

Marxismo y heterogeneidad: para una crítica del *origen*

Por *Martín* CORTÉS*

Constatar la heterogeneidad latinoamericana

UNA OPERACIÓN DE CRÍTICA teórica está siempre acechada por múltiples amenazas, que no sólo están relacionadas con su objeto (¿cómo construir la crítica de aquello que estamos criticando?, ¿dónde mostrar sus contradicciones internas, sus silencios, sus problemas?), sino, quizá con mayor peligro, por su método. En la simplificación de la posición del adversario se cifra una de las estrategias más sencillas, y efectivas, de debilitamiento del otro para que emerja, casi con naturaleza, la fuerza de la posición propia. Acaso en el uso y abuso de esta estrategia se encuentre el secreto del saldo que las polémicas dejan para los lectores alejados del calor de la confrontación: por lo general nos permiten seguir pensando y asumen, quizá, el lugar de *clásicos*, las reflexiones que tratan a sus *otros* con la densidad de los problemas que se abordan, y no con la sencillez de la batalla que está ganada antes de comenzar. Por lo demás, cuando se liquida al otro simplificándolo, se simplifica necesariamente el argumento propio, que no necesita entonces demasiado desarrollo para sobreponerse.

Hablamos en este *dossier* de “heterogeneidad y transculturación”, dos términos fundamentales de la vida cultural latinoamericana, que marcan a su vez momentos fundantes de la potencia de una crítica con espesor propio, con los cuales la región puede reclamar el reconocimiento de sus contribuciones a la cultura *universal*. La heterogeneidad y la transculturación tienen claramente sus *otros*, que son desarmados a fuerza de un paciente trabajo crítico: la *homogeneidad*, que Antonio Cornejo Polar destruye explorando la literatura en sus cruces y zonas de frontera, allí donde la presunta sincronía de un relato (que puede buscar su unidad en la nación o incluso en su carácter de oprimido) estalla en los múltiples tiempos

* Investigador de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina; miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; coordinador del Departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación, en la misma ciudad; e-mail: <martincort@gmail.com>.

que la componen, revelando así el carácter fragmentado del sujeto producido por una realidad siempre desarticulada, que arrastra sus dramas sin unificación posible desde la Conquista, y que en tal caso debe asumirlos y no celebrarlos.¹ La *transculturación* es elaborada por Fernando Ortiz en clara y explícita contraposición con otros términos poco felices de la antropología de la época, en especial la *aculturación*, *desculturación*, *exculturación* e *inculturación*. El *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* desarrolla, a través de la narración de las tensiones que produce la existencia de ambos cultivos como signos distintivos de la vida social cubana, el concepto de *transculturación* como clave de lectura de la cultura latinoamericana. Con esta noción, ninguna de las partes que componen la mezcla cultural es neutralizada en su actividad, de manera que toda transición cultural está marcada por intercambios recíprocos —aunque no simétricos ni pacíficos: “en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores pero también siempre es distinta de cada uno de los dos”.²

Ahora bien, si algo parecen tener en común los planteamientos de Ortiz y Cornejo Polar es que sus *otros* no son, en realidad, tan otros. Es decir, no se trata de amenazas externas que una vez conjuradas son despejadas del horizonte de los posibles traspiés de la crítica cultural latinoamericana, sino de profundos dilemas *internos* a las vicisitudes de la región. La homogeneidad y la aculturación son formas de la *repetición* que sólo a simple vista forman parte del discurso del dominador. También pueden introyectarse en la voz de los dominados, cada vez que del lado de éstos se rehúye la heterogeneidad constitutiva en todo sujeto fracturado, y se supone, por el contrario, un resto *puro* que, ampliándose o multiplicándose, cumple el papel de grado cero de la emancipación. Por eso Cornejo Polar insiste en la importancia de tomar al sujeto múltiple, disperso y fragmentado como punto de partida irreductible de la realidad latinoamericana. Asumir ese trauma implica no solamente no negarlo, sino también no festejarlo como virtud, al estilo de la “raza cósmica” de José Vasconcelos o, podríamos agregar, del celebrado encuentro civilizatorio que presenta Gilberto Freyre en su

¹ Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, Lima, Latinoamérica, 2003.

² Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 135.

Casa grande y senzala.³ Sujeto abigarrado, parafraseando a René Zavaleta Mercado, y sujeto en *múltiples tiempos* que se enfrenta a la aplastante temporalidad unilineal no como una amenaza que la Modernidad le profiere desde la presuntamente homogénea Europa, sino como el peligro de sus propios deslizamientos. Por eso a la supuesta superioridad de la raza europea no se le opone una propuesta de superación a partir de la raza latinoamericana (aun si ésta es una raza producida por la mixtura), sino la posibilidad misma de la crítica de los procedimientos de racialización de la vida social. El peligro inmanente aquí es el del movimiento de *inversión*, en virtud del cual la condición latinoamericana portaría la *esencia* liberadora que la dominación europea pretendía para sí. Contra esta inversión, nuestros autores se detienen en la superposición y no pretenden más que entenderla en sus efectos que son además potencialmente creadores de alternativas universales.

Nada es tan homogéneo como parece

En los últimos años, el autodenominado pensamiento crítico de la región ha abordado estas encrucijadas, aunque de modos que nos resultan ciertamente problemáticos. Nos interesa tomar en particular algunos argumentos de Walter Mignolo, uno de los miembros sobresalientes de la corriente llamada “decolonial”, especialmente en su relación con Marx y, más aún, en el modo en que construye la figura del “marxismo”.

Cuando hablamos de pensamiento decolonial nos referimos en especial al espacio cuyo núcleo es el Grupo “Modernidad/Colonialidad”,⁴ cuyos principales referentes son Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Las diferencias entre estos autores no son menores, sobre todo porque Dussel porta consigo

³ Según Freyre, la potencialidad de la cultura brasileña residiría en los llamados “antagonismos equilibrados”, a partir de los cuales se produce una confraternización antes que un conflicto entre las partes constitutivas del ser brasileño: “No es que en el brasileño subsistan, como en el angloamericano, dos mitades enemigas: la blanca y la negra; el ex amo y el ex esclavo. De ninguna manera. Constituímos dos mitades confraternizantes que se vienen enriqueciendo mutuamente de valores y de experiencias diversas; cuando nos completamos en un todo, no será a costa del sacrificio de un elemento al otro”, Gilberto Freyre, *Casa grande y senzala*, Caracas, Ayacucho, 1985, p. 312.

⁴ Una descripción —elogiosa— del grupo, sus miembros y sus principales herramientas teóricas, puede leerse en Damián Pachón Soto, “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad”, *Revista Ciencia Política* (Universidad Nacional de Colombia), núm. 5 (enero-junio de 2008).

un profundo conocimiento de la obra de Marx, sobre la que ha publicado una importante cantidad de libros. Quizá su mayor contribución sea el mostrar reiteradamente una Modernidad alejada de las temporalidades lineales con que ella se autopresenta, a la cual se le opone un relato que restituye las diferencias internas: su centro y sus periferias, entendiendo precisamente que en esa colocación de Europa como centro se encuentra el secreto de su poder. En la misma dirección, Quijano proponía su clásica tesis de la *heterogeneidad estructural*, en virtud de la cual una complejidad de temporalidades se opone a la “perspectiva eurocéntrica” que supone una relación ahistórica entre los distintos componentes de una estructura social, de modo que estarían determinados desde el inicio a componer de manera lineal y homogénea un camino ya trazado.⁵ El proyecto emancipatorio que de aquí se deriva busca recuperar esa heterogeneidad y, de algún modo, “completar” los silencios de la Modernidad, lo cual es nombrado por Dussel como *transmodernidad*:

El proyecto trans-moderno es una co-realización por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del mundo Periférico ex-colonial.⁶

Resulta difícil no concordar con la ampliación de miras en las luchas sociales y políticas de las últimas décadas, que han sabido ir más allá de sus momentos económico-corporativos, e incluir en la agenda de la emancipación a todos los pares que enuncia Dussel.

El problema aparece cuando el reconocimiento de una dimensión emancipatoria en la Modernidad, así como la presencia evidente de Marx en esas reflexiones, no impide a Mignolo establecer una serie de juicios apresurados sobre ese legado, que tienen un llamativo éxito en medios académicos y políticos. La importancia

⁵ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *id.*, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Danilo Assis Climaco, sel. y pról., Buenos Aires, Clacso, 2014, p. 291.

⁶ Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2003, p. 50.

de Mignolo, y en particular de su libro *La idea de América Latina*,⁷ radica en el peso que éste tiene en el escenario de la reflexión crítica contemporánea en la región. Como una de las espadas más populares de la corriente decolonial (acaso instalada como espacio de pensamiento crítico hegemónico en las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas), su trabajo tiende a colocar al marxismo en la serie de teorías eurocéntricas que amenazarían con su rigidez conceptual la riqueza de la cultura de la región. Por el contrario, aquí sostenemos que, en el contexto de un capitalismo global que muestra signos de crisis con desplazamientos autoritarios y reaccionarios, correr a Marx del centro de las empresas críticas, tendencia que se viene desarrollando con relativo éxito desde los años ochenta, puede coincidir con el momento en que más precisamos de su legado. El trabajo que presentamos es, en última instancia, un ensayo más en torno de los modos de leer a Marx en América Latina, pero interesado en la potencia universal de los efectos de esa lectura.

En el mencionado libro de Mignolo, los dos términos del problema (aquí la Modernidad europea y su *otro*) tienden a desenlazarse entre sí, y uno preserva el vicio y la pura repetición, mientras el otro se encamina a proteger la pureza. La Modernidad es allí reducida a tres grandes discursos lineales: cristianismo, liberalismo y marxismo. Lo anterior se lee en reiteradas ocasiones a lo largo del libro, sin implicar un análisis de ninguno de dichos discursos o corrientes. No podría precisarse con claridad si la simplificación se explica por cierta pretensión de literatura de divulgación del libro pero, en última instancia, eso haría un poco más grave la situación, puesto que serían todavía más los lectores invitados a contentarse con ella. El texto se propone, en este marco, incluir la “idea” de América Latina (insistimos en las comillas, sobre las que diremos algo más al final) en esta Modernidad excluyente, pues ella sería producida por las élites criollas de la región, persistiendo a su vez en la negación o degradación de indígenas y afrodescendientes.

Para eso la propia literatura y el ensayo de la tradición latinoamericana precisan ser, en su aplastante mayoría, inscritos en la simplificada vía de la imitación eurocéntrica, cosa que sucede en el texto de Mignolo, ya sea al ignorar esa tradición múltiple o al reducirla a una mera utopía civilizadora. De este modo, los dos

⁷ Walter Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, trads., Barcelona, Gedisa, 2007.

lados confrontados, el eurocentrismo y la perspectiva decolonial, perfilan una oposición maniquea. La “herida colonial” sobre la que operaría la propuesta decolonial apunta contra la operación en virtud de la cual el sujeto racional moderno, europeo, se constituye como sede del saber y del poder, disminuyendo a los *otros* a dimensiones presubjetivas. Mignolo se coloca, en sus palabras, en las *fronteras*, entendiendo por ello los espacios límite que no entran con comodidad en la nominación territorial que produce la expansión europea. Ese “pensamiento fronterizo” tiende a desarrollarse allí donde están esos *otros*: indígenas, afrodescendientes. Podría ser ésta una proposición en torno de las virtudes epistémicas que esos espacios de frontera ofrecen, y podríamos concordar con eso. Ocurre que Mignolo se desliza una y otra vez en busca de una lógica del *origen* o la *pureza* en esos espacios de frontera. La crítica al eurocentrismo se basa en deshacer la presunta ontología del progreso que detentaría Europa, historizando su devenir centro del mundo, y evocando la centralidad de la Conquista de América en tal proceso. Ahora bien, en la medida en que esta crítica se completa al oponer una nueva ontología, esta vez del saber originario, quizá persistamos en los mismos términos del problema. En ocasión de poner en perspectiva este análisis de América Latina como categoría europea con la misma problemática en Asia, Mignolo lanza esta llamativa afirmación: “‘Asia’ surgió del proyecto político europeo en lugar de venir del *espíritu propio de la ontología de un continente*”.⁸ Espíritu y ontología: una sola de estas palabras hubiera permitido pensar en un lapsus —moderno— pero ambas, juntas, nos ponen con claridad de cara a un discurso del *origen*, aun si éste es negado, oprimido, perforado u olvidado.

Esta suerte de reversión al origen nos adelanta la existencia de un espacio *puro*, descontaminado de todo trazo ideológico occidental y eurocéntrico. Lo cual resulta, como todo gesto que se pretende fuera de la ideología, sumamente atractivo. Y se combina a la vez con el momento democrático de la dispersión: frente al relato universal y homogeneizante moderno, Mignolo —y con él todos aquellos que dicen reflexionar “desde el lado oscuro de la historia”— nos recuerda que los proyectos decoloniales son *pluriversales*. Antes de darnos pistas sobre estos discursos, el libro nos recuerda las aplastantes equivalencias de los discursos modernos:

⁸ *Ibid.*, p. 62. Las cursivas son nuestras.

El eurocentrismo equivale al occidentalismo, pues ambos se refieren a una centralización y una hegemonía de principios de conocimiento e interpretación, aun cuando existan diferencias, como las que existen entre cristianos, liberales y marxistas.⁹

Así simplificado Occidente, es muy difícil que su opuesto no se vea empujado al mismo destino. A propósito del fracaso de las ideas liberales en la región, leemos:

Ese fracaso afectó al continente durante casi 150 años y determinó el curso de la historia de *América Latina*, hasta que movimientos sociales de disenso, en particular los encabezados por los descendientes de indígenas y africanos (que no estaban contaminados por las tradiciones de pensamiento republicano, liberal y socialista), empezaron a encontrar el rumbo que los criollos, devenidos luego en latinoamericanos, habían perdido después de la independencia.¹⁰

Ahora liberalismo y socialismo no sólo son equivalentes, sino también contaminantes de algo que evidentemente les precede, y que debía necesariamente ser puro antes de colisionar con ellos. Pero además, y esto es en realidad más problemático, un siglo y medio de luchas políticas y reflexiones críticas latinoamericanas caen en la desgracia de reificar el discurso eurocéntrico: nos quedamos sin tradiciones y apenas podemos aspirar a enlazarnos, vía pensamientos fronterizos y giros decoloniales, con el *origen* esquivo de la región.

Construida la Modernidad de manera homogénea, sus heterogeneidades y diferencias internas son reducidas a variantes de una misma lógica, aun si entrañaron batallas, revoluciones y conmociones políticas y sociales de toda índole. El giro decolonial que propone Mignolo conduce las luchas del presente y el porvenir a un espacio necesariamente *exterior* respecto de la Modernidad y sus vicios:

La diferencia entre los movimientos socialistas/comunistas de la Guerra Fría y los movimientos indígenas de la actualidad es que éstos ya no piensan ni operan dentro de la lógica del sistema, sino que tratan de cambiar esa lógica junto con el contenido. La marginación de Fidel Castro y el derrocamiento de Salvador Allende son sólo dos ejemplos de cómo los diseños

⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰ *Ibid.*, p. 90. Las cursivas son nuestras.

globales de un capitalismo en expansión actúan contra todo lo que pudiera frenar esa expansión, incluso contra las alternativas, como el socialismo o el comunismo (que sólo cambian el contenido del sistema, no el sistema propiamente dicho), que surgen del *seno de la modernidad*.¹¹

El texto no presenta ninguna investigación documentada que permita colocar con esa facilidad a los “movimientos indígenas de la actualidad” por fuera del sistema, pero, en rigor, tampoco la necesita. Porque el problema es anterior, emerge de las fronteras tranquilizadoras que provee la Modernidad y sus falsas alternativas (socialismo, comunismo, Fidel Castro, Salvador Allende), liberando el espacio para que alguna forma incontaminada reclame el espacio —exterior— de pureza.

El libro en cuestión incurre una y otra vez en esta estructura argumental: de un lado la Modernidad —que incluye a sus defensores como el conservadurismo o el liberalismo, pero también a sus lados críticos, como el marxismo, el comunismo y la teología de la liberación—, del otro sus silenciados. En la medida en que estos últimos preservan para sí un momento de pureza, la lucha por su redención entraña una vocación por *transparentar* el lado oscuro de la Modernidad, es decir, “echar luz” (Mignolo usa esta expresión) sobre los silencios y ausencias de la historia, restituyendo una parte no dicha. Subyace entonces una utopía clarificadora y verdaderamente completa, como aquélla enunciada por Dussel con el nombre de *transmodernidad*. Pero, al mismo tiempo, esta utopía se realiza atendiendo a la constante reivindicación de la “pluriversalidad” y de los espacios locales, mientras se rechazan los proyectos liberadores universalistas (una vez más, incluyendo liberalismo y marxismo sin remarcar matices). Cabría pensar si un proyecto con ese nivel de radicalidad puede siquiera ser planteado y renunciar así a una dimensión universalista. Pero, en todo caso, no es estrictamente nuestro problema. Sí nos interesa afirmar que el marxismo latinoamericano (y el marxismo en general) es infinitamente más complejo que la versión degradada que puebla el libro de Mignolo, y que legítimamente forma parte de una historia y una tradición del pensamiento latinoamericano que ya ha atendido de formas muy diversas y productivas la pregunta por su singular colocación en la Modernidad.

¹¹ *Ibid.*, p. 122. Las cursivas son del original.

La heterogeneidad en Marx

LA pregunta de Cornejo Polar por la heterogeneidad latinoamericana invita a hacer estallar los tiempos que parecen lineales o cerrados en sí mismos y mostrar la sincronía de temporalidades que los habitan. Esa operación crítica podría constituir una suerte de *programa* de reflexión sobre la vida cultural y política latinoamericana. Por nuestra parte, nos interesa poner al marxismo en esta senda: José Aricó, sin un contacto documentado con la obra de Cornejo Polar, parece leer a Marx en esta clave. Mucho más interesado que Mignolo en pensar la productividad del marxismo en la región, el cordobés se interrogaba por la singularidad de una cultura política producida en el *cruce* y el *encuentro* (muchas veces *desencuentro*), entre la pretensión universalista del marxismo como ideología europea y la especificidad de la realidad latinoamericana:

El problema consiste en asumir la paradoja que significa plantear nuestra autonomía cultural y teórica reconociendo al mismo tiempo que por tradición histórica e idiomática somos un resultado de la centralidad de la cultura europea en un mundo sometido a un contradictorio proceso de modernización. Y la paradoja es posible porque en la propia Europa en su movimiento de devenir mundo, se han generado en su interior todas aquellas tendencias, corrientes e ideologías del antieuropeísmo que forman parte orgánica de su constitución.¹²

Aquí vemos los dos lados contaminados de sus propias tensiones, que producen en su interior las batallas simbólicas y políticas en torno de sus sentidos. Europa podía revelar antieuropeísmo en su interior, y ésa también es herencia y tradición para los latinoamericanos. Allí hay, pues, un punto de partida para pensar el marxismo alejado del discurso universalista, pero también reteniendo la necesidad de ir más allá de la pura singularidad o de la mitología del origen irreductible. Las operaciones de lectura no deben ser juzgadas por su fidelidad, sino por sus efectos, por eso no nos interesa mostrar que Mignolo se equivoca en su lectura de Marx como una mera alternativa intrasistémica a la Modernidad. Queremos mostrar que es posible —y más productivo en sus consecuencias teóricas y políticas— emprender otras lecturas que lo sitúen en las

¹² José Aricó, “Prólogo”, en Alberto Filippi, *Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana*, Buenos Aires, Alianza, 1988, pp. iii-iv.

encrucijadas de las traducciones de una obra —y de una voluntad emancipatoria— a múltiples y disímiles geografías. En numerosas ocasiones se han abordado las tensiones presentes en la textualidad de Marx, entre aquel admirador del progreso moderno —y de la burguesía— y el crítico radical de la racionalidad capitalista, si tal cosa existe. Por eso de Marx pudo salir el “marxismo” como doctrina positiva y como ideología de Estado, pero también las grandes teorías críticas del siglo xx que cuestionaron la identificación entre revolución y progreso.

En las tensiones internas de la obra de Marx, la periferia capitalista ha cumplido una función fundamental. El mencionado Aricó llamaba la atención sobre su “viraje” en los últimos lustros de su vida. Lo interesante de las torsiones del “último Marx” es que emergen del encuentro con las luchas políticas de las fronteras del capitalismo desarrollado (principalmente de Irlanda y Rusia). A partir de lo cual él mismo advierte sobre la necesidad de no leer su teoría como una filosofía de la historia válida para todo tiempo y lugar.¹³ El caso ruso es especialmente sugerente: a Marx se le presenta allí la ocasión de participar de los dilemas que dividían al campo revolucionario en populistas y “marxistas”. Estos últimos defendían la inevitabilidad de un periodo de desarrollo capitalista entre el derrocamiento del zarismo y la posibilidad del socialismo, aun si eso traía consigo funestas consecuencias para la vida popular en el campo, especialmente en las comunas rurales que preservaban formas de propiedad y gestión comunal. Justamente de aquí partían los populistas al preguntarse por la forma de *evitar* la desarticulación de la cultura campesina y al pensar a partir de ella la posibilidad de la transformación social. Marx no analiza la problemática rusa a partir de una simple filosofía modernizante, sino que se sumerge en el aprendizaje de la situación social y política —y de la lengua— de aquel país.¹⁴ A los efectos de este trabajo, dos o tres afirmaciones de Marx resultan fundamentales:

¹³ Los textos de Marx a propósito de Irlanda y Rusia pueden leerse en dos compilaciones realizadas por José Aricó para los *Cuadernos de Pasado y Presente*: Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia: escritos sobre Irlanda*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1979 (Col. *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 72); e *id.*, *El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1980 (Col. *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 90).

¹⁴ Existe en este sentido literatura que afirma que el estudio del problema ruso es central para los desarrollos de Marx en torno de la renta del suelo: “El mismo papel que desempeña Inglaterra en *El Capital* cuando se trata del trabajo asalariado industrial debía desempeñarlo Rusia en la sección destinada a la renta del suelo”, Kurt Mandelbaum,

El análisis presentado en *El Capital* no da, pues razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.¹⁵

No sólo leemos aquí una precaución frente a los modos de leer su obra, sino también una convicción de que sólo el estudio preciso de las condiciones de desarrollo rusas permite pensar la política que allí debe desplegarse, y no una deducción filosófica de un caso falsamente tomado como universal (Inglaterra y, en menor medida, Europa occidental). De allí que Marx afirme, con ironía, que la auténtica amenaza para la comuna rural proviene del capitalismo y no de una teoría. Ahora bien, en estas reflexiones el saldo teórico que más nos interesa estriba en que una de las principales cuestiones que se destacan allí remite al problema de la “contemporaneidad” de las formas productivas, vale decir, al hecho de que la comuna rural coexista con el desarrollo capitalista, no solamente en otros sectores de la economía rusa, sino en Europa en general. Marx es consciente de que esta convivencia no supone una inexorable disolución a favor del “progreso” lineal, y que ella misma es testimonio de la posibilidad de “combinación” entre formas productivas, con lo cual concluye de manera contundente: “Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias espantosas”.¹⁶ La cuestión no se posa en una negación *in toto* del problema del progreso, sino en una crítica de la preten-

“Introducción a la edición alemana”, en Karl Marx y Federico Engels, *Correspondencia*, México, Siglo XXI, 1981, p. 347.

¹⁵ Carta de Karl Marx a Vera Zasulich, en Marx y Engels, *El porvenir de la comuna rural rusa* [n. 13], p. 61. Marx participa de la polémica a través de una correspondencia con Zasulich, entonces militante populista, que lo invita a resolver con su respuesta un debate que en cierto sentido se hacía en su nombre. Marx escribió varios borradores y luego una breve respuesta tomando la posición de los populistas. Lo curioso, y a la vez profundamente sintomático, es que Zasulich viró hacia posiciones “marxistas” al mismo tiempo en que se sucedía este efímero intercambio. Por ello, optó por no dar publicidad a la carta de Marx (pues iba en contra de las posiciones “marxistas”), que se conocería solamente varias décadas más tarde.

¹⁶ Marx y Engels, *El porvenir de la comuna rural rusa* [n. 13], p. 32.

sión de existencia de una razón suprahistórica y universal. Lo que le interesa a Marx aquí es la *posibilidad política* de hacer saltar el *continuum* que las fatalidades capitalistas prometen. Es decir que hay aquí una lectura de la simultaneidad de temporalidades diversas, y una certeza de la política como elemento que puede leer en esa articulación la pista de la emancipación. ¿No podría esta reflexión marxiana ser pensada como una de las primeras formulaciones de la noción de *heterogeneidad estructural*? En todo caso, al autor de *El Capital* le interesa que su obra no sea interpretada como sus críticos más simplificadores —de entonces y de ahora— nos invitan a hacerlo:

A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una *teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos*, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren.¹⁷

La periferia hace su “intromisión” en la teoría de Marx, y muestra que ella tampoco es inmune a la heterogeneidad de todo discurso, y que su centro mismo está afectado por esos cruces y encuentros. Lo cual no va en desmedro de afirmar también que los grandes dramas de la lucha de clases en los países centrales que su obra retrata —tal es el caso de los sufrimientos de los proletarios de Manchester narrados en *El Capital*— son también los nuestros, aun si siempre debemos pensar las singularidades (¿pero acaso no las pensaba también el propio Marx?). En su *Calibán* (difícil tildarlo de “eurocéntrico”), Roberto Fernández Retamar recupera el socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui para referirse a la Revolución Cubana, reflexión desarrollada en un lenguaje “propio”. Pero inmediatamente nos dice que también estamos embarcados en una travesía universal:

Nuestra herencia es también la herencia mundial del socialismo, y la asumimos como el capítulo más hermoso, más gigantesco, más batallador de la historia de la humanidad. Sentimos como plenamente nuestro el pasado del socialismo, desde los sueños de los socialistas utópicos hasta el apasionado rigor científico de Marx.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

¹⁸ Roberto Fernández Retamar, *Todo Calibán*, La Habana, Letras Cubanas, 2000, p. 79.

El entrelugar del marxismo latinoamericano

CON todo, ¿qué significaría realmente un discurso latinoamericano eurocéntrico? ¿Qué tipo de repetición podría realizarse que no sea, aun sin quererlo, también una forma de diferenciación? En 1939, Jorge Luis Borges publicaba su brillante “Pierre Menard, autor del Quijote”, historia de un extraño personaje que se proponía reescribir, letra por letra, el Quijote:

No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino el Quijote. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del ORIGINAL; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes.¹⁹

El resultado de la grotesca empresa de Menard confirma la aguda ironía de Borges: “El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico”.²⁰ Aun la más perfecta de las repeticiones instituye una diferencia, de manera que la propia relación entre original y copia es aquí puesta en cuestión (e incluso la figura del *autor* queda comprometida, un buen tiempo antes de que las ciencias humanas fueran por ella), como si el peso de las condiciones de lectura —y reescritura— se le impusiera al imitador más allá de sus pretensiones de fidelidad.

Del otro lado del gesto imitativo está su contrario: la búsqueda de aquello absolutamente autóctono y original, momento clarificador del sentido de lo propio. Una vez más con algo de sarcasmo, Borges nos invita a la duda cuando se ocupa de los dilemas de los escritores argentinos: “en el *Alcorán* no hay camellos”, dice su célebre sentencia, para afirmar que los árabes no necesitaron acudir a las imágenes típicas y trilladas como marca de singularidad. Lo que permite llamar la atención acerca de posibles modos equivalentes de comprender el *ser* argentino: “los nacionalistas simulan venerar las capacidades de la mente argentina pero quieren limitar el ejercicio poético de esa mente a algunos pobres temas locales, como si los argentinos sólo pudiéramos hablar de orillas y estancias y no del universo”.²¹ Un

¹⁹ Jorge Luis Borges, “Pierre Menard, autor del *Quijote*”, en *id.*, *Obras completas*, Buenos Aires, Losada, 2007, vol. 1, p. 533.

²⁰ *Ibid.*, p. 536.

²¹ Jorge Luis Borges, “El escritor argentino y la tradición”, en *id.*, *Obras completas* [n. 19], p. 321.

poco más abajo, Borges completa la idea: “Creo que los argentinos, los sudamericanos en general [...] podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas”.²²

Tomemos la última expresión, las “consecuencias afortunadas” de la “irreverencia” argentina y sudamericana. Aquí encontramos un tópico fundamental para pensar el marxismo latinoamericano, de algún modo preanunciado en la relación de Marx con la periferia capitalista trabajado más arriba: las *virtudes del atraso*. La colocación periférica no es leída por Borges como una desventaja, mucho menos como una condena a tratar temas de color local. Por el contrario, entraña la posibilidad de pensar el universo desde una posición particular, irreverente, acaso marcada por la sospecha respecto del carácter siempre trunco, pero a la vez necesario, de toda pretensión de universalidad. Así, la gran contribución del “desvío ruso” a la reflexión de Marx estuvo dada por el modo en que pone sobre la mesa las fallas constitutivas de un relato que tendió a pensar que algo así como la *Historia* existe, con su *Sentido*, su *Origen* y su *Fin*. Más importante aún es que esas fallas no sólo son problemáticas para la periferia (porque suponen, por caso, enviar a América Latina a una suerte de sala de espera de la Historia), sino que constituyen un drama para la cuestión de la emancipación como tal, pues se pierde de este modo la necesidad del *trabajo* sobre cada singularidad coyuntural, que permita descifrar allí los índices de liberación. Esto vale para centro y periferia, pero acaso sea más visible desde los bordes.

También en el sentido del “programa” de Cornejo Polar al que nos referíamos antes, podemos tomar la figura de Mariátegui —ampliamente trabajada por el mencionado Aricó para dar cuenta de la heterogeneidad constitutiva del marxismo latinoamericano— como punto ineludible de referencia en materia de un marxismo que pretende ser traducido a la realidad singular de América Latina. Esa *traducción*²³ no es una mera trasposición geográfica, sino la

²² *Ibid.*, p. 323.

²³ Por *traducción* entendemos una operación de lectura teórica, que implica al mismo tiempo la trasposición de conceptos entre geografías diversas y la producción de una novedad teórica en el encuentro entre conceptos y realidades. De este modo, la traducción no es la apropiación de un cuerpo teórico ya constituido, sino la condición de su desarrollo. Hemos trabajado este problema a propósito de las contribuciones de José Aricó al marxismo latinoamericano, véase Martín Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó, traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI/ccc, 2015.

producción de una novedad teórica que enlaza el potencial emancipatorio del legado de Marx con las formas —siempre— singulares de las luchas por la emancipación en América Latina.

Sin recorrer la intensa trama histórica que rodeó a Mariátegui —por demás conocida y reivindicada como momento fundante del marxismo latinoamericano—, nos interesa señalar algunas sugerencias tuyas que nos reenvían a la necesidad de pensar desde las encrucijadas, lejos de la imitación y de la pureza. Innumerables veces citada, la nota editorial de *Amauta* de septiembre de 1928 afirmaba: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica”.²⁴ La propia trayectoria vital de Mariátegui nos enfrenta a la relación entre América Latina y Europa como clave del problema. Su largo viaje por Europa, en los albores de la década de los años veinte, fue, según su propio testimonio, condición de posibilidad para el descubrimiento de los problemas americanos, al tiempo que constituye su momento de mayor intensidad en materia de formación socialista. Se entrelaza así, en su figura, una clave marxista de interpretación del mundo con una convicción de la necesidad de *situarla* históricamente. Ya en textos de la primera mitad de dicha década es posible encontrar inquietudes en esta dirección, en buena medida inscritos en los debates americanistas que atravesaban a la intelectualidad de toda la región, aunque planteados desde un lugar de enunciación fuertemente político. Desde allí se interroga acerca de los problemas en la constitución de las naciones latinoamericanas como base de los dilemas regionales y desliza incluso críticas a formas más retóricas o abstractas de presentación de una supuesta unidad, ya sea ella americana, latinoamericana o hispanoamericana. Mariátegui participa del clima intelectual que considera que América puede mostrar al mundo “una verdad nueva”, pero se previene de las alternativas catastrofistas que la crisis de la cultura europea de posguerra (entonces circulaba la noción de “decadencia”, popularizada por el libro de Oswald Spengler) estimula en algunas zonas del pensamiento latinoamericano, y que colocarían a la región “en vísperas de reemplazar a Europa”.²⁵

²⁴ José Carlos Mariátegui, “Aniversario y balance”, en *id.*, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1990, p. 249.

²⁵ José Carlos Mariátegui, “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”, en *id.*, *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta, 1960, p. 24.

Si existe un pensamiento francés o alemán, es difícil decir lo mismo de un pensamiento “hispanoamericano”. Así como las naciones están en proceso formativo, el “espíritu hispanoamericano está en elaboración”, pues “no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo”. No implica ello que no exista singularidad en esa “rapsodia”, pero Mariátegui parece sugerir aquí la idea de la cultura latinoamericana como un intento permanente por llenar un vacío constitutivo, contra toda pretensión de *unidad*. En 1924 encontramos que su reflexión sobre lo nacional en Perú se basa, precisamente, en que la supuesta “peruanidad” que se invoca para rechazar ideas foráneas no es sino un mito de consecuencias políticas posiblemente reaccionarias. A lo sumo, afirma el Amauta, al destruir la cultura incaica, la Conquista se llevó consigo “la única peruanidad que ha existido”.²⁶ Luego de ello, habrá que vivir en el diálogo con el mundo europeo y proceder a su apropiación creativa y productiva. Prueba de que ello acontecía en los ricos años veinte es la coincidencia manifiesta de Mariátegui con un artículo, una vez más, de Borges en la revista argentina *Martín Fierro*, que desplegaba una rotunda respuesta a la pretensión de la publicación española *La Gaceta Literaria* de que se reconociera a Madrid como “meridiano intelectual de Hispanoamérica”:

Borges tiene cabal razón al afirmar que Madrid no nos entiende. Sólo al precio de la ruptura con la Metrópoli, nuestra América ha empezado a descubrir su personalidad y a crear su destino. Esta emancipación nos ha costado una larga fatiga. Nos ha permitido ya cumplir libremente un vasto experimento cosmopolita que nos ha ayudado a reivindicar y revalorar lo nuestro, lo autóctono.²⁷

El cosmopolitismo como vía para el descubrimiento de “lo nuestro” constituye un tópico recurrente de la obra de Mariátegui, y sustenta de algún modo su alquimia en la articulación entre marxismo y realidad nacional. De allí que su ideario revolucionario no sólo no excluye las tradiciones nacionales, sino que se postula como una forma posible de realizarlas:

²⁶ José Carlos Mariátegui, “Lo nacional y lo exótico”, en *id.*, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1970, p. 26.

²⁷ José Carlos Mariátegui, “La batalla de ‘Martín Fierro’”, en *id.*, *Temas de Nuestra América* [n. 25], p. 117.

No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud.²⁸

Con el título de este apartado referíamos a un texto de Silviano Santiago de inicios de los años setenta, que situaba “el entrelugar del discurso latinoamericano” en ese espacio aparentemente vacío donde se sitúa un modo de enunciación que no solamente no es original ni copia, sino la ruptura de ese modo de concebir los discursos. Como en el “Pierre Menard” de Borges, la comodidad de la distinción entre texto primero y texto segundo se descompone, devolviéndonos una trama de permanentes encrucijadas que, si bien encuentra efectos culturales y simbólicos de la dominación, se resiste necesariamente a cualquier remisión a un *origen* desde el cual conjurar la situación de subalternidad. Nos dice Santiago: “La mayor contribución de América Latina a la cultura occidental viene de la destrucción sistemática de los conceptos de *unidad* y de *pureza*”.²⁹

La ideología de la novedad

DE Mariátegui a nuestra época encontramos innumerables contribuciones del marxismo latinoamericano a las grandes preguntas en torno de la emancipación. No es aquí el lugar para listarlas, pero sí para sostener con convicción que todo pensamiento crítico del presente necesita nutrirse de ellas, porque así como los problemas actuales son siempre composiciones de diversas capas de tensiones y contradicciones, también las herramientas con que nos enfrentamos a los dramas de nuestro tiempo precisan recuperar los modos en que problemas similares fueron abordados. Podríamos entonces encontrarnos con la propuesta de Mignolo y el enfoque decolonial en la crítica de las temporalidades lineales, pero insistiendo en que se trata de hilvanar abundantes capas de contribuciones acumuladas, y no de celebrar una presunta novedad.

²⁸ José Carlos Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición”, en *id.*, *Peruanicemos al Perú* [n. 26], p. 119.

²⁹ Silviano Santiago, “El entrelugar del discurso latinoamericano”, en Adriana Amanate y Florencia Garramuño, comps., *Absurdo Brasil: polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 67.

La posibilidad que entrañan nuestras tradiciones no está solamente en la producción de un pensamiento crítico a la altura de los desafíos de la región —lo cual de por sí es mucho— sino en la contribución a una gran problemática universal, como es la crítica de las filosofías del *origen* que están necesariamente detrás de las filosofías del *progreso*. Si una realidad es siempre la conjunción de genealogías superpuestas, debe insistirse tanto en la crítica del progreso como en la crítica del origen, y esto vale para el capitalismo europeo pero vale también para la periferia, que renuncia así a una presunta reserva de pureza. Por ello, sí tomamos distancia de una consecuencia lógica —y filosófica— de las tesis de Mignolo: en la medida en que los vicios de la Modernidad occidental son concebidos de modo unilateral e inscritos sin mediaciones en cada una de sus manifestaciones, como son en un mismo nivel —desprovisto de complejidades— liberalismo, marxismo y cristianismo, se requiere necesariamente acudir a un espacio último, originario, despojado de esos males, sindicado a ser el punto de partida para pensar la emancipación.

Semejante discurso hará síntoma cada vez que intente sobrepasar las contradicciones con que se topa, y necesitará formular soluciones parciales e ideológicas que permitan continuar. En el libro de Mignolo sucede esto con el problema de la lengua. El argumento precisa alejarse de las tensiones en que incurre al tener que lidiar con la ambigüedad de las palabras, siempre cargadas de la dominación que se combate. El autor no oculta la función clave de las lenguas como modos de sujeción, tema particularmente sensible si aludimos a la Conquista de América: “en rigor de verdad, las lenguas fueron un instrumento clave en el proceso de evangelización y lo son hoy para el desarrollo y la tecnología”.³⁰ El hecho de que Mignolo —y una parte importante de los estudios decoloniales— se desarrolle en universidades norteamericanas sería en este sentido una parte del problema, pero para nosotros no es el más importante, sino acaso una más de las dimensiones contradictorias —aunque intensa y muy problemática— de las luchas contemporáneas. Pero es más grave para las pretensiones internas de ese discurso, cuestión que Mignolo salva respaldado por una concepción llamativamente idealista del lenguaje: “no quiero decir que haya que escribir en swahili o aimara, sino que se podría escribir en inglés y al mismo tiempo pensar *en*

³⁰ *Ibid.*, p. 94.

aimara y *desde el aimara*”.³¹ Con esto nos dice algo así como que es posible distinguir la *idea* del modo de decirla, como si no hubiera una materialidad del lenguaje anterior a la presunta soberanía del sujeto sobre lo que dice. Pero precisamente esto aparece en el título mismo del libro. Se nos habla permanentemente de la “*idea*” de “América Latina”, con comillas que se repiten sistemáticamente a lo largo del texto. Comillas que sirven para mantenerse a distancia de los problemas que entraña ese nombre. Estas comillas permiten al sujeto construir el sentido certero de aquello que no está entrecomillado: como si el resto del discurso sí fuera homogéneo, una vez que expulsó la heterogeneidad a las palabras encerradas entre las comillas.³² Por eso la necesidad de certeza convoca las seguridades que brinda la remisión al origen: la aparición de sujetos que no habrían sido contaminados por la heterogeneidad y que por ello son una suerte de garantía de la emancipación, que Mignolo opone cruelmente a la “izquierda blancoide”, haciendo la última operación de borramiento de tradiciones con que cierra su libro: ya no se trata de izquierda o derecha, ambas alternativas modernas y eurocéntricas, sino de la opción decolonial.

La remisión al origen necesita, aunque resulte paradójico, presentarse también como *absoluta novedad*. Porque lo que se desplaza o borra es la densa trama histórica de contradicciones que preceden —y en parte explican— al presente. Es una crítica de la temporalidad lineal, pero que no coloca en su lugar una heterogeneidad de temporalidades superpuestas, o que lo hace opacando la densidad histórica que las compone, para conectar al presente *nuevo* con el *origen* absoluto. Contra esta operación, aquí elegimos otra: reunir los trazos de un marxismo heterogéneo —latinoamericano pero de más allá también— y recuperar un prolífico pensamiento latinoamericano que elogia las impurezas y contaminaciones, y las asume como parte de sus dilemas constitutivos (y por eso también de sus pulsiones liberadoras). Nada de esto puede hacerse, a nuestro juicio, si construimos al marxismo como un conjunto ya concluido de dogmas y textos canónicos, además menospreciado por su presunta identificación plena con una Modernidad que también es disminuida en sus tensiones internas. Por el contrario,

³¹ *Ibid.*, p. 132.

³² Sobre las comillas como estrategia de distanciamiento, seguimos a Jacqueline Authier, “Heterogeneidad(es) enunciativa(s)”, *Langages* (Francia), núm. 73 (marzo de 1984).

si es pensado como un texto abierto, que no solamente puede ser *traducido* sino que *precisa* serlo (según Walter Benjamin, un texto es clásico cuando la “traducción brota del original”), compone a través de sus reescrituras la permanente e irrealizable —pero por eso imprescindible— utopía de un lenguaje emancipador. Una vez más, concluimos con la sabia ironía de Borges: “El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio”.³³

RESUMEN

Se parte del concepto de *heterogeneidad* para realizar una lectura del marxismo y del pensamiento latinoamericano que enfatice en las problemáticas del cruce, la mixtura y la traducción. Desde aquí se establece un contrapunto con la posición decolonial de Walter Mignolo, por considerar que éste hace una crítica homogeneizante de la Modernidad y, al mismo tiempo, el elogio de un *origen* incontaminado.

Palabras clave: heterogeneidad, marxismo, pensamiento latinoamericano, crítica decolonial.

ABSTRACT

The paper takes the concept of *heterogeneity* to undertake a reading of Marxism and Latin American thought that emphasizes the problems of the crossing, the mixture and translation. It establishes a counterpoint to the decolonial position of Walter Mignolo, considering that he undertakes a homogenizing critique of Modernity and, at the same time, a eulogy of an uncontaminated origin

Key words: heterogeneity, Marxism, Latin American thought, decolonial critique.

³³ Jorge Luis Borges, “Las versiones homéricas”, en *id.*, *Obras completas* [n. 19], p. 280.