de abigarramiento en Raúl Prada". *Ciencia Política*, 14.28 (2019): 49-69.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

El concepto de abigarramiento, desarrollado por el intelectual boliviano René Zavaleta Mercado, ha sido central en las reflexiones sobre lo político hechas desde Latinoamérica. También ha sido amplia la recepción de esta noción por parte de la intelectualidad boliviana. Este artículo propone caracterizar los elementos generales de esta noción en el pensamiento del filósofo boliviano Raúl Prada a partir del contraste entre sus planteamientos y el problema de las formaciones sociales abigarradas formulado por Zavaleta. Así, se proponen tres dimensiones generales de la noción de abigarramiento en Prada: una ontológica, una socio-histórica y una epistemológica.

Palabras clave: abigarramiento; Bolivia; formación social; movimiento social; pluralismo; teoría social.

Abstract

The concept of social variegation developed by Bolivian intellectual René Zavaleta Mercado has been crucial for political thinking in Latin America. Likewise, the reception of this notion by Bolivian intellectuals has been wide. This article characterizes the general elements of variegation notion on the thought of Bolivian philosopher Raul Prada, in contrast with the problem of social variegation developed by Zavaleta. Therefore, this article proposes three general dimensions of Prada's notion of variegation: an ontological dimension, a social-historical dimension and an epistemological dimension.

Keywords: Bolivia; Pluralism; Social Movement; Social Theory; Variegated Social Formation.

Introducción

Este artículo rastrea la noción de abigarramiento en la obra del filósofo boliviano Raúl Prada. Reconstruir tal concepto implica establecer cierta continuidad entre el pensamiento de Prada y la herencia intelectual del sociólogo René Zavaleta Mercado, quien, junto a otros intelectuales como Sergio Almaraz Paz y Marcelo Quiroga Santa Cruz, son un referente ético y político¹ para la intelectualidad boliviana que se conformó hacia finales de los años ochenta como el Grupo Comuna, un colectivo de pensadores de izquierda que pusieron en diálogo elementos del marxismo con el pensamiento posestructuralista y cuya labor se tradujo en una incipiente renovación política de la izquierda boliviana del momento (Romero y López, 2017).

La intervención política del Grupo Comuna y de Prada se dio en un contexto de transición social marcado por la apertura económica, el agotamiento del proyecto nacional-popular de 1952² y el auge del movimiento indígena. Así, con la irrupción del neoliberalismo en la década de los años ochenta y el progresivo desmote de las conquistas sociales logradas desde mitad de siglo por el Estado populista,³ se dio una mutación y recomposición de las identidades políticas en Bolivia. De ello fue síntoma la descomposición de la Central Obrera Boliviana (COB), la cual desde 1952 aglutinaba gran parte del movimiento obrero. Así, en detrimento del movimiento obrero, emergió con una fuerza inusitada el movimiento social indígena hacia finales de siglo XX.

Fueron cuatro los componentes básicos de la irrupción de lo indígena en Bolivia: las características socioculturales propias de la sociedad boliviana, específicamente la presencia de una latente estructura civilizatoria indígena; la apropiación y explotación del trabajo y de los recursos naturales con la neoliberalización; la construcción de una identidad

-
- 1 Para Prada hay un lazo íntimo entre ética y política, de ahí que referentes intelectuales como los mencionados arriba sean más que referentes ideológicos; antes bien, se rescata la pertinencia de su pensamiento en el presente.
 - 2 A finales del siglo XX se cerró un ciclo inaugurado con la revolución de 1952 y las reformas sociales realizadas por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (Rivera, 2003).
 - 3 El desmote de las conquistas sociales con el neoliberalismo es caracterizado por Prada como el desmote del Estado de bienestar, que en el caso latinoamericano sería el Estado populista. Esto con la pretensión de ampliar los márgenes de explotación del trabajo (Prada, 2000, p. 191).

política afincada en la tradición indígena (nacionalismo indígena); y finalmente el fracaso de integración estatal de las demandas indígenas por el reconocimiento y la redistribución del excedente social (García, 2015, p. 406). Estos elementos de lo indígena, no obstante, se articularon de manera esporádica en un primer momento: “durante el período dominante neoliberal de 1985 a 2000, las resistencias dispersas no constituyeron una multitud, sino que se trató de resistencias locales, sectoriales y gremiales, afincadas en organizaciones que no terminaban de formar redes, tejidos ni entramados sociales” (Prada, 2008a, p. 190). El punto de despliegue máximo de este movimiento que se vino gestando desde finales de los años ochenta fueron las insurrecciones del año 2000 y 2003: las llamadas guerras del agua y del gas.

A la luz de este contexto político efervescente en el que lo indígena retorna y se convierte en el nodo articulador de múltiples luchas sociales (Sanjinés, 2009), cobra sentido la reflexión de Prada sobre lo abigarrado, es decir, sobre la multiplicidad histórica que en su complejidad delinea la formación social boliviana. Ya desde los planteamientos de Zavaleta Mercado está en ciernes la idea de la formación social abigarrada y con ella una pregunta por la identidad y la composición plural de las sociedades latinoamericanas, en particular de la sociedad boliviana (Antezana, 2009). La pretensión de rastrear la noción de abigarramiento en Prada radica en sus implicaciones para pensar lo político desde el sur y también en diálogo con otras corrientes de pensamiento, las cuales han encontrado en este concepto cuestionamientos análogos como el caso del autonomismo italiano y el concepto de multitud (Hardt, 2008; Hardt y Negri, 2009).

La condición de abigarramiento se mueve, a mi modo de ver, en una ambivalencia interesante: lo abigarrado es tal con relación a un otro, a unas sociedades otras con un desarrollo capitalista pleno en el que aparentemente no coexisten otras formas sociales tradicionales. Sin embargo, ¿hay un desarrollo capitalista pleno? ¿No es el abigarramiento la condición propia de toda formación social histórica? ¿Es preciso distinguir entre formaciones sociales abigarradas y no abigarradas? Estas preguntas serán abordadas por Prada a través de la noción de abigarramiento.

En ese orden de ideas, se partirá de la noción de *episteme boliviana*, planteada por Prada como el campo intelectual desde el cual se bosqueja el problema de las sociedades abigarradas –sobre todo a partir de las reflexiones Zavaleta–. Posteriormente se mostrará cómo dicho problema

es caracterizado filosóficamente por Prada en términos de un tránsito entre una episteme hegeliana y una episteme de la complejidad, que cuestiona el universalismo y trata de dar cuenta de lo singular. Esta crítica al universalismo permite plantear, ulteriormente, un contraste muy general entre la noción de abigarramiento en Zavaleta y la propuesta crítica de Prada. Finalmente, dicha propuesta es caracterizada como una noción de abigarramiento constituida por tres dimensiones: una de tipo ontológico, una de tipo sociohistórico y una de tipo epistemológico.

La episteme boliviana

Siguiendo la idea de Zemelman (2007) de hacer manifiesto un pensamiento propio o epistemología contenida en algunos de los más importantes ensayistas latinoamericanos del siglo XX, Raúl Prada define de manera análoga lo que se podría entender como la *episteme boliviana*. Son tres los grandes referentes de dicha episteme: Sergio Almaraz Paz, Marcelo Quiroga Santa Cruz y René Zavaleta Mercado. Lo común en estos pensadores fue la influencia ejercida por el nacionalismo revolucionario surgido en la revolución boliviana de 1952. No obstante, ello no los hace pensadores nacionalistas, sino más bien herederos de una tradición de pensamiento crítico sobre la cuestión nacional, que se distingue de corrientes enmarcadas en el pensamiento de izquierda más tradicional (Prada, 2015a, p. 5). Para Prada, el pensamiento de Zavaleta encuentra en la pregunta por la configuración particular de la sociedad boliviana uno de sus hilos transversales: “¿Cómo hacer inteligible una formación histórica y social abigarrada?” (Prada, 2015a, p. 7).

La respuesta inacabada a esta pregunta implica el reconocimiento de lo múltiple y heterogéneo de las relaciones sociales, culturales e históricas en una sociedad como la boliviana, heredera de una tradición indígena milenaria, de los rezagos de la colonia y de un accidentado desarrollo del modo de producción capitalista. En esa medida, lo estimulante de los análisis de Zavaleta, por lo menos en su último periodo, es la capacidad de asumir la particularidad de su experiencia y teorizar sobre ella a partir del uso crítico del pensamiento marxiano, específicamente de la teoría política gramsciana.⁴

4 Este uso crítico de la teoría debe entenderse como una traducción y reinención de Gramsci hecha por Zavaleta (Giller, 2017, p. 7).

Su virtud es ser capaz no solamente de aplicar, sino también de crear conceptos desde lo singular de la experiencia propia. De tal manera, las teorías “no son las mismas teorías; han sido afectadas por el acontecimiento que interpretan” (Prada, 2015a, p. 50). Esta capacidad inventiva hace del pensamiento de Zavaleta un pensamiento propio en toda regla, no reductible al nacionalismo ni al marxismo. Para Prada, Zavaleta es una especie de puente generacional entre una episteme hegeliano-marxista clásica y una episteme de la complejidad: “Zavaleta de ‘Lo nacional-popular’ es el puente y la transición teórica hacia la episteme de la complejidad” (Prada, 2015a, p. 68); tal episteme es caracterizada por Prada en sus obras tempranas como un hegelianismo en sus límites.

La dialéctica en sus límites

En sus escritos de la década de los noventa, Prada plantea un retorno al pensamiento de Marx en un momento de neoliberalización y consolidación del capitalismo a escala mundial luego de la caída del muro de Berlín (Prada, 1996). Tal retorno, sin embargo, supuso un diálogo crítico con otras tradiciones filosóficas muchas veces subvaloradas desde la ortodoxia marxista. Tal es el caso de las filosofías pluralistas de Nietzsche y Foucault.⁵

Un desarrollo riguroso de dicho diálogo crítico lo encontramos en *Pensar es Devenir*. Prada (1999) defiende la hipótesis de que hasta ahora no se han traspasado los horizontes abiertos por Kant y la Ilustración. Ni el posmarxismo ni las corrientes posnietzscheanas han conseguido desmarcarse del proyecto ilustrado moderno. En esa medida, el sentido de la crítica kantiana es equiparable a la propuesta crítica representada por Foucault. El puente entre Foucault y Kant se establece a partir de una muy particular lectura de Kant. Según Prada, la filosofía kantiana se pregunta por la finitud del hombre y las condiciones de posibilidad de su conocimiento, dichas condiciones de posibilidad solamente tienen sentido si se las alumbró con la experiencia. De ahí que la exposición de *La Crítica de Razón Pura* hecha por Prada haga énfasis en la noción de imaginación como aquel elemento irreductible a los formalismos del sujeto trascendental.

5 Dichas corrientes filosóficas problematizan la teleología de la historia en la dialéctica hegeliana, la cual está presente también en el pensamiento de Marx y en el marxismo en general.

Puede decirse que la imaginación es lo común a la sensibilidad y al entendimiento sin ser a su vez apéndice de alguna de las dos. Esto quiere decir que la imaginación prefigura la experiencia, es el vínculo entre el formalismo del sujeto trascendental y los fenómenos singulares del mundo. Por ello, Prada habla de la *experiencia trascendental* como consecuencia del razonamiento kantiano sobre la imaginación: “la experiencia trascendental no regala su contenido ni se subsume, se mantiene fuera de la forma y fuera de la síntesis conceptual, constantemente deformando y de-sintetizando, aportando con la novedad de la experiencia, con la donación de lo nuevo” (Prada, 1999, p. 73). La experiencia es aquello infinito y diferente que sirve de suelo a la finitud e identidad del sujeto trascendental.

La centralidad de la *experiencia trascendental*, postulada por Prada como consecuencia de la propuesta kantiana de buscar los límites de la experiencia a partir de la condición de finitud humana, se asemeja a la ontología crítica del presente de Foucault. Ahora bien, con esto no se trata de equiparar la filosofía de Kant con la de Foucault, sino de rastrear cómo ambos se adscriben a una tradición crítica replegada sobre la Ilustración. En esa medida en ambos autores, “la crítica es encontrar las condiciones y los límites de la actividad de las facultades humanas. Esa tarea es inaugurada por Kant y repetida por Foucault, aunque no haya acuerdo sobre las condiciones y sobre los límites” (Prada, 1999, p. 105). El vínculo establecido entre Kant y Foucault traza el contorno de una episteme que se constituye como la radicalización de la razón ilustrada.⁶

Puede decirse que es un punto común a muchos pensadores contemporáneos asumir un proyecto que critica la modernidad. Para Prada, dicha pretensión, además de replegarse sobre el horizonte ilustrado, entra en constante diálogo con la dialéctica hegeliana: “no hay que tomar a la filosofía, ontología y lógica dialéctica hegeliana como el referente del pensamiento dialéctico, como la única expresión posible” (Prada, 1996, pp. 77-78). Entre otros referentes del pensamiento dialéctico se ubican Marx, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Guattari, Baudrillard y Habermas.

6 Acerca del horizonte ilustrado compartido por Foucault y Kant puede decirse, siguiendo a Prada, que el primero descubre la episteme moderna (Foucault, 1968), mientras que el segundo es capaz de tomar distancia de su tiempo al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento y del proyecto ilustrado (Kant, 2000). En ambos casos opera, a modo de trasfondo, una pregunta por las condiciones de posibilidad del sujeto moderno.

Y junto a ellos, pensadores militantes como Lenin, Gramsci, Althusser y, sobre todo, la tradición intelectual latinoamericana: Mariátegui, Zavaleta, Zemelman y los miembros del Grupo Comuna: Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez y Luis Tapia (Prada, 1996, p. 80). En últimas, es el elemento universal de la superación y totalización dialéctica de Hegel aquello puesto en cuestión constantemente por dichos autores: “no estamos ante una dialéctica, sino ante una desdialectización constante, ante un irreversible proceso de la negatividad plena” (Prada, 1996, p. 87). La radicalización de la negatividad dialéctica devela los límites de la episteme hegeliana y de la dialéctica misma. Tales límites marcan aquello denominado antes como *complejidad*.

La complejidad es la radicalización del pensamiento dialéctico. Mientras que para Hegel la dialéctica queda atrapada en la formalización del saber absoluto, para Marx y los otros autores arriba señalados hay una apertura de lo dialéctico. Lo importante a señalar en este caso es precisamente que la complejidad supone una renuncia a la totalización:

Lo que interesa ahora es ver los lugares donde se han abierto boquetes en las murallas del sentido, donde sus defensas se han quebrado, ante la irrupción de la fuerza del afuera, que pone en cuestión todo el sistema de sentido, toda la lógica del sentido y toda dialéctica del sentido. (Prada, 1996, p. 113)

La renuncia a una dialéctica universal del sentido y sus consecuencias en el pensamiento marca la característica central de la denominada complejidad. A nuestro modo de ver, es precisamente este el punto en que más se diferencia la noción de abigarramiento de Prada con respecto a los planteamientos de Zavaleta. A continuación, veremos de manera general el concepto de abigarramiento en Zavaleta, para proceder posteriormente a reconstruir dicha noción en el pensamiento de Prada.

La noción de abigarramiento en René Zavaleta

En su principal obra, *Lo nacional popular en Bolivia*, Zavaleta (1986) presenta una paradoja propia de la formación social boliviana: pese al amplio desarrollo del proletariado minero de Bolivia, la clase dominante boliviana es incapaz de configurarse en una burguesía moderna, dado que todos los patrones de su cultura son precapitalistas. Así, la *paradoja señorial* –según Zavaleta– se reduce a que la clase dominante, a través de diversas formas estatales aparentes, cambios sociales substanciales

y diversos modos de producción se perpetúa ejerciendo un poder básicamente señorial. En consecuencia, para Zavaleta la noción de abigarramiento se refiere a la superposición de distintas épocas y formas de organización social que confluyen simultáneamente y que, sin embargo, no se fusionan o sintetizan en una unidad homogénea. En el caso boliviano:

Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte [...] el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no solo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (Zavaleta, 2009, p. 214)

La diversidad y heterogeneidad marca, por oposición a lo universal y homogéneo, el carácter abigarrado de una sociedad. Tal confluencia de distintas particularidades que se articulan sin dar paso a una unidad consistente y homogénea tiene para Zavaleta implicaciones epistemológicas: ¿Cómo conocer este tipo de sociedades? La respuesta a esta pregunta es: a través de una epistemología de la crisis, esto es, de un momento de unificación de lo diferente (Zavaleta, 2009, p. 216). Pese a ser tan radicalmente distintos, los sujetos de las sociedades abigarradas como los campesinos parcelarios, los trabajadores mineros, los indígenas y los habitantes urbanos, para Zavaleta subsiste un común denominador: “el único tiempo común a todas estas formas es la crisis general que las cubre, o sea la política” (Zavaleta, 2009, p. 216). Al ser la crisis el punto en el que se devela la estructura más esencial de una formación social, cualquier pretensión de un método general de conocimiento de la sociedad está supeditado a la singularidad de sus momentos de ruptura. En el caso de las sociedades abigarradas es la ruptura el punto que permite mayor visibilidad de sus tensiones intrínsecas. En contraste con este tipo de sociedades abigarradas, para Zavaleta el desarrollo del capitalismo tal y como se da en Occidente va acompañado de una mayor posibilidad de conocimiento cuantificable sobre lo social, es decir, la posibilidad de cuantificación resulta más relativa entre más abigarrada sea una formación social dado que el desarrollo del capitalismo posibilita un horizonte

más claro –homogéneo– de cuantificación y racionalización del tiempo y el espacio (Zavaleta, 1986, p. 21).

El desarrollo capitalista se da como una relación específica entre sociedad civil y Estado; por un lado, es una relación entre cierta cantidad de excedente de riqueza social y, por otro, cierta disponibilidad para la ampliación del proceso de producción y reproducción del excedente social. Zavaleta se apropia de la significación gramsciana de estos conceptos. Siguiendo a Gramsci, nos dice Zavaleta, la sociedad civil en Occidente es algo así como un complejo de trincheras que salvaguardan y al mismo tiempo son expresión del aparato estatal. Así, la relación entre sociedad civil y Estado en las sociedades capitalistas reviste una mayor complejidad que en otras latitudes. No obstante, Zavaleta critica la concepción gramsciana según la cual habría una mayor complejidad en el caso de las sociedades capitalistas en comparación con las precapitalistas. Para el boliviano, Gramsci no tiene en cuenta el carácter homogeneizante del capitalismo, ya que no hace otra cosa que partir del supuesto del desarrollo del capitalismo, en cuyo caso se da una determinación más directa y homogénea entre sociedad civil y Estado:

Por lo mismo, aunque Gramsci al no considerar este supuesto lo omite, [...] la validez general de este apotegma sobre el estado debería basarse en una suerte de determinación simultánea y homogénea de la base económica o sociedad civil sobre la estructura. En realidad, el momento de eficacia determinativa de la sociedad civil es heterogéneo, es decir, es una resultante, sobre todo errática en las sociedades complejas o abigarradas, en las sociedades no legibles. (Zavaleta, 1986, p. 63)

De la lectura de Zavaleta se puede inferir que la noción de abigarramiento denota cierta complejidad y heterogeneidad social que hace que sea poco clara o poco legible la relación entre sus elementos constitutivos: la sociedad civil y el Estado. De ahí que la crisis permita decantar el complejo social en sus elementos constitutivos.

Sin embargo, debe resaltarse que la noción de abigarramiento de Zavaleta se define de manera negativa con relación a la positividad de las formaciones sociales capitalistas: el abigarramiento es aquello incuantificable e incognoscible en oposición a lo cuantificable y plenamente cognoscible propio de las sociedades no abigarradas o capitalistas.⁷ En este

7 En ese sentido, para Zavaleta una característica de las sociedades abigarradas es su carácter incuantificable, en comparación a las sociedades no abigarradas o capita-

punto confluye parcialmente la noción de abigarramiento de Zavaleta con respecto a la noción de abigarramiento de Prada. No obstante, para Prada el abigarramiento es un problema que, además de ser epistemológico, tiene una dimensión ontológica e histórica y por lo tanto hunde sus raíces en la dialéctica hegeliana y la modernidad en un sentido amplio. De ahí que se sostenga que en Prada hay un distanciamiento con respecto a la noción de abigarramiento de Zavaleta.

La noción de abigarramiento en Raúl Prada

Para Prada la cuestión del abigarramiento hunde sus raíces en las categorías filosóficas más generales. De ahí su insistencia con un pensar dialéctico crítico que renuncie a la unidad o la superación entendidas como instancias universales; en contraposición a ello se propone la ontología de la diferencia y la heterogeneidad. Sin embargo, ello no implica un relativismo absoluto en el que no hay cabida para positividades o elementos universales. Se trata, antes bien, de pensar lo universal desde lo particular, de esta manera, Prada sale al paso de las dicotomías de identidad/diferencia, universalismo/particularismo, etc.

Ni diferencia pura, diseminación completa, ni identidad pura, síntesis acabada, representación plena, sino lo uno al mismo tiempo que lo otro, la diferencia al mismo tiempo que la identidad [...] Este hecho primario, si se puede hablar así, da lugar a una diversidad de diferencias y a una multiplicidad de unidades. (Prada, 1999, p. 168)

Si bien la idea de la síntesis desde la diferencia tiene sus raíces en la crítica a la metafísica de Derrida, esta no se agota ahí ya que alude a un pensar propio de la historia, a saber, a un constante traer al presente la amalgama de procesos históricos que en su articulación constituye la identidad desde la diferencia, es decir, lo abigarrado como diferencia pura (Prada, 1996, p. 123). Por otro lado, para Prada la crisis, además de ser método de conocimiento de las sociedades abigarradas –como en

listas en las cuales las relaciones sociales son menos complejas y por lo tanto susceptibles de ser cuantificadas: “si bien es cierto que la cuantificación de la sociedad no es posible sino con el capitalismo propalado como forma general y aunque es indudable que no hay una sola forma posible de conocer cada cosa, la crisis adquiere con relación a estas sociedades innumerables e incógnitas como la boliviana una connotación particular” (Zavaleta, 1986, p. 21).

Zavaleta-, es también un momento decisivo: “a través del método de la crisis se trata entonces no solamente de conocer lo abigarrado en su momento de síntesis [...] sino de vincularse con un momento decisivo, que puede entenderse también como momento desarticulado por excelencia” (Prada, 1996, p. 188). La crisis posibilita una mayor visibilidad de las estructuras y tensiones sociales, así como también abre la posibilidad de intervenir en ellas. La crisis es el método, pero también la oportunidad de actuar sobre la coyuntura en cuestión. Podría decirse, entonces, que el método de la crisis es un conocimiento febril y comprometido que establece un puente entre el conocer y el actuar, entre el saber y la praxis (Prada, 1996, p. 189).

Por otra parte, lo abigarrado, nos dice Prada, tiene un sentido muy preciso:

Abigarrado quiere decir de varios colores, viene del francés *bigarré*; la palabra termina en *ado*, que significa que recibe, esto es, recibe el significado de la acción de un verbo; en este caso de lo doble, en lo que respecta a la sílaba *bi*, o de lo múltiple, que connota *garré* del francés antiguo, de los colores yuxtapuestos, es decir, de lo que cubre las vecindades simultáneas, puestas una al lado de otras. (Prada, 1996, pp. 185-186)

Por lo tanto, cuando se habla de abigarramiento no se da cuenta únicamente de lo heterogéneo y lo diferente, sino también de aquello que liga la heterogeneidad en una unidad siempre incompleta o abierta. Ahora bien, al considerar las sociedades no abigarradas como aquellas determinadas por el proceso de valorización del capital, se incurre, siguiendo a Prada, en un dualismo reduccionista que traza indirectamente una taxonomía entre sociedades modernas y premodernas. Esta distinción hace creer que las sociedades que no se subordinan del todo al modo de producción capitalista y en donde conviven diversas formas de producción social son incognoscibles, lo cual supone un reto: ir más allá de la razón ilustrada: “Esta problematización de la cognoscibilidad de las formaciones sociales abigarradas es un desafío epistemológico; es necesario crear un nuevo horizonte de visibilidad, que vaya más allá del horizonte de visibilidad diseñado por la ilustración” (Prada, 1996, p. 187).

En esa medida, Prada considera preciso distinguir entre modernidad y capitalismo a la hora de abordar los problemas propios de las formaciones sociales abigarradas. Si bien el capitalismo es un conjunto de relaciones sociales que subsume bajo la lógica de la valorización diversos aspectos de la vida social, tornándolos homogéneos y abstractos;

la modernidad es, en contraste, un proceso más amplio y diverso: “la modernidad es infinitamente más rica que el capitalismo, más rica en sus múltiples posibilidades históricas, más rica en sus diversas alternativas de combinatorias culturales y sociales” (Prada, 1996, p. 197). La disyuntiva entre modernidad y no modernidad, es decir, la oposición de las formaciones sociales abigarradas como aquello excluido de la modernidad capitalista no es precisa. Lo que define al abigarramiento social no es ser premoderno, sino más bien ser aquello que se opone a la lógica del capitalismo.

El abigarramiento persiste mientras el capitalismo no sea el modo de producción hegemónico. De ello se desprende que la direccionalidad de toda formación social está abierta: “la pluralidad de estas formaciones sociales se abre a direcciones históricas alternativas. La hegemonía de una dirección histórica no está resuelta. Esta no determinación del modo de producción capitalista las hace abigarradas” (Prada, 1996, p. 201). Es precisamente la apertura hacia una dirección histórica alternativa o multilinealidad histórica lo que emerge en los espacios de indeterminación de un capitalismo que no subsume absolutamente una formación social bajo su lógica (Prada, 2014, p. 23). Así, en tanto el capitalismo es relativamente hegemónico, se puede pensar el abigarramiento como una condición inherente a toda formación social. En cada caso, las articulaciones específicas entre cualquier otro modo de producción con el capitalismo se dan al interior de una historicidad en la que se superponen presente y pasado en un devenir constante:

Se trata de una conformación social que se da lugar en la historia de muchas maneras; se eleva a la humanidad de variadas formas. Esa multilinealidad histórica es su modo de ser. Sin embargo, viendo desde esta perspectiva, toda formación social es, de alguna manera, abigarrada; no está cerrada a una sola determinación, aunque esta sea la hegemonía del modo de producción capitalista. Puede abrirse a otras formas de la modernidad, que no sea la capitalista. (Prada, 1996, p. 203)

Para Prada, el abigarramiento es inherente a toda formación social dada la confluencia de múltiples determinaciones de lo social, además de la determinación hegemónica del capitalismo; de lo cual se desprende la posibilidad de un direccionamiento histórico alternativo. A pesar de ello debe resaltarse que, si bien el capitalismo no es absolutamente hegemónico en una sociedad, no debe soslayarse del todo su influencia:

Desde esta perspectiva, no nos negamos evaluar y dilucidar las singularidades, los particularismos locales, las formaciones abigarradas, sino que lo hacemos y entendemos esta tarea posible a partir de la intangibilidad de la acumulación originaria y ampliada del capitalismo, de sus ciclos, de sus crisis y de su ineludible cobertura mundial. No se puede soslayar este acontecimiento de escala mundial, eludirlo sería no entender los mismos particularismos, localismos, regionalismos y abigarramientos, quedándonos tan solo con la expresión exacerbada de las heterogeneidades perdidas en su propio laberinto. Hay que colocarse evidentemente en la perspectiva del pluralismo histórico, de la diversidad y diferencia de los procesos socioeconómicos y socioculturales, pero hay que hacerlo teniendo en cuenta la transversal histórica de la economía-mundo capitalista. (Prada, 2010, p. 43)

La constante tensión entre las formaciones sociales históricas modernas en su singularidad y heterogeneidad social y cultural, y el capitalismo como proceso de reproducción ampliada de relaciones de cosificación y explotación de la vida humana es transversal y no debe perderse de vista, incluso si se afirma que toda formación social es abigarrada. En pocas palabras, todo pluralismo histórico está atravesado por relaciones de poder, entre las cuales se encuentran las relaciones de explotación propias del capitalismo.

La crítica de Prada a Zavaleta

Resumiendo hasta este punto es evidente que Prada retoma y recompone algunas dimensiones de la noción de abigarramiento de Zavaleta. De ahí que, Prada piensa el abigarramiento desde una ontología de la diferencia y concibe el método de la crisis no solamente como develamiento de la estructura inmanente de una formación social, sino también como posibilidad de acción sobre la coyuntura. Asimismo, Prada distingue entre modernidad y capitalismo, optando por entender el abigarramiento como un proceso inherente a cualquier formación social moderna y no solamente a las sociedades en las que confluyen múltiples modos de producción además del capitalismo, como algunas veces se insinúa en Zavaleta.

Es preciso señalar entonces la crítica que está en el trasfondo de la noción de abigarramiento de Prada. Desde nuestra perspectiva, dicha

crítica se resume en poner en cuestión la tendencia de Zavaleta por subsumir lo abigarrado a un momento de síntesis o unidad. Es la crisis la que devela la diferencia, pero una vez alumbradas las tensiones internas de la formación social abigarrada, se las incluye en una totalización que de cierta manera cierra su potencial de realización histórica. Esta tendencia totalizadora se explica, siguiendo a Prada, por la línea de continuidad que existiría entre la noción de crisis y otros intentos en la tradición marxista por definir la singularidad de los acontecimientos sociales. Por ejemplo, la influencia del concepto althusseriano de sobre-determinación es evidente en Zavaleta. En palabras de Prada:

La crisis hace visible las estructuras de poder, hace visible las formaciones históricas en la compulsión de sus contradicciones; sobre todo el entrelazamiento de los fragmentos de estas formaciones históricas, encontradas en un presente crítico. La crisis muestra a las clases sociales en su lucha descarnada, las empuja a sacar de sí sus estructuras subjetivas, mostrándolas a la luz de la violencia de los acontecimientos. Sin embargo, como buen hegeliano, Zavaleta entendía a la crisis como síntesis dialéctica de lo abigarrado. Nosotros, pensamos, de modo diferente, antihegeliano, por lo tanto, antidialéctico, que precisamente la crisis no hace posible la síntesis. La crisis demuestra que la síntesis no es posible. (Prada, 2007, p. 43)

Para Prada la crisis implica un proceso de descomposición y posterior recomposición social que desborda los esquemas y grillas de síntesis conceptual. La crisis devela lo diverso, pero no permite religarlo en una unidad estable o sintética. Renunciar a entender lo abigarrado bajo una síntesis conceptual conlleva a plantear la crisis como la destrucción o deconstrucción de un orden dado, sin que ello implique, por supuesto, concebirla en términos estrictamente hermenéuticos: “entendemos la deconstrucción no como hermenéutica radical del entramado de tejidos sedimentados en el texto, sino como desmontaje material de lo dado, descomposición de lo real” (Prada, 2007, p. 43). Es en la reticencia a un pensar dialéctico totalizante que se hace manifiesta el proyecto de Prada por llegar a los límites de la dialéctica hegeliana. Estos límites permiten vislumbrar la distancia entre las correspondientes nociones de abigarramiento de Zavaleta y Prada. En otras palabras, para Prada, a diferencia de Zavaleta, pensar el abigarramiento implica pensar la diferencia más allá de cualquier dialéctica totalizante.

Abigarramiento y genealogía

Hay una última dimensión de la noción de abigarramiento de Prada: el corte hermenéutico crítico de la epistemología de la crisis. Además de develar la estructura interna de las formaciones sociales y de imprimir direccionalidad histórica, la crisis implica un saber histórico sobre los distintos tiempos que se articulan en una coyuntura dada. El conocimiento de estas temporalidades se da en Prada a través de la genealogía como método que devela los orígenes de los discursos y prácticas que constituyen las relaciones de poder propias de las formaciones sociales abigarradas: “no es suficiente usar como método la perspectiva de la crisis, suponiendo que las formaciones sociales abigarradas sufren permanentemente la crisis, sino es necesario reconocer los saberes concretos como conocimientos complejos, donde anida la memoria del conocimiento específico” (Prada, 1996, p. 124).

El reconocimiento de los saberes concretos y su operatividad como fuerzas sociales demandan una genealogía del poder. En este sentido Prada se propone develar la genealogía del *ayllu* como relación social histórica que emerge y en algunos casos resiste el proceso de colonización del capitalismo sobre los territorios y mundos de vida en Bolivia. Esto será precisado a continuación.

La genealogía de *ayllu* como institución social tradicional que articula un conjunto de relaciones de reciprocidad territoriales es un tema transversal para autor. La centralidad que cobran el *ayllu* y lo indígena para Prada se debe, como antes se mencionó, al agotamiento evidente del movimiento obrero consolidado en 1952 a través de la COB. Con la irrupción del neoliberalismo a mediados de los años ochenta, el resurgimiento de lo indígena se da de manera sectorizada en algunos territorios. El abordaje de la historicidad de las comunidades tradicionales indígenas que emergen en el presente es, siguiendo a Gadamer (2003), de carácter histórico-efectual en cuanto se da en el marco de una tradición.

Para Prada, la historia efectiva da cuenta de los momentos constitutivos del pasado que reaparecen en el presente y dan forma a una identidad:

En la historia efectiva de la formación social boliviana la procedencia territorial, la procedencia del *ayllu*, la procedencia de las etnias itinerantes de la amazonia y del chaco, no ha quedado como un comienzo [...] superado por el proceso civilizatorio. (Prada, 2015b, p. 48)

Sin embargo, el abordaje hermenéutico no basta para dar cuenta del *ayllu*; la comprensión hermenéutica de los saberes tradicionales en Prada no puede deslindarse de las relaciones de poder que de ellos se desprende. Esto marca la particularidad de su propuesta hermenéutica, la cual es más cercana a la hermenéutica crítica o a la genealogía que a la hermenéutica gadameriana:

Es a esta historia efectiva, como acontecimiento de múltiples singularidades, a la que se debe acceder, la que debe ser interpretada. Esta comprensión, que pasa por la fuerza del entendimiento, se realiza como lectura de la materialidad efectiva del poder. (Prada, 2015b, p. 34)

El método hermenéutico crítico permite vislumbrar la mutación histórica del *ayllu* con relación a otras instituciones sociales. En otras palabras, la genealogía devela el *ayllu* como fundamento de la formación social boliviana:

Desde una perspectiva genealógica y arqueológica el *ayllu* se convierte no solo en el referente indispensable para el análisis sino en la *institución* histórica que permite la descripción y la explicación de la formación social boliviana. El *ayllu* se encuentra en la base la formación de lo que nosotros conocemos como sociedades andinas. Las comunidades, las ciudades y el *Estado* en la región andina tienen en la base de su conformación al *ayllu*, además de encontrarse completamente atravesados por sus desplazamientos y transformaciones. (Prada, 2004, p. 50)

La transversalidad del *ayllu* es espacial y también histórica. En su sentido, el *ayllu* encarna procesos disímiles: tanto de resistencia –como en el caso de la defensa de los recursos naturales en el periodo de neolobalización– como de subordinación –cuando entra a entremezclarse con instituciones coloniales como la encomienda y la hacienda–:

El *ayllu*, desarticulado de la *marka*,⁸ se convierte en el objetivo de la estrategia de poder colonial. Es como si se tuviera la certeza de que en el *ayllu* se encuentra la riqueza: una vez roto el archipiélago andino se anexan sus tierras a procesos de privatización del excedente [encomienda y hacienda]. (Prada, 2015c, p. 120)

8 *Marka* puede entenderse como comunidad de *ayllus*.

El papel que cumple el *ayllu* es, pues, ambivalente y se mueve entre la resistencia y la instrumentalización en función de las formas de gobierno exteriores. Se entrevé en el *ayllu* una relación histórica estructurante de la formación social boliviana y un conjunto de relaciones culturales tradicionales cuya configuración se remonta a las sociedades agrícolas andinas prehispánicas. No obstante, el *ayllu* es más que una tradición milenaria, es el pasado indígena que se hace presente: “lejos de desaparecer persiste como horizonte de posibilidad, pero, también como contenido latente. No se trata de una memoria, sino de la manera de hacerse presente” (Prada, 1998). La manifestación del *ayllu* se da de formas variadas: “el *ayllu* es a la vez variadas instancias: territorialidad, red de parentesco, sistema de clasificación del territorio y de la descendencia, organización de mandos, organización de la distribución y del consumo” (Prada, 1998). En ese sentido, el *ayllu* crea relaciones de poder plasmadas en el espacio. La lógica de estas relaciones de poder territoriales se da como una lógica de reciprocidad entre la comunidad y su entorno, tal reciprocidad puede entenderse como una cierta armonía con el mundo natural y con el mundo social:

Quando el cazador mata a un animal, lo hace pidiendo permiso al espíritu del animal. Hay en el cazador una especie de reconocimiento; entre él y el bosque se desprenden relaciones de *reciprocidad*. La muerte tiene que ser repuesta mediante una ceremonia; es en este ritual donde se produce el encuentro: la mirada del cazador se mira en la mirada del animal como si fuese un espejo de una memoria inédita. (Prada, 1998)

Esta lógica de reciprocidades se modifica y rearticula en varios momentos en los que irrumpen fuerzas y formas de gobierno externas a los *ayllus* y a las *markas*. En la colonia, posterior al proceso de reforma agraria en 1952 y de manera más reciente con la irrupción del mercado y la neoliberalización de los territorios, se da una recomposición del *ayllu*, la cual, no obstante, no se traduce en su desaparición. Es la trascendencia histórica, en últimas, la que constituye la estructura esencial del *ayllu*: “el *ayllu* aparece como trascendencia histórica; es decir, como acontecimiento primordial en el devenir histórico de las formaciones sociales asentadas en la geografía andina” (Prada, 2008b, p. 62). Tal acontecimiento se realiza plenamente durante las insurrecciones del año 2000 y 2003 en las cuales el regreso de lo indígena a través del *ayllu* y las formas de

organización territorial tradicionales sirven de soporte que aglutina y potencia un amplio conjunto de luchas sociales.

Conclusión

La noción de abigarramiento de Prada es multidimensional y no puede entenderse por fuera del diálogo implícito que, a través de este concepto, se entabla con la obra de Zavaleta. Lo abigarrado en Prada supone una crítica de los elementos totalizantes y universalistas que este identifica en el pensamiento de Zavaleta, claramente influenciado por la ontología hegeliana y la tradición marxista. No obstante, tal crítica apenas es esbozada y deja abiertos interrogantes sobre la lectura que realiza Prada de Zavaleta y los puntos de divergencia entre ambos.

Más allá de esto, solamente a partir de su contraste con los planteamientos de Zavaleta sobre las formaciones sociales abigarradas, es posible caracterizar tres dimensiones generales de la noción de abigarramiento en el pensamiento de Prada: una ontológica que concibe las formaciones sociales abigarradas como un juego de diferencias irreducibles a una identidad fija; una de tipo socio-histórico en la medida en que lo abigarrado es propio a toda formación social moderna y no solamente a aquellas sociedades como la boliviana en las que el capitalismo claramente pugna con otras formas de organización social; y, finalmente, una epistemológica, ya que la crisis, además de develar la estructura interior de las formaciones sociales abigarradas, supone una oportunidad de agencia sobre la coyuntura en cuestión. Asimismo, requiere de una metodología hermenéutico-crítica (genealogía), que permita develar la historicidad singular que subyace a cada momento y que se articula mediante saberes y relaciones de poder.



Reconocimientos

Este artículo es producto de la iniciativa del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO). Agradecimiento especial a las personas del proyecto "Pensamiento político del sur", quienes con sus comentarios críticos retroalimentaron la propuesta inicial; asimismo al grupo "Construyendo pueblo" y al colectivo "Contracorriente" con quienes hemos venido pensando lo político desde el sur.



Diego Isaac Álvarez Beltrán

Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de la maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y miembro del grupo de Teoría Política Contemporánea (Teopoco).

Referencias

- Antezana, L. (2009). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación. En E. Sader (Ed.), *Pluralismo epistemológico* (pp. 117-142). La Paz: CLACSO.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- García, Á. (2015). Sindicato, Multitud y Comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia. En P. Stefanoni (Comp.), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (pp. 347-420). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giller, D. (2017). René Zavaleta, historiador de lo político: seis propuestas para leer Lo Nacional-Popular en Bolivia. *Trabajos y Comunicaciones*, (46). Doi: <https://doi.org/10.24215/23468971e045>
- Hardt, M. (2008). Políticas y multitud. En AA.VV. (Eds.), *Imperio, multitud y sociedad abigarrada* (pp. 87-102). La Paz: CLACSO.
- Hardt, M., y Negri, A. (2009). *Commonwealth. El proyecto de una revolución común*. Madrid: Akal.
- Kant, E. (2000). ¿Qué es la Ilustración? En E. Imaz (Trad.), *Filosofía de la historia* (pp. 25-37). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Prada, R. (1996). Las armas de la crítica en la ontología de la praxis. En R. Gutiérrez y J. Iturri (Eds.), *Las armas de la utopía* (pp. 111-246). La Paz: CIDES-UMSA. Recuperado de <https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/1532/CIDES-04.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Prada, R. (1998). *Territorialidad*. La Paz: Mythos. Recuperado de <https://voluntaddepotencia.wordpress.com/2017/02/20/territorialidad/>
- Prada, R. (1999). *Pensar es devenir. Apuntes para una arqueología del pensar*. La Paz: Punto Cero. Recuperado de https://issuu.com/raulpradaalcoreza/docs/pensar_es_devenir
- Prada, R. (2000). Crítica de la economía política neoliberal. El neoliberalismo: ¿Utopía de explotación ilimitada o inevitable proceso de globalización? En AA. VV., *Bourdieu leído desde el sur* (pp. 181-210). La Paz: Plural.

- Prada, R. (2004). Política de las multitudes. En *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*. La Paz: Plural. Recuperado de <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Politica%20de%20las%20multitudes.pdf>
- Prada, R. (2007). Articulaciones de la complejidad. En Á. García, L. Tapia y R. Prada (Eds.), *La transformación pluralista del Estado* (pp. 201-265). La Paz: Muela del Diablo. Recuperado de <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Estado%20plurinacional%20%20R%20Prada.pdf>
- Prada, R. (2008a). Genealogía de la multitud Seis años de luchas sociales en Bolivia. En M. López, N. Iñigo y P. Calveiro (Eds.), *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina* (pp. 173-196). Buenos Aires: CLACSO.
- Prada, R. (2008b). *Subversiones indígenas*. La Paz Bolivia: Muela del Diablo.
- Prada, R. (2010). Umbrales y horizontes de la descolonización. En Á. García, R. Prada, L. Tapia y O. Vega (Eds.), *El Estado. Campo de lucha* (pp. 43-96). La Paz: Muela del diablo.
- Prada, R. (2014). *Descolonización y Transición*. Quito: Abya-Yala.
- Prada, R. (2015a). Pensamiento propio. En *Cartografías histórico-políticas. Extractivismo, dependencia y colonialidad*. La Paz: Dinámicas moleculares. Recuperado de https://issuu.com/raulpradaalcoreza/docs/pensamiento_propio
- Prada, R. (2015b). *Genealogía del poder* [Material sin publicar]. Recuperado de https://issuu.com/raulpradaalcoreza/docs/genealog__a_del_poder_2
- Prada, R. (2015c). *Fragmentos territoriales*. La Paz: Mythos. Recuperado de https://issuu.com/raulpradaalcoreza/docs/fragmentos_territoriales_5
- Rivera, S. (2003). El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”. Requiem para un Nacionalismo. *Temas Sociales*, (24), 64-100. Recuperado de <http://www.scielo.org.bo/pdf/rts/n24/n24a06.pdf>
- Romero, C. y López, T. (2017). Álvaro García Linera y los movimientos sociales, acercamiento a una definición con énfasis en los lugares de enunciación. *Persona y sociedad*, 31(2), 72-96. Recuperado de <https://www.uahurtado.cl/wp-images/uploads/2018/01/%C3%81lvaro-Garc%C3%ADa-Linera-y-los-movimientos-sociales-acercamiento-a-una-definici%C3%B3n-con-%C3%A9nfasis-en-los-lugares-de-enunciaci%C3%B3n.pdf>
- Sanjinés, J. (2009). *Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: Fundación PIEB.
- Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional popular en Bolivia*. CDMX: Siglo XXI.
- Zavaleta, R. (2009). Las masas en noviembre. En L. Tapia (Comp.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 207-262). Bogotá: Siglo del hombre.
- Zemelman, H. (2007). *De la Historia a la política. La experiencia de América Latina*. CDMX: Siglo XXI.