

Tiempos astillados

A propósito de María Pia López, *José Carlos Mariátegui. Lo propio de un nombre*, Martín Cortés, *José Aricó. Los tiempos latinoamericanos*, Diego Martín Giller, *René Zavaleta Mercado. Una revolución contra Bolívar*, y Andrés Tzeiman, *Agustín Cueva. El pensamiento irreverente*, cuatro primeros títulos de la Colección “Pensadores de América Latina”, dirigida por Nuria Yabkowski y Juan Fal, Ediciones de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, Argentina, 2016.

“The time is out of joint”

Hamlet, 1.5.189

La Universidad Nacional de General Sarmiento, de Argentina, acaba de publicar los primeros cuatro títulos de una nueva colección: “Pensadores de América Latina”, que se propone –según anuncian Nuria Yabkowski y Juan Fal, sus directores– presentar una introducción al pensamiento social y político producido en la región. Desde la región, escriben Yabkowski y Fal, que pocas líneas después agregan otras dos preposiciones para señalar que los autores a los que van a dedicarse los estudios que compondrán la colección pensaron y escribieron “desde, en y para” América Latina. *Desde, en y para*. Pasado, presente y futuro. No “sobre”: ya David Viñas había escrito en algún lado que esta última voz era más adecuada a la filatelia que a la crítica, y de lo que se trata aquí es exactamente de la crítica. De la crítica de un tipo de relato que desde la unificación del mundo occidental bajo el signo del capitalismo tiende a absolutizar la noción del *tiempo*, y a negar, correlativamente (pero bajo una forma lineal, neutra y universal: tomo esta indicación de los recientes y muy sugestivos escritos sobre el tema de Oscar Madoery), toda especificidad y pertinencia a la idea, complementaria, del *espacio*. Del territorio. Del *locus* de un desarrollo que, sin embargo, hace tiempo que resulta claro que no puede pensarse como una fuerza plana, única, ecuménica y obligatoria que en su despliegue necesario iría aplastando como a grumos fastidiosos las especificidades locales o regionales de los distintos distritos del planeta, porque hace tiempo también que es evidente que en cada uno de esos distritos diferentes se realiza a partir de las singulares estructuras geográficas, sociales, étnicas, culturales y políticas que los constituyen y los determinan.

Espacio y *tiempo*, entonces. Mejor: crítica de un tipo de pensamiento que niega la importancia del territorio y sus singularidades en nombre de una filosofía del progreso sin sobresaltos ni relieves, y necesidad de

construir un pensamiento que, al mismo tiempo que recupere la especificidad regional o nacional (el “desde”, el “en”, el “para”: la genealogía, la realidad, las exigencias, o –como decía Maquiavelo– la “misión”) del lugar desde/en/para el que se piensa, recupere también la complejidad, la tensión, las crispaciones de la historia. Del *tiempo*. Que es quizás el gran tema que comparten o en el que coinciden las aproximaciones que realizan los autores de los cuatro primeros volúmenes de esta colección a los pensadores latinoamericanos que en ellos son considerados: María Pia López a la obra del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) en *Lo propio de un nombre*, Martín Cortés a la del argentino José Aricó (1931-1991) en *Los tiempos latinoamericanos*, Diego Martín Giller a la del boliviano René Zavaleta Mercado (1937-1984) en *Una revolución contra Bolívar* y Andrés Tzeiman a la del ecuatoriano Agustín Cueva (1937-1992) en *El pensamiento irreverente*. Rasgo común, evidente a primera vista, a los cuatro pensadores retratados: todos ellos pertenecen a la gran tradición del pensamiento marxista latinoamericano. Esto nos sitúa ante un problema particularmente interesante, y con el que cada uno de estos cuatro pensadores lidió, a partir de distintas influencias y motivaciones, de un modo diferente: el del fuerte compromiso de la tradición marxista con el tipo de filosofía de la historia que estamos sugiriendo que es necesario revisar y cuestionar.

Pero de la que sería injusto no reconocer la fuerza con la que animó algunas de las grandes jornadas en las que recogieron inspiración muchos de los pensamientos en los que beben sus fuentes y recogen sus notorias influencias los cuatro autores considerados en estos primeros libros de esta colección. Pienso, por ejemplo, en la Reforma Universitaria de 1918, en Córdoba, con sus textos (en particular con su texto mayor: el Manifiesto Liminar) poblados de aquellas típicamente progresistas alusiones a los “dolores que quedan” y a las “libertades que faltan”, que no dejaban de sintonizar perfectamente, entre otras muchas cosas con las que también sintonizaban, con el imaginario propio de un modo lineal, acumulativo y ascendente de pensarse el tiempo que para esa misma época podía encontrarse en el tipo de socialismo que en la Argentina se expresaba en los pensamientos de un Juan B. Justo o de un José Ingenieros. Y que en el Perú –como explica María Pia López en su libro sobre el pensamiento de Mariátegui– vendría a confluir con un movimiento obrero organizado por el anarco-sindicalismo, con una sensibilidad estética vanguardista y con una vocación de organización política que se plasmaría, en el cruce de estas distintas orien-

taciones y sobre el telón de fondo de la revolución rusa, en el aprismo. Allí se iniciaría la vida política de Mariátegui, rápidamente interrumpida por el incremento de la presión política que empezaba a ejercer el gobierno de Augusto B. Leguía, responsable de la decisión del joven periodista y escritor de iniciar el camino del exilio en Europa, donde permanecería cuatro años, desde 1919 hasta 1923.

Es conocida y ha sido muchas veces comentada la influencia de ese viaje a Europa sobre el espíritu y la formación política, teórica y filosófica de Mariátegui. López vuelve sobre el asunto con particular sensibilidad, destacando la influencia que sobre el autor peruano tuvieron en su estadía en el viejo mundo, por un lado Gramsci y su intento de pensar el marxismo en las nuevas condiciones del capitalismo mundial, en articulación con una reflexión sobre las dimensiones culturales de la vida colectiva y en un país escindido y que atravesaba graves convulsiones, y por el otro lado Sorel, sus *Reflexiones sobre la violencia*, su idea del mito y lo que López llama su “lógica de la redención”. De esos elementos, sostiene la autora, está hecho el pensamiento que Mariátegui, a su regreso al Perú, volcará en *La escena contemporánea*, en los *Siete ensayos* y en *Amauta*, donde se expresa un pensamiento que funciona más por iluminaciones, por fogonazos (“un método inspirado por el cine o por el periodismo”, dice López), que por la aplicación estricta de precisos sistemas conceptuales. Lo que me interesa destacar de esta idea es el modo en que la misma revela el apego de Mariátegui a una noción de la historia entendida menos como un proceso lineal y ascendente que como un conjunto de fogonazos capaces de activar (“en un instante de peligro”, como diría Walter Benjamin) creencias, mitos y formas de relación que corresponden al fondo indígena negado de la sociedad peruana, pero que no dejan de expresarse de diversos modos en la superficie del presente. Asincronías, dice López, recuperando una palabrita fundamental de los pensamientos que pensaron las formas muchas veces tortuosas del tránsito a la modernidad de nuestros países.

De ahí que en Mariátegui el indio se desplace del lugar de víctima merecedora de asistencia a la posición de sujeto de la política emancipadora. De ahí también que esa emancipación que deberían llevar adelante las masas indígenas peruanas sea pensada por Mariátegui como la tarea de construcción, *al mismo tiempo*, de la nación todavía irrealizada y del socialismo por venir. Un poco más arriba aludíamos a Maquiavelo y a la idea de *misión*. Lo hacíamos porque nos parece que en ese modo maquiaveliano de entender que en la estructura misma del presente se

encuentra contenida una posibilidad o una exigencia, podemos encontrar un antecedente remoto del tipo de “apego a la realidad”, para usar la expresión de López, que caracteriza al pensamiento de Mariátegui: un apego a la realidad “que no es culto positivista de lo dado ni renuncia posibilista” a la transformación, sino, justo al revés, “conocimiento de las potencialidades de conservación y de cambio existentes en cada momento”. De nuevo, se trata de una discusión (que Mariátegui sostuvo con particular fuerza, al romper sus lazos con el APRA, con Víctor Raúl Haya de la Torre) sobre el tiempo: la idea mariateguiana de un socialismo que no fuera, en sus célebres palabras, “ni calco ni copia” es la expresión de su propensión a pensar antes “los relámpagos catastróficos del mito” que “la sucesión de etapas previstas por un marxismo esquemático” y lineal, y ese es posiblemente su legado mayor al pensamiento social y político de las izquierdas latinoamericanas.

Es lo que deja pensar el muy preciso trabajo de Martín Cortés sobre José Aricó, cuyo título o sub-título, *Los tiempos latinoamericanos*, en plural, nos deja ya entrever de qué se trata. En efecto, la gran subversión del marxismo como relato lineal operada por Aricó tiene por objetivo, escribe Cortés en un capítulo sugerentemente titulado “Temporalidades superpuestas”, poner en su lugar “una noción heterogénea del tiempo”. Pero el interés que tiene el rastreo muy atento que realiza Cortés del trabajo de Aricó radica en que nos permite advertir que el pensador argentino no creía que ese relato lineal que se trataba de enfrentar fuera el que se desprendiera necesariamente de la propia obra de Marx, sino el que resultaba de una lectura simplificadora, sesgada y parcial de ese legado. A esa lectura simplificadora, sesgada y parcial, a la que Aricó y Cortés dan el nombre de “marxismo”, se trataba para Aricó de contraponer *otra lectura* del vasto *corpus* de escritos del pensador alemán: una lectura más atenta a ciertos textos que el marxismo más convencional había elegido desconocer o no entender (característicamente, los textos marxianos sobre Irlanda y muy especialmente sobre Rusia), y capaz de penetrar en “las fisuras, los síntomas y los puntos de fuga” de la historia, de “abrir las diversas temporalidades que anidan en una coyuntura, rechazar las pretensiones de correspondencia y sincronía que ella ofrece y mostrar, de ese modo, lecturas alternativas para la intervención política”. De *jugar con los tiempos*, dice Cortés.

Pero mostrando también –quiero insistir sobre este punto, que me parece que está en el corazón de lo que Cortés revela que Aricó revela en su

trabajo– que ese juego con los tiempos no era (como todavía podía parecer que lo era en Mariátegui, de evidente ascendencia sobre Aricó) una necesidad regional latinoamericana frente al modo de pensar de Marx, sino el resultado de una lectura atenta *de la propia obra de Marx*, que era necesario rescatar de su degradación a un evolucionismo ingenuo. No hay (y esto *no solamente* para Mariátegui o para Aricó, sino –dice Cortés que dice Aricó– *para el propio Marx*, si lo leemos bien) leyes de la historia. Si las hay, escribe Cortés (de nuevo: *benjaminianamente*), “están escritas por los vencedores y conducen a la catástrofe”. Para Marx (y una vez más: no para Mariátegui o para Aricó, sino –dice Cortés que dice Aricó– *para Marx*, si lo leemos bien), se trata de pensar *en contra* de una filosofía de la historia, de una concepción lineal del tiempo, de una teoría general de la que se deduzcan prescripciones para los casos históricos concretos; se trata de pensar la historia en términos *políticos* y de hacer saltar el *continuum* del tiempo. No entenderlo (como no lo entendieron, entre tantos otros –dice Cortés que dice Aricó–, las líneas mayores del socialismo argentino) es condenarse entre otras cosas al desencuentro con unas masas y con unos movimientos sociales que en América Latina han tendido a entender mejor que los dirigentes de sus izquierdas más convencionales y menos imaginativas el carácter disruptivo, discontinuo, de la revolución.

La idea de una superposición de temporalidades que acabamos de ver en Aricó asume un papel fundamental en una de las categorías más señaladas e importantes de la obra, muy rica y no necesariamente muy conocida fuera de su país (y acaso tal vez de México), de René Zavaleta Mercado. Me refiero a la categoría de *abigarramiento*, que Zavaleta Mercado utilizaba para caracterizar a las formaciones sociales de los países donde los distintos modos de producción, que en cualquier sociedad conviven siempre, en un momento determinado, en torno de uno de ellos o bajo la hegemonía de uno de ellos, se yuxtaponen de manera desarticulada, desconociéndose mutuamente y produciendo, en lugar de una nación (se ve clara la continuidad de las preocupaciones marateguianas: no hay una nación bajo el nombre de Bolivia, como no la había bajo el nombre de Perú), diversas culturas y, subrayo, diversas temporalidades. Sólo que aquí, en Zavaleta Mercado, esas diversas temporalidades no se presentan como la forma de una rica pluralidad que hiciera posible imaginar entre ellas la vía de una revolución social o nacional (y Diego Giller es particularmente enfático en relación con la necesidad de no leer la conocida imagen zavaletiana de una Bolivia en la que “cada valle es una patria”

en ningún sentido zonzamente celebratorio), sino como el símbolo de una tragedia: la tragedia de la irrealización de una nación.

Contra esa irrealización imagina Zavaleta Mercado la misión de una democracia política como la que pensó (cuando el asunto de la democracia, la “cuestión democrática”, ocupó el centro de las agendas de los sociólogos y politólogos de toda la región) en los últimos años de su vida y de su producción teórica: la democracia es en Zavaleta Mercado, en efecto, un modo de construcción de una nación. De autodeterminación de las masas, dice Giller que dice Zavaleta Mercado, y de construcción de una nación. De ahí que la democracia en la que piensa Zavaleta Mercado no pueda ser *apenas* una democracia liberal representativa: las mayores exigencias de la democracia en la que piensa Zavaleta Mercado la vuelven también un *tipo* diferente de democracia en relación con los que tendieron a pensar las líneas dominantes de las teorías, fundamentalmente liberales, de la “transición” que siguió al último ciclo de dictaduras en toda la región, y sería interesante preguntarse cuánto hay de esas sugerentes ideas de Zavaleta Mercado en la matriz teórica del potente experimento político y conceptual que viene llevando adelante en Bolivia el gobierno de Evo Morales y del muy zavaletiano Álvaro García Linera.

Quizás más enfáticamente reactivo todavía frente al tono dominante de las teorías democráticas de los ochentas latinoamericanos haya sido, sin embargo, el pensamiento de Agustín Cueva, muy ajustadamente presentado en el libro que le dedica Andrés Tzeiman. Cueva había escrito en 1977 su obra mayor, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, donde pueden encontrarse los grandes tópicos de un pensamiento marxista que, seguramente menos iconoclasta que el de algunos otros de los autores que hemos presentado, no dejaba de reconocer, como todo a lo largo del siglo pasado lo hizo el gran pensamiento social de la región, los problemas de una forma de desarrollo capitalista lenta y tortuosa, cuyo carácter específico (que Cueva sintetizaba en la fórmula “*oligárquico-dependiente*”) había dado a los Estados la tarea de construir “desde arriba” sus naciones “en territorios donde no existía una coherencia orgánica ni cierta homogeneidad de la sociedad como conjunto” y explicaba no sólo la centralidad de lo político en los procesos de desarrollo sino también el fuerte despliegue de autoridad e incluso de violencia que los había signado. Es particularmente interesante, en este marco, el señalamiento que hace Tzeiman sobre el énfasis del rechazo de Cueva a los modos (digamos:

“culturalistas”) en los que se había utilizado en América Latina el concepto gramsciano de hegemonía, que al separar –decía– el momento ideológico-cultural de la dominación de clase de la dominación misma perdía de vista “las condiciones estructurales de constitución y desarrollo de la hegemonía burguesa”.

Interesantísima observación. Revisando los textos sobre este mismo asunto de un autor argentino que participó muy activamente de estos mismos debates que aquí estamos comentando, Oscar Landi, puede encontrarse la misma preocupación por la pluralidad de sentidos y de énfasis que toleraba la categoría gramsciana de hegemonía, aunque en este caso para señalar una preocupación *exactamente opuesta* a la que mostraba Cueva. En efecto, en un escrito de Landi de fin de los setentas puede leerse que el uso de la palabra “hegemonía” para nombrar apenas “la capacidad de una clase o pacto entre sectores de clase para hacer aparecer su interés singular por el interés general de toda la sociedad”, sin profundizar en las determinaciones ideológicas, subjetivas y simbólicas que explicaban la formación de los consensos, corría el riesgo de reconducir el análisis social a los términos de un tipo de economicismo del que la mayor complejidad de ese concepto (introducido por Gramsci, sugería Landi, justo *contra* el objetivismo característico del marxismo oficial) permitía, en cambio, liberarse. El último Cueva, en cambio, recelaba de un gramscismo culturalista que pudiera derivar en un abandono de la preocupación por las determinaciones de clase de los procesos históricos y por los contenidos de clase del Estado, tanto como recelaba también de un politicismo que en nombre de la crítica de los autoritarismos que había conocido la región en los años anteriores abriera expectativas excesivas en torno a las bondades de una democracia que Cueva no encontraba motivos para dejar de adjetivar como burguesa.

¿Hay alguna duda de que son, todos estos, los problemas que es necesario volver a pensar hoy, en una perspectiva democrática y de izquierda, en este nuevo punto de inflexión, en esta nueva coyuntura de retroceso y de derrota (tan parecida en eso a esas otras coyunturas en las que escribieron Mariátegui, Aricó, Zavaleta, Cueva) que atraviesa la historia de América Latina? Una mirada de conjunto sobre toda la región, una observación más atenta de los procesos políticos pasados y presentes de los países (vuelvo a citar a Yabkowski y a Fal) desde, en y para los que pensaron los autores discutidos en estos cuatro primeros títulos de esta colección,

justifica de sobra el ejercicio de volver sobre estos grandes momentos del pensamiento social latinoamericano en busca de inspiración filosófica, teórica y política. Y nos da mucho gusto que sea la universidad pública de nuestro país, en cumplimiento de una de las tareas que la universidad pública tiene, de una de las misiones que le competen y que la obligan, que es la misión de poner a circular, con el fin de mejorar la calidad de los grandes debates colectivos, los conocimientos, la información, las elaboraciones conceptuales que elabora, la que se lance, con esta preciosa colección, a esa aventura. Por cierto, la colección anuncia ya una serie de títulos de próxima publicación, a través de los cuales seguir revisando esta historia tan original. Por lo pronto, dos: un examen de Ana Grondona sobre el pensamiento de Gino Germani, animador fundamental del debate sociológico argentino de la década que corre entre mitad de los cincuenta y mitad de los sesenta, y uno de Jaime Osorio sobre el brasileño Ruy Mauro Marini, autor de una de las versiones más interesantes de las teorías de la dependencia que circularon por toda la región en la década siguiente.

EDUARDO RINESI
INVESTIGADOR-DOCENTE DEL INSTITUTO DEL DESARROLLO HUMANO DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO