

Traducción, sociología de las ausencias y sociología de las emergencias en el marxismo latinoamericano de Mariátegui

Translataion, Sociology of Absence and Sociology of Emergencies in Latin American Marxism by Mariátegui

Juan Pablo Patriglia*

juanppatriglia@gmail.com

Enviado para su publicación: 18/04/20

Aceptado para su publicación: 07/06/20

Introducción

José Carlos Mariátegui es, sin lugar dudas, uno de los intelectuales latinoamericanos más lúcidos del siglo XX. Además de su pasión militante, su escritura ensayística, su apertura intelectual y su capacidad de análisis crítico de la sociedad peruana lo que caracteriza al Amauta es su radical originalidad. De ahí que, como repetidamente se ha dicho, Mariátegui sea considerado el fundador de una tradición de pensamiento y acción cuya historia subterránea sigue hoy hilándose: la tradición del marxismo latinoamericano.

A noventa años de su fallecimiento, en un momento histórico en el que cada vez se hacen más evidentes los límites de las formas epistemológicas hegemónicas occidentales –porque lo que está cada vez más puesto en cuestión es el supuesto sobre el que éstas mismas reposan, es decir, el

* Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Becario doctoral de CONICET con el proyecto de investigación “El marxismo latinoamericano de José María Aricó y Álvaro García Linera: un estudio contrastado a partir de la categoría gramsciana de traducción”. Pertenencia institucional: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS)- CONICET-UNC.

capitalismo predatorio y neocolonial–, preguntarnos por la actualidad teórico-práctica del Amauta puede servir como aporte a la construcción y reconstrucción de un pensamiento crítico latinoamericano que no sea ni calco ni copia, sino creación heroica.

En la actualidad, el uso de lo que Boaventura de Sousa Santos llama “sociologías de las ausencias” y “sociologías de las emergencias”, en tanto procedimientos críticos y disruptivos respecto a las formas totalizantes de la razón moderna occidental, se ha convertido en un recurso potente para dar estudio y poner en diálogo aquellos saberes emancipatorios de las clases subalternas del Sur global que han sido construidos al calor de la lucha contra las distintas formas de opresión del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

En este sentido, interesa ensayar un ejercicio filosófico de actualización del pensamiento de Mariátegui, tendiendo puentes entre su marxismo latinoamericano y los procedimientos sociológicos propuestos por Sousa Santos. El concepto clave, que nos va a permitir realizar esta operación, es el concepto de traducción de Antonio Gramsci, concepto que refiere al trabajo realizado sobre experimentos científicos, filosóficos y políticos para que encontrar una equivalencia en otras realidades (1986, p. 318). Como intentaremos mostrar, el esfuerzo de Mariátegui por traducir el marxismo al Perú de su época va a implicar la puesta en marcha de procedimientos similares a las sociologías de las ausencias y las sociologías de las emergencias.

Como veremos, en este caso el marxismo no se constituye como teoría total y absoluta, no subsume la especificidad de las epistemologías nativas del sur bajo la racionalidad occidental moderna, sino que se abre a éstas y se reconfigura en la misma praxis. Las prácticas y saberes indígenas ligados al trabajo común de la tierra, a la liturgia religiosa del mito incaico, a las herencias emancipatorias de las rebeliones anticoloniales (como las que representaron Tupac Amaru y más tarde Tupac Katari), se convierten en la sabia vital para una teoría marxista que pretende realizarse como praxis revolucionaria en el espacio social andino. En síntesis, el marxismo latinoamericano como teoría y tradición que nace y

renace en el momento en que los territorios (en este caso, aquellos en los que se despliega la vida comunitaria-indígena) interpelan el saber.

El presente trabajo se divide en dos momentos. En un primer momento, interesa reconstruir la crítica temprana de Sousa Santos al paradigma científico dominante y su crítica a lo que casi dos décadas más tarde va a denominar "razón indolente". Asimismo, en este primer momento, nos proponemos reconstruir los procedimientos que Sousa Santos considera alternativos y críticos respecto de esta forma de la razón indolente: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

En un segundo momento, luego de mostrar en qué medida lo que se ha denominado "marxismo eurocéntrico" participa del paradigma científico y de la razón indolente, nos proponemos mostrar cómo para la traducción del marxismo a la realidad latinoamericana, Mariátegui utiliza procedimientos similares a los arriba mencionados.

El paradigma científico dominante y la razón indolente

En un escrito de 1987, intitulado "Un discurso sobre las ciencias", Sousa Santos realiza una caracterización de lo que denomina "paradigma científico dominante", sobre su crisis, y sobre los componentes de lo que llama "paradigma emergente". Según el autor, estamos en el fin de un ciclo de hegemonía de una racionalidad científica que se constituyó a partir de la revolución científica europea del siglo XVI y fue desarrollado en los siguientes siglos en el dominio de las ciencias naturales, modelo que en el siglo XIX se extiende a las emergentes ciencias sociales.

Este modelo científico global se funda en la exclusión del sentido común y las humanidades y en una visión de mundo que distingue de forma tajante entre naturaleza y persona humana. Siguiendo la racionalidad del modelo matemático, desde el paradigma científico dominante conocer significa cuantificar, medir y reducir la complejidad a través de la división y la clasificación. Se trata de un conocimiento basado en la formulación de leyes

que gobiernan con necesidad al "mundo", el cual es concebido como máquina (mecanicismo). El supuesto metateórico de este conocimiento es la idea de orden y de estabilidad del mundo como así también la visión de que el pasado se repite en el futuro (1987, p. 23-26).

Sousa Santos plantea que este modelo de racionalidad científica atraviesa una profunda e irreversible crisis. Esta crisis anuncia el surgimiento de un paradigma emergente, definido por el autor como el "paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente", en el que las ciencias naturales se aproximan a las ciencias sociales, con la consecuente borradura de su distinción. Los recientes avances de la física y de la biología -plantea Sousa Santos- ponen en entredicho la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico e incluso entre lo humano (la cultura y la sociedad) y lo no humano (la naturaleza), distinción sobre la que descansa la dicotomía ciencias sociales/ciencias naturales.

No obstante, esta progresiva fusión -que es posible observar por el uso de conceptos, teorías, metáforas y analogías de las ciencias sociales en las ciencias que estudian la materia, como "revolución social", "violencia", "desorden", etc.- no se realiza en base a las ciencias sociales que se constituyeron en el siglo XIX bajo el modelo de racionalidad de las ciencias naturales clásicas. Se realiza, por el contrario, en base a ciencias sociales que se aproximan y usan como modelo las categorías de las humanidades (1987, p. 43-44).

En un escrito posterior al que estamos analizando, intitulado "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias", Sousa Santos (2005) profundiza en la crítica al paradigma dominante, ahora tal como se expresa en las ciencias sociales. Allí, realiza una crítica a lo que denomina la "razón indolente", la cual, dice el autor, subyace al conocimiento hegemónico producido en occidente en los últimos doscientos años, y esboza la propuesta de una "razón cosmopolita", fundada en tres procedimientos metodológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

Esta propuesta nace de la necesidad de encontrar en los saberes y prácticas de los movimientos sociales una globalización contrahegemónica (más intensa en los países periféricos y semi periféricos) a la globalización neoliberal que también se expresa en una nueva epistemología, una epistemología del Sur. Y ello debido a que, como repetidamente afirma el autor en éste y otros textos, "la injusticia social global se funda en la injusticia cognitiva global" (Sousa Santos, 2005, p. 102).

Sousa Santos se detiene en dos de las cuatro formas de la indolencia de la razón hegemónica: la "razón metonímica" y la "razón proléptica".

En primer lugar, respecto a la razón metonímica, "obcecada por la idea de totalidad bajo la forma del orden", Sousa Santos plantea que en esta razón hay una lógica dicotómica que gobierna el todo y por lo tanto las partes, partes que no pueden ser pensadas por fuera de la totalidad. La lógica dicotómica de la razón metonímica combina simetría con jerarquía entre las partes: cultura científica/cultura literaria, hombre/mujer, civilizado/primitivo, capital/trabajo, blanco/negro, Norte/Sur, etc. Esta razón, gobernada por la idea de la totalidad, realiza una sustracción del mundo presente mientras lo expande según sus reglas, lo cual es posible "por una concepción del tiempo presente que lo reduce a un instante fugaz entre lo que es y lo que aún no es" (Sousa Santos, 2005, p. 107).

En segundo lugar, Sousa Santos realiza una crítica de la "razón proléptica", "la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal". Aquí, el futuro es dilatado a partir de la idea de un progreso sin límites del tiempo, el cual es concebido en términos puramente cuantitativos; se trata de un tiempo homogéneo y vacío. En este sentido, la idea progreso sin límites del tiempo le da un carácter infinitamente abundante e infinitamente igual al futuro el cual sólo existe para tornarse pasado.

Sociología de las ausencias, sociologías de las emergencias y trabajo de traducción

En el marco de la crítica de la razón metonímica, necesaria para recuperar la experiencia del mundo, Sousa Santos propone dos movimientos para "dilatarse" el presente: primero, realizar una proliferación de las totalidades; segundo, mostrar la heterogeneidad de toda totalidad y la vida propia de las partes por fuera ésta, su potencial de ser todo o de emigrar hacia otras totalidades.

Este movimiento de ampliación es realizado, precisamente, por lo que el autor denomina "sociología de las ausencias", una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente (a través del silenciamiento, la marginalización, la represión) producido como no existente, lo cual implica una ruptura con las ciencias sociales convencionales: "El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la razón metonímica" (Sousa Santos, 2005, p. 109).¹

Por otra parte, la crítica a la "razón proléptica" se realiza a través de lo que Sousa Santos denomina "sociología de las emergencias", la cual "consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado" (2005, p. 127).

Según el autor, a diferencia de las expectativas modernas, las cuales eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales, las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son contextuales en tanto son medidas por posibilidades y capacidades concretas y radicales. Dice Sousa

¹ Cabe destacar, aunque no nos detengamos en este punto, que, a las cinco lógicas de producción de no existencia propias de la razón metonímica, la sociología de las ausencias de Sousa Santos las sustituye por "ecologías", en tanto prácticas "de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas" (2005, p. 113).

Santos: "La ampliación simbólica operada por la sociología de las emergencias tiende a analizar en una práctica dada, experiencia o forma de saber lo que en ella existe apenas como tendencia o posibilidad futura" (2005, p. 131).

Ahora bien, sucede que la multiplicidad de las experiencias posibles y disponibles plantean dos problemas: uno, referido a la extrema fragmentación de lo real, y dos, la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social, problemas que la razón metonímica y la razón proléptica resolvían con la idea de totalidad y sentido de la historia; estas soluciones resultan ya inaceptables, aunque los problemas de la modernidad siguen irresueltos.

Como nueva forma para pensar esas totalidades y sentidos, como alternativa a una teoría general (abstracta), pero también contra la idea de inconmensurabilidad de las culturas, surge entonces el trabajo de traducción. La traducción —noción que Sousa Santos retoma de Gramsci— es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, sin atribuir a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Así, mientras la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias aumentan el número y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles, la traducción crea inteligibilidad, coherencia, articulación.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas y agentes. En el primer caso (saberes), toma la forma de una "hermenéutica diatópica", y "consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan" (Sousa Santos, 2005, p. 139). Para la hermenéutica diatópica toda cultura es incompleta y el diálogo enriquece los saberes. La traducción supone una crítica al universalismo y propone un "universalismo negativo" y una "teoría general residual", es decir, una teoría general de la imposibilidad de una teoría general.

En el segundo caso, la traducción incide sobre los saberes en tanto saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. Si "el potencial antisistémico o contrahegemónico de cualquier movimiento social reside en su

capacidad de articulación con otros movimientos (...) Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles” (2005, p. 141). En este marco, la traducción esclarece lo que une y separa, siendo así decisivo para definir, en concreto en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico.

Por otra parte, plantea Sousa Santos que la traducción se realiza sobre “zonas de contacto”, esto es, “campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan (...) zonas de frontera (...) donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas son, en general, las primeras en emerger” (2005, p. 144-145). Es en contraposición con las dos de zonas de contacto constitutivas de la modernidad occidental (la zona de contacto epistemológica y la zona de contacto colonial) que se debe construir las zonas de contacto de la razón cosmopolita.

En un escrito posterior al que estamos analizando, fechado en 2017 e intitulado *La traducción intercultural. Diferir y compartir con pasionalitá*, Sousa Santos habla de ya no simplemente de “traducción”, sino de “traducción intercultural”², la cual sirve para “promover interacciones y fortalecer alianzas entre movimientos sociales que, en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana o la decencia humana” (Sousa Santos, 2017a: p. 267). El autor retoma en este punto la idea de “filología viva” de Gramsci, y la define como “un proceso vivo de complejas interacciones entre artefactos heterogéneos, lingüísticos y no lingüísticos, junto con intercambios que exceden con mucho a las estructuras logo-céntricas o discurso-céntricas” (p. 271). La *filología vivente* implica el esfuerzo colectivo de traducir mediante “una participación activa y

² Sousa Santos diferencia entre la traducción intercultural y la traducción cultural. Utiliza la primera expresión porque sostiene que las diferencias culturales que se encuentran en la globalización contrahegemónica son interculturales con mayor frecuencia que intraculturales, aunque no siempre sea fácil distinguir las dos situaciones. Por otra parte, la traducción interlingüística implica necesariamente la traducción cultural. No obstante, la traducción intercultural abarca muchísimo más, porque incluye fenómenos extralingüísticos (2017^a, p. 271).

consciente, con *passionalité*, para decirlo en los términos de Gramsci, es decir, con sentimiento, afecto y emoción" (p. 273).

Sousa Santos destaca dos clases principales de traducción intercultural: la que se realiza entre concepciones y prácticas occidentales y no occidentales, y la que se realiza entre éstas últimas, cuyo objetivo es "aprender del Sur anti-imperial". La construcción de un "Sur anti-imperial" sólido, coherente y competente es el objetivo del proceso de traducción de las epistemologías del Sur, proceso en el que se pueden distinguir tres momentos específicos: el momento de la rebelión³, el del sufrimiento humano y el de la continuidad de la situación de víctima-agresor.

Finalmente, cabe señalar que en la traducción participan los representantes de los saberes y prácticas enraizados en un contexto local determinado y lo que Sousa Santos denomina "intelectuales de retaguardia" que trabajan con ellos. Los intelectuales de retaguardia, aquellos formados en saberes académicos pero implicados solidariamente con los actores sociales, deben reeducarse de modo que puedan traducir constantemente los saberes académicos a saberes no académicos, y viceversa (2017^a, p. 292-293).

La razón indolente en el marxismo eurocéntrico

Ahora bien, antes de pasar a analizar cómo en su esfuerzo de traducción del marxismo a América Latina Mariátegui utiliza procedimientos cercanos a los arriba mencionados, cabe realizar una breve reflexión. En los escritos tempranos de Sousa Santos el marxismo es caracterizado como una opción que no es ni lo suficientemente fuerte, ni lo suficientemente diferente, a la forma dominante de la razón moderna occidental (Sousa Santos, 1987, p. 99). Algo que se reafirma en escritos más actuales, donde el sociólogo portugués sostiene que el marxismo como "epistemología del Norte", siempre ha estado a

³ Dice Sousa Santos: "El *momento de la rebelión* es cuando se sacude el orden imperial, al menos de forma temporaria" (2017^a, p. 282). El autor retoma en este punto a Ranajit Guha y los Estudios Subalternos que le otorgan centralidad al momento histórico de la rebelión en la interpretación de los subalternos como sujetos de sus propias historias.

favor de “la mecanización, la uniformación, la estandarización” del mundo social y del conocimiento (2018, p. 339).

No obstante, también plantea por esta misma época que existe la posibilidad de pensar un marxismo alternativo al pensamiento occidental moderno hegemónico. Si como vimos éste se caracteriza por establecer un sistema de distinciones visibles y no visibles, siendo las invisibles la base de las visibles (por ello se trata de un pensamiento esencialmente abisal), el marxismo posabisal “ha de disponer que hay que luchar por la emancipación de los trabajadores a la vez que, por la emancipación de todas las poblaciones descartables del Sur global, que están oprimidas, pero no directamente explotadas por el capitalismo global” (Sousa Santos, 2017b, p. 606). Se trata de “unir a los grupos sociales sobre una base tanto de clase como de no clase, a las víctimas de la explotación y a las víctimas de la exclusión social, de la discriminación sexual, étnica, racista y religiosa” (p.608). En este sentido, se puede hablar de dos marxismos: un marxismo eurocéntrico y abisal, y un marxismo alternativo, posabisal, dentro del cual se puede inscribir el marxismo latinoamericano.

En efecto, si observamos cómo se constituyó hegemónicamente el marxismo en tanto ciencia oficial e ideología del movimiento socialista y luego comunista internacional, lo que vemos es que ha primado en él la lógica totalizante y linealista que caracteriza a las formas de la razón indolente. Si bien se trata de un proceso complejo y contradictorio, al que por razones de extensión no podemos detenernos, podemos no obstante seguir la caracterización realizada por Aricó en *Marx y América Latina*, quien sostiene que

Fue el conocimiento de textos tales como el *Manifiesto comunista*, el “Prólogo” a la *Contribución de la crítica de la economía política*, el *Anti-Dühring* –y mucho menos del primer tomo del *El capital*–, leídos todos desde una perspectiva fuertemente positivista, el sustento teórico de la constitución de una ideología sistematizadora del pensamiento de Marx, de nítidos perfiles cientificistas, a la que los socialdemócratas europeos de final del siglo XIX denominaron “marxismo” (2010, p. 97-98).

En efecto, marxismo que construye la socialdemocracia alemana y la II Internacional Socialista es un marxismo fuertemente eurocéntrico. Se trata de un marxismo mecanicista, economicista y positivista, para el cual la contradicción entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas y las consecuentes crisis que esta contradicción genera, antes que una tendencia histórica que da cuenta de los límites y barreras inmanentes al sistema capitalista, son causas objetivas, que determinan de forma mecánica – al modo de leyes naturales– las otras esferas de la vida social y llevan al necesario derrumbe y suplantación del capitalismo por el socialismo (Aricó, 2010, p. 97-99).

En este sentido, podemos afirmar que este marxismo eurocéntrico comparte la esencia del paradigma científico dominante, en el cual es el modelo mecanicista de las ciencias naturales (particularmente, la física newtoniana) la que se impone como el modelo científico para las demás ciencias.

Desde este marxismo se concibe el desarrollo histórico de la humanidad como un proceso de manera lineal y progresivo, que tiene lugar a través de la destrucción y superación de los antiguos modos de producción por el capitalismo. Como señala Álvaro García Linera, en su Introducción al *Cuaderno Kovalevsky*, este esquematismo linealista va tener a veces rasgos racistas, tal como lo evidencian las palabras de Henri Van Kol lanzadas durante el Congreso de agosto de 1904 del Partido Socialdemócrata Holanda, para quien “hasta la sociedad socialista del futuro deberá elaborar su política colonial, reglamentando las relaciones de los países que han alcanzado en la escala de la evolución económica un grado superior al de las razas atrasadas (...), las razas llamadas inferiores” (Van Kol, 1905, citado de García Linera, 2008, p. 45).

Pues bien, es este marxismo concebido como filosofía de la historia va a mantenerse en sus componentes esenciales en la III Internacional Comunista. Así, cuando en el IV Congreso de 1928 de la III Internacional, “momento de descubrimiento” de América Latina por parte del movimiento comunista, se sostuvo que en los países coloniales, semi-coloniales y dependientes, entre los cuales se encontraban los atrasados países latinoamericanos, “la dictadura del

proletariado es aquí posible, como regla general solamente a través de las etapas preparatorias, como resultado de todo un período de transformación de la Revolución democrático burguesa”, éstas tareas políticas encontraron sustento teórico en el marxismo, en tanto ciencia oficial del movimiento comunista. (A.A.V.V: 1978, p. 46). Tareas que implicaban un proceso de reforma agraria e industrialización -proletarización del campesinado- que barrera con las formas de producción “feudales” y comunitarias, un proceso de “modernización” cultural y política que seguía a Europa Occidental como modelo.

Pues bien, resulta evidente cómo este “marxismo eurocéntrico”, que aquí caracterizamos en general como matriz teórica común a las diferentes formas que asume el marxismo oficial en América Latina, reproduce las lógicas de la “razón indolente” de la que hablaba Sousa Santos. Podemos decir que en este marxismo funciona una racionalidad metonímica, ya que éste es concebido como teoría universal que puede explicar el mundo (el sistema-mundo capitalista) subsumiendo sus partes (las sociedades particulares, por caso) a una totalidad cuyo orden se presenta como homogéneo. Así, todo lo no perteneciente al “presente” de la totalidad capitalista es excluido como desperdicio y producido como inexistente a partir de la misma lógica dicotómica de la razón metonímica.

Las clases subalternas como el campesinado indígena, las formas de producción y asociación comunitarias como así también las tradiciones culturales ancestrales, son consideradas obstáculos que deben ser superados en tanto constituyen una traba para el desarrollo del capitalismo cuya consolidación se considera necesaria para la revolución socialista. En este sentido, podemos decir que en el “marxismo eurocéntrico” también existe también una “razón proléptica”, una concepción del futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal, en la que el futuro es dilatado a partir de la idea de un progreso sin límites del tiempo por el desarrollo de las leyes objetivas del capitalismo.

Estas son las razones, entendemos, por las cuales Sousa Santos no considera al marxismo hegemónico como alternativa a la forma dominante de la razón moderna occidental. Pero, como dijimos, en escritos recientes el autor abre la posibilidad de pensar un marxismo posabisal, del cual, como veremos a continuación, el marxismo latinoamericano de Mariátegui es un claro ejemplo.

El marxismo latinoamericano de Mariátegui

Como indican Omar Acha y Débora D`Antonio, es más preciso hablar de "marxismos latinoamericanos" en plural, para dar cuenta de la diversidad de formas que asume la elaboración del marxismo en el subcontinente (2010, p. 229). La "pluralización" del marxismo latinoamericano que los autores realizan generaliza las situaciones nacionales (que dan lugar a diferentes "marxismos nacionales") en zonas o regiones socioeconómicas y culturales que "matizan la extensión territorial" del marxismo para toda América Latina.

Retomando el enfoque de Pedro Henríquez Ureña, que plantea una cartografía de espacios de cultura a partir de los usos del idioma español, los autores destacan seis ambientes culturales que corresponden con llamativa coherencia a experiencias de aclimatación del marxismo: 1, el Brasil; 2, el eje rioplatense y chileno; 3, el espacio andino; 4, el de la ex Gran Colombia; 5, el centroamericano y mexicano; 6, el caribeño.

En este marco, cuestionan la lectura canónica que existe de Mariátegui como el más importante representante del marxismo latinoamericano. Sostienen que en realidad la reivindicación de Mariátegui del socialismo "indoamericano" estuvo ligada a la experiencia peruana, comunicable con otras afines, como las de México y Bolivia, pero no válida para toda América Latina; por ejemplo, para el caso brasileño y argentino, o chileno y venezolano. Hay en Mariátegui – plantean los autores siguiendo a Flores Galindo– un "*marxismo indoamericano*", ajustado a la sociedad andina, que es una de las variantes del "*marxismo latinoamericano*." (2010, p. 231). No obstante, sí consideran que es el más importante fundador del marxismo latinoamericano en esta variante.

Aquí nos proponemos analizar el marxismo indoamericano de Mariátegui como variante particular del marxismo latinoamericano, mostrando los puntos de contacto con la idea de traducción y los procedimientos sociológicos que construye Sousa Santos. Dado que el objetivo no es estudiar el autor por sí mismo sino tejer un conjunto de relaciones, no interesa realizar aquí un análisis diacrónico de sus producciones, sino hacer una consideración general de sus ideas y sus prácticas, sin por ello dejar de señalar el momento particular en que éstas tienen lugar. Además de servirnos para ello de diferentes textos del Amauta interesa seguir algunas reflexiones realizadas por Arcó respecto a Mariátegui como traductor del marxismo.⁴

Como señala el marxista cordobés, el esfuerzo político-intelectual de Mariátegui puede ser entendido como un trabajo de traducción de la herencia de Marx y la tradición socialista en términos de “peruanización” (Aricó, 1980). Se trata de un modo de entender y de hacer marxismo en tanto práctica crítica enraizada en condiciones histórico-políticas concretas que busca romper con todo universalismo abstracto. Como dice el mismo Mariátegui en “Aniversario y balance” de la revista Amauta (1928) “No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento”.

Mariátegui considera el pensamiento de Marx y el marxismo como una herencia fundamental de la modernidad a través de la cual es posible realizar su crítica radical. Valoración que no se reduce solamente al marxismo. Como dice en su obra principal, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928, “no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeo y occidentales” (Mariátegui, 2014, p. 8). En este sentido,

⁴ La lectura del marxista cordobés tiene a asimilar el marxismo de Mariátegui con el de Gramsci, cuestión que aquí retomamos hasta cierto punto, ya que como dijimos anteriormente el marxismo de Mariátegui tiene un carácter indoamericano. En este sentido, nos parece importante tomar nota de la crítica hacia Aricó lanzada por el intelectual ecuatoriano Agustín Cueva: “...estudioso adentrado en los meandros del debate europeo, Aricó me deja siempre la impresión de pasar un poco al lado de las preocupaciones de JCM; casi como si hiciera un esfuerzo por traducir al lenguaje de los <blancos> el *sui generis* discurso del <cholo> peruano” (Cueva, 1987, p. 181).

y como veremos, la traducción en Mariátegui es entre saberes occidentales (el marxismo) y saberes no occidentales, aquellos surgidos al calor de las luchas campesino-indígenas del Perú, una de las formas que según Sousa Santos podía asumir la traducción.

Por otra parte, en la escritura ensayística de Mariátegui, que este justifica desde una perspectiva vitalista y anti-idealista nietzscheana, esa que se propone unir pensamiento y vida, conocimiento y pasión, esa que llama a "meter toda la sangre en las propias ideas" (2014, p. 7), se evidencia una forma de realizar el trabajo de traducción del marxismo: con *passionalité*, como dirá Sousa Santos siguiendo a Gramsci.

Pero la traducción marxista de Mariátegui no se realiza a partir de cualquier marxismo, sino el que conoce y estudia durante su estadía en Europa e Italia en particular de principios de la década del veinte.⁵ Aquí, afirma, hizo su mejor aprendizaje.⁶ ¿De qué marxismo estamos hablando? Se trata del neomarxismo historicista (propio del grupo *ordivanista* italiano en el cual Gramsci tendrá un protagonismo central) de inspiración idealista, influido por Benedetto Croce, Giovanni Gentile y por el bergsonismo soreliano, que a diferencia del marxismo evolucionista, fatalista y mecanicista de la II Internacional, concebido como una ciencia naturalista y positivista que excluye de hecho la voluntad humana, resalta la dimensión activa y revolucionaria del marxismo (Aricó, 1980, p. XV-XVII).

En este sentido, encontramos en el fundador del partido socialista del Perú un verdadero marxismo en diálogo con la cultura contemporánea (en oposición al marxismo doctrinario), particularmente con los saberes humanísticos ajenos a esta tradición. Su marxismo se encuentra, en este sentido, con la idea de Sousa

⁵ Como sostiene Robert París, "La Italia de los años 1919-1922 aparecía (...) como un epicentro de la revolución mundial; una de esas encrucijadas donde la lucha de clases alcanzaba su más alto nivel y la elaboración teórica, sus formas más acabadas" (1981, p. 89).

⁶ "Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a una tarea americana (...) Por mucho tiempo, el descubrimiento del mundo nuevo es un viaje para el cual habrá que partir de un puerto del viejo continente." (Mariátegui, 1987, p. 15).

Santos según la cual, para la hermenéutica diatópica, toda cultura es incompleta y el diálogo enriquece los saberes.

El singular marxismo latinoamericano de Mariátegui también es producto de la traducción de la experiencia de la Revolución Rusa (y del pensamiento político-estratégico de Lenin), una revolución en un país "atrasado", contra todos los esquemas marxistas evolucionistas. Como dice en los *Siete Ensayos*:

...la experiencia de los pueblos de Oriente (...) nos han probado cómo una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y *traducir*, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente (Mariátegui, 2014, p. 333. El subrayado es nuestro).

Lo cual nos recuerda a aquella referencia de Gramsci a Lenin, con la cual comienza su nota sobre la "Traductibilidad de los lenguajes filosóficos y científicos" (1932-1933) en la cual afirma que "En 1921, al abordar cuestiones de organización, Villich (Lenin) escribió y dijo (más o menos) lo siguiente: no hemos sabido "traducir" a las lenguas europeas nuestra propia lengua" (1986, p. 318).

Asimismo, cabe remarcar que Mariátegui también traduce a las Revoluciones China y Mexicana, experiencias históricas que sacudieron a las masas populares del continente en la década del 20, precedidas por las repercusiones de la revolución rusa y por la Reforma Universitaria que se inicia en Córdoba y se extiende a todo América Latina. Recordemos, respecto a esto último, que en 1919 fundó el diario *La Razón*, desde donde apoyó la reforma universitaria y las luchas obreras.

Por otra parte, la traducción de Mariátegui se da entre las luchas sociales del Perú y sus protagonistas (entre prácticas y agentes, como dice Sousa Santos). Su vinculación con el grupo más radical de intelectuales "indigenistas" –de Castro Pozo, Uriel García y Luis E. Valcárcel, entre otros– puede observarse en la participación de muchos de éstos en la revista *Amauta*, revista de doctrina, arte, literatura y polémica, fundada por Mariátegui en 1926 desde una perspectiva crítica y de vanguardia. Esta revista, de alcance latinoamericano e

inclusive mundial, busca vincular orgánicamente dos tipos de intelectuales (y por lo tanto de "razones" revolucionarias: socialismo o marxismo, e indigenismo): la intelectualidad costeña, influida por el movimiento obrero urbano y el socialismo marxista, y la intelectualidad cusqueña, ligada a las clases populares campesino-indígenas. Se trata, para ponerlo en términos de Sousa Santos, de una articulación de dos movimientos para crear inteligibilidad recíproca.

Para Mariátegui es el campesinado indígena el que constituye la gran mayoría de la clase trabajadora peruana, la cual debe articularse con el proletariado naciente los centros urbanos de la costa.⁷ Dice el Amauta (1930) en el *Prefacio a "El Amauta Atusparia"*:

El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas (...) Confieso haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino –a la vez intelectual, sentimental y práctico– del socialismo (citado de Aricó, 1980, p. 49).

Ahora bien, es en esta necesidad de confluencia del indigenismo y socialismo que se articula la crítica de Mariátegui de los problemas y de la historia del Perú, crítica que encuentra su mejor elaboración en los *Siete Ensayos*. Al comienzo del primer capítulo de esta obra, sostiene que en el Perú coexisten, de forma compleja y contradictoria, tres economías o modos de producción diversos:

Bajo el régimen de la economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por

⁷ Según Aricó, el "leninismo" de Mariátegui se encuentra precisamente en su traducción a términos peruanos" del problema teórico y político de la alianza obrero-campesina (1980, p. 48).

lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (2014, p. 23).

Esta convivencia compleja de tres temporalidades (feudal, indígena, capitalista) explica, para el Amauta, la inexistencia en el Perú de una burguesía con conciencia nacional y con capacidad de emprender la liquidación de la feudalidad, y sus expresiones de dominio de clase, el latifundio y la servidumbre: "Descendiente próxima de los colonizadores españoles, le ha sido imposible (a la burguesía) apropiarse de las reivindicaciones de las masas campesinas. Toca al socialismo esta empresa" (1930, p. 188).

Uno de los problemas centrales que aborda Mariátegui en los *Siete Ensayos* es el problema indígena, interpretado por este no como un problema racial, pedagógico o cívico, sino como un problema socioeconómico y por lo tanto político: como el problema de la propiedad de la tierra (2014, p. 31). En efecto, es en la estructura agraria peruana donde el Amauta identifica las raíces del atraso de la nación y la explicación de las razones de su exclusión política y cultural de las masas indígenas.

No obstante, y a diferencia del marxismo eurocéntrico, antes que eliminar la vida comunitaria indígenas, vista como obstáculos para la modernización del país, la propuesta de Mariátegui es la de potenciar y articular estas formas organizativas –estos "residuos vivos" – en un movimiento nacional y popular capaz de crear una nación integrada moderna y socialista.

En efecto, éste identificaba, en la agricultura y en la vida comunitaria indígenas, elementos de "socialismo práctico", esto es, hábitos de cooperación y de vinculación armónica y no destructiva con la naturaleza existentes en la comunidad de *ayllus* que se remontan, en el mundo ideal de los indígenas, a un lejano pasado de armonía, el de la civilización Incaica (Mariátegui, 2014: 49-53). El socialismo, de este modo, antes que un futuro ineluctable producto del desarrollo de las fuerzas productivas, significa el retorno a un pasado de grandeza que tiene la fuerza de mito en el sentido de Georges Sorel. Dice Mariátegui:

Georges Sorel (...) representó en los primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica (...) La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico" (1987, p. 8-9).

El mito, como creación de la fantasía que sirve para suscitar pasiones y organizar a un pueblo fragmentado en una voluntad colectiva, resulta así fundamental para la concepción de revolución de Mariátegui. En sus palabras: "No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista" (2014, p. 31). De esta forma, el marxismo antes que una ciencia que distingue desde una lógica abisal entre saberes científicos y no científicos incluye dentro de sí un saber-experiencia mítica y fantástica que constituye su base fundamental. Siguiendo a Michel Löwy (2010) podemos hablar entonces de la presencia de un "marxismo romántico" en Mariátegui a contramano de cualquier concepción científicista, racionalista y evolucionista del marxismo. Se trata, en definitiva, de un marxismo que se deja interpelar por el territorio en el que pretende incidir, que se fusiona con los saberes y experiencias del sur al punto tal de fundirse con ellos y dar lugar a un conocimiento nuevo, despojado de cualquier pretensión abstractamente totalizante.

Conclusiones

A partir de todo lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que el trabajo de traducción marxista latinoamericana de Mariátegui tiene puntos en común con los dos procedimientos sociológicos de los que habla Sousa Santos, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Al igual que en la sociología de las ausencias, que transforma los objetos imposibles en posibles, el marxismo de Mariátegui hace visible la realidad indígena a partir del

reconocimiento de la economía comunista-indígena y de las tradiciones culturales a ella asociadas. Se trata, así, de una verdadera puesta en evidencia de la heterogeneidad de la totalidad del capitalismo semicolonial del Perú y de la vida propia de la parte indígena, capaz de emigrar a otra totalidad, la totalidad socialista. Un "socialismo indoamericano", que hunde sus raíces en la historia silenciada y reprimida por la razón indolente, en tanto razón capitalista y colonial.

Por otra parte, podemos decir que al igual que en la sociología de las emergencias, Mariátegui rompe con la monocultura del tiempo lineal y sustituye el vacío de futuro por un futuro lleno de posibilidades, utópicas y realistas, para lo cual rescata los elementos de "socialismo práctico" existentes en la vida y las comunidades indígenas, en tanto mitos cargados de temporalidad que irrumpen y hacen estallar el presente homogéneo y vacío de la razón proléptica.

El marxismo latinoamericano de Mariátegui, en síntesis, se encuentra en muchos puntos con lo que Sousa Santos va a definir como epistemologías del Sur. De manera tal que podemos afirmar que este concepto, que sirve para comprender e incentivar aquellos procesos de producción, valorización y puesta en diálogo de los conocimientos emancipatorios, científicos y no científicos, nacidos al calor de las luchas y prácticas de las clases y grupos subalternos del sur Global (Sousa Santos, 2011, p. 16), no excluye a la tradición marxista latinoamericana. Antes bien, puede servir para identificar y someter a crítica los elementos que siguen haciendo del marxismo una teoría universal-abstracta y una filosofía de la historia, en definitiva, una expresión de la razón indolente.

Pero más allá de los puntos en común, también hay diferencias que resultan difícilmente conmensurables entre lo que Sousa Santos considera las epistemologías del Sur y el marxismo latinoamericano de Mariátegui. Una de estas diferencias tiene que ver con el modelo de intelectual que se propone. Mientras Sousa Santos concibe al intelectual traductor (el intelectual formado en el saber académico, científico-occidental) como "intelectual de retaguardia", en el marxismo latinoamericano, al menos en el de Mariátegui, el intelectual traductor es el "intelectual orgánico", en el sentido de Gramsci. Ambos se

encuentran enraizados en los saberes y las prácticas que pretenden traducir, ambos intentan generar articulación, pero en el primero el momento de la lucha es el de la rebelión, mientras que para el segundo es el de la revolución socialista (concepto que Sousa Santos no utiliza). Muchas otras diferencias entre las epistemologías del Sur y el marxismo latinoamericano podrían señalarse. Pero, como dice el mismo Gramsci, ¿qué lengua es exactamente traducible a otra?

Referencias bibliográficas:

A.A.V.V., (1978), *VI Congreso de la Internacional Comunista / Segunda Parte: Informes y discusiones*, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 66, México.

Acha, O., & D' Antonio, D. (2010), "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano", *Contra Corriente*, Vol. 7, N°2, pp. 210-256. Recuperado de: https://projects.ncsu.edu/project/contracorriente/winter_10/articles/Acha_DAntonio.pdf

Aricó, J. M. (1978), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos PyP, N° 60, México.

_____ (2010 [1980]), *Marx y América Latina*, FCC, Buenos Aires.

Cueva, A. (2008), *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires y Bogotá.

García Linera, A. (2005), "Marxismo e indianismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias", *Revista Donataria*, n°. 2, en García Linera, A., (2008), *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 477-500.

Gramsci, A (1986 [1932-1933]), *Cuaderno 11, Cuadernos de la Cárcel*, vol. IV, México, Era.

Löwy, M. (2010), *El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui*. Disponible en: <https://caminosocialista.wordpress.com/2010/04/15/el-marxismo-romantico-de-jose-carlos-mariategui/>

Mariátegui, J. C. (1928), "Aniversario y balance", *Editorial de Amauta*, N° 17, año II, Lima. Recuperado de: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/ani-versario%20y%20balance.htm

_____ (1930), *Prefacio a "El Amauta Atusparia"*, en *Obras completas*, cit., t. 13, *Ideología y política*.

_____ (1987 [1929]), *Defensa del marxismo*, Polémica revolucionaria, Lima, Biblioteca Amauta.

_____ (2014 [1928]), *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ensayos Latinoamericanos, Córdoba.

Sousa Santos, B. (1987), "Un discurso sobre las ciencias", en Sousa Santos, B. (2015), *Una epistemología del Sur*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 17-59.

_____ (2005) "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias", en Sousa Santos, B. (2015), pp. 98- 159.

_____ (2011), *Introducción: las epistemologías del Sur*, Ponencia presentada para el Foro de Davos, recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf

_____ (2017a), "La traducción intercultural. Diferir y compartir con *passionalitá*" en Sousa Santos, B. (2018), *Construyendo epistemologías del Sur*, Vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, pp. 267-301.

_____ (2017b), "Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes", en Sousa Santos, B. (2018), *Construyendo epistemologías del Sur*, Vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, pp. 585-620.

_____ (2018), "Introducción a las Epistemologías del Sur", en Sousa Santos, B. (2018), *Construyendo epistemologías del Sur*, Vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, pp. 303-344.