

Publicado en *Herramienta* (<http://www.herramienta.com.ar>)

[Inicio](#) > Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: gestos para refundar una teoría crítica subalterna

Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: gestos para refundar una teoría crítica subalterna

Autor(es): Figueroa, Noelia

Figueroa, Noelia . Licenciada en Ciencia Política (UNR), Becaria doctoral CONICET, Cursando el doctorado en Cs. Sociales de la UBA. Integra el Colectivo Feminista Malasjuntas del Frente Popular Darío Santillan, Rosario

Este artículo es un avance de un proceso de investigación más amplio, cuyo objetivo es plantear un análisis en paralelo de las producciones de dos filósofos del siglo XX: Walter Benjamin (1892-1940) y José Carlos Mariátegui (1894-1930). En esta ocasión, nos detendremos en lo que podríamos denominar nudos epistemológicos del pensamiento de los dos autores. Entendemos que ambos tienen aportes específicos para hacer a la tarea actual de fundar una epistemología política subalterna. Sea para abordar críticamente los pares relacionales sujeto-objeto / conocimiento-verdad, o para sumergirnos en una perspectiva de análisis dialéctica, con un método que se auto comprende "marxista" y no excluye saberes exógenos sino que, por el contrario, los pone a dialogar entre sí. En los dos casos, creemos que sus producciones pueden ser parte de la señalética que nos dé indicios para pensar el camino más general de reconstrucción de una teoría crítica. Teoría que esté a la altura de los desafíos actuales, es decir, que nos habilite para aprehender un mundo en transformación y dislocado de los marcos de referencia de aquellas regiones del conocimiento científico occidental que nos lo revelan como obsoleto y excluyente.

Introducción

Al confrontar las obras de estos autores, hemos recorrido diferentes aristas de las mismas, pasibles de ser comparadas y de las cuales podemos señalar: concepciones asimilables acerca de la cultura, las vanguardias, los intelectuales y sus tareas políticas y roles sociales; un marxismo que se caracteriza por su heterodoxia frente a lo instituido, que hace centro en el sujeto en lucha y habilita una perspectiva agónica sobre la política revolucionaria, dialogando con otros saberes; percepciones similares sobre el contexto sociopolítico de crisis epocal en que están insertas sus biografías; atisbos de una filosofía de la historia que plantea una noción del tiempo disruptiva en relación a lo predominante en la época; y, lo que constituyó el interés inicial de esta investigación: una peculiar forma de concebir la compleja relación entre religión, historia y política que aparece en ambos autores.

Sin embargo, a medida que íbamos ordenando toda esta maraña de intuiciones sobre los escritos revulsivos de ambos pensadores, nos encontramos una y otra vez con una dimensión de trabajo que al comienzo de la pesquisa aparecía sólo de manera lateral, y que podríamos nombrar como intuiciones metodológicas/epistemológicas que asoman en sus producciones.

Es necesario reconocer que esta dimensión de la obra de ambos se nos revela, de manera benjaminiana, exigiendo un intento de rescate que busque hacerle justicia. Creemos que esto

nos sucede a partir de que nos acercamos a la producción de estos autores desde un lugar peculiar, situadxs en tanto sujetxs de la política transformadora de nuestro tiempo y sintiéndonos parte de los debates generados al calor de la misma. Entendemos que nuestro contexto, signado por la crisis capitalista a nivel mundial, se ilumina recíprocamente con el período histórico (crisis civilizatoria de Occidente, posterior a la Primera Guerra Mundial) que les tocó vivir a nuestros autores.

Investigamos desde posiciones interesadas en aportar a esos debates, y no es casual que la discusión más urgente se nos presente en términos epistemológicos. En un momento en que lxs vencidxs de siempre en Nuestramérica estamos dispuestxs a instituir nuevas formas civilizatorias en disputa con las vigentes, y en el marco de la batalla cognitiva permanente, las preguntas que nos asaltan se vinculan a la posibilidad de conocer de maneras que resulten en sí mismas emancipatorias. Intentamos entender la realidad compleja sobre la que queremos intervenir con las mejores de las herramientas posibles.

Es por esto que hemos decidido hacerle lugar al interrogante y comenzar a explorar desde lo que hemos llamado como “*nudos epistemológicos*” de las obras del alemán y del peruano.

Benjamin, la redención del objeto: coleccionista, trapero, *bricoleur*

Reconstruir una teoría del conocimiento en Benjamin no resulta para nada sencillo, ni pretendemos agotar esa tarea en estas pocas páginas. La original comprensión benjaminiana sobre el conocimiento y su posibilidad está planteada en uno de sus primeros textos, *El origen del drama barroco alemán* (1925). Allí nuestro autor va a establecer que “la verdad no entra nunca en ninguna relación, y nunca especialmente en una relación intencional. Pues el objeto de conocimiento, en cuanto objeto determinado en la intención conceptual, no es en modo alguno la verdad. La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas. La actitud adecuada respecto a ella nunca puede ser por consiguiente una mira en el conocimiento, sino un penetrar en ella y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención” (Benjamin, 2009: 231).

Esta es una idea que se mantiene presente a lo largo de los escritos del autor. En el *Libro de los Pasajes*, nos dice que

Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar (Este reventar no es otra cosa que la muerte de la *intentio*, que coincide entonces, con el nacimiento del genuino tiempo histórico, del tiempo de la verdad). No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación (Benjamin en Oyarzún Robles, 2009: 96)

En términos generales, esta concepción acerca de la verdad y el modo del sujeto cognoscente de acercarse a ella, viene a enfrentar la violencia epistemológica constitutiva de los paradigmas de conocimiento científico reinantes en su época. Una ciencia cuyo método objetivante y adecuador (del fenómeno al concepto) establece una relación que se nos aparece como injusta. Como plantea Catanzaro,

esta injusticia abarca a un tiempo al objeto [...] y al sujeto [...] compone un tipo específico de relación con los objetos que a nivel de la teoría del conocimiento se objetiva en la definición predominante *del método como dominio* de la materia cognoscible (Catanzaro, 2010: 49)

Esa crítica de la intención aparece también en algunas de las figuras que Benjamin va trabajando a lo largo de sus textos. Para destilar lo que llamamos como su contrapropuesta epistemológico-política, hay una actitud cognitiva innovadora que puede verse reflejada en

las reiteradas alabanzas del alemán a la tarea del recolector, del *coleccionista*. En sus múltiples trabajos y referencias sobre el coleccionista como figura de la modernidad, este personaje se caracteriza por no relacionarse con las cosas en función de su “utilidad” para decir tal o cual cosa, sino que, por el contrario, trabaja con los objetos admirándolos, cuidándolos, otorgándoles un peso en sí mismo más allá de su función social originaria. La labor del coleccionista es tan admirada por Benjamin porque

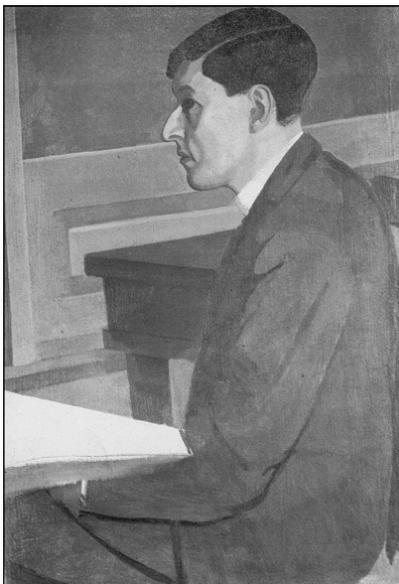
el coleccionista es el verdadero inquilino del interior. Hace asunto suyo trasfigurar las cosas. Le cae en suerte la tarea de Sísifo de quitarle a las cosas, poseyéndolas, su carácter de mercancía. [...]El coleccionista sueña con un mundo lejano y pasado, que además es un mundo mejor en que [...] las cosas sí están libres en él de la servidumbre de ser útiles. (1980: 183)

Ese mundo lejano y pasado, de las cosas libres, es motivo de añoranza porque permite esa otra relación con los objetos, una relación que nos los subyugue, que no los oprima. Las cosas así pueden ser incorporadas a la vida de los hombres sin la necesidad de demostrar ni su utilidad en función de los criterios de una sociedad dividida en clases, ni su funcionalidad a la vida mercantilizada.

Al coleccionar, lo decisivo es que el objeto sea liberado de todas sus funciones originales para entrar en la más íntima relación pensable con sus semejantes. Esta relación es diametralmente opuesta a la utilidad [...] Coleccionar es una forma de recordar mediante la praxis [...] (Benjamin, 2005: 223)

Como sostiene Eagleton, “el coleccionista es otra figura recurrente mediante la cual Benjamin reflexiona sobre la dialéctica entre la recuperación y la reconstrucción” (1998: 102).

Hay un ademán instituyente en el coleccionista, toda vez que otorga un orden novedoso a los objetos de su colección. Estos cobran relevancia a partir del nuevo vínculo que guardan entre sí, configurada desde de la idea de la “contigüidad” que tanto dista de la opresora relación de dominio. Todo esto implica una reivindicación del status del objeto, que pone en aprietos a la violencia epistémica contenida en la idea positivista de que los datos/objetos están ahí disponibles y esperando a ser disecados por el investigador. Por el contrario, lo que hace el coleccionista de “cuidar amorosamente del objeto”, es parte de nuestra tarea como investigadores en ese afán de hacer justicia a lo que aparece como desecho en la historia. Está en sintonía con la búsqueda de una epistemología erótica, en que el afecto juegue un rol privilegiado. Lo que era inútil ya no es pensado en esos términos y lo que no sirve, cobra un rol fundamental. Esta idea de lo inútil se cruza con otra de las imágenes del fragmento en nuestro autor: la de los desechos.



Al momento de trabajar con desechos, hay una figura crucial de la modernidad que nos habilita un abordaje lateral a la teoría benjaminiana del conocimiento; la del trapero, que Benjamin observa sobre todo en los tiempos del París de Baudelaire. Personaje que surge con el capitalismo y al que compara en varios pasajes con el artista, el poeta, y en otros con la del intelectual, el *trapero* es aquel chiffonier al que el poeta maldito dedica uno de sus poemas.

Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor. [...] El trapero fascinó a su época [...] el trapero no cuenta en la bohemia. Pero todos los que forman

parte de ésta, desde el literato hasta el conspirador profesional, podían reencontrar en el trapero algo de sí mismos [...] (Benjamin, 1980: 31)

El trapero es aquel paria del mundo del trabajo, que trabaja con jirones, con deshechos, una figura del capitalismo que asusta sobre todo por su soledad. ¿Y cuál es, a entender de Benjamin, una de las características fundamentales del intelectual? Esa soledad de su oficio. Benjamin, hablando sobre Sigfried Kracauer, nos dice:

y si queremos imaginárnoslo [al intelectual] tal como es, en la soledad de su oficio y su obra, veremos a un trapero que, en la alborada, junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojar luz en su carro quejoso y terco [...] Un trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución. (2008: 101)

El fragmento, esta vez en forma de desecho, es la materia prima del trabajo de conocimiento en nuestro autor. Esto se hace patente en un pasaje de texto donde plantea que es necesario hacerle justicia a los desechos *usándolos* (Benjamin en Oyarzun Robles, 2009: 92). A la hora de encarar investigaciones y reconstrucciones desde la teoría social crítica, la recomendación de hacer vista en lo desechado, de adoptar la postura del trapero, es altamente revulsiva. Su recolección de lo sobrante en la sociedad capitalista, de lo no-valioso, es una invitación a seguir encarando el desafío de trabajar desde la perspectiva de lxs excludixs de la idea de conocimiento hegemónico.

Para ejemplificar una de las formas de este desafío, los planteos de la epistemología feminista se hacen oír: el rol de las mujeres en la historia de la humanidad se nos aparece como un lugar invisibilizado que es urgente redimir. Cuando hacemos historia desde una perspectiva de género, buscamos revelar aspectos de esas historias que siempre han sido ocultos, como las trayectorias de las mujeres en diferentes procesos sociohistóricos. ¿No hemos sido acaso las mujeres las grandes desechadas de los relatos, de los hitos que aparecen como tales en cada genealogía social? Pero sobre todo ¿no ha sido nuestra mirada cognoscente la gran desechada de la labor científica? El punto de vista no-androcéntrico, es rechazado una y otra vez por una forma de enunciación neutral que implícitamente corona en el lugar del que mira, dice y explica a un sujeto viril dominante. Así mismo, en cualquier iniciativa constructora de saberes situándonos desde la “zona colonial” (De Sousa Santos, 2009) también buscamos producir desde lo no hegemónico, desde miradas subalternas, desde lo que ha sido descartado por no acomodarse a las reglas continuistas de un falso universalismo paralizante y jeraquizante. Lxs condenadxs de la tierra somos lxs que fuimos descartadxs, y cualquier abordaje que intente hacerle justicia a nuestrxs antepasadxs vencidxs precisa construir una forma radicalmente distinta para conocer los propios devenires.

Mariátegui: todo lo humano es nuestro. La tensión nacional/exótico y la dialéctica como método de construcción de texto

Creemos que la originalidad de José Carlos Mariátegui no sólo reside en sus postulados acerca de la pertinencia del marxismo (o mejor, de cierto marxismo, aquél que sea exégesis del espíritu de Marx y no de su letra) para comprender la realidad de América Latina. Como buen materialista histórico, el peruano no separaba forma de contenido: si nos acercamos a su producción buscando sus aportes específicos al campo de la epistemología crítica nos encontraremos con una forma de construcción de conocimiento que tiene mucho para decirnos acerca de la dialéctica misma.

Para reseñar parte de lo trabajado respecto a Mariátegui, debemos señalar que en su pensamiento aparece, también como revelación, una tensión que atraviesa gran parte de sus escritos. Esta tensión es mejor explicada si antes situamos la obra mariateguiana en una constelación que la excede: el marxismo latinoamericano. (Acha y D'Antonio, 2010) Sin

dudas, Mariátegui es sinónimo de uno de los momentos más prolíficos de esa tradición discursiva y práctica. La idea de búsqueda de la brújula propia, las tensiones entre los planteos tradicionalistas y modernistas, las vanguardias y la construcción de la nación, son transversales a un pensamiento de es claramente “de época”.

Para mostrar a que nos estamos refiriendo con la idea de “nudos epistemológicos” en el pensamiento mariateguiano, podemos montarnos en la tensión entre “*lo nacional y lo exótico*”. Encontramos allí una manera posible de buscar síntesis entre la crisis de los paradigmas existentes y la imposibilidad simultánea de nombrar “una” América Latina a la diversidad de trayectorias, símbolos e historicidades que forjan ese significativo. Esta es una tensión sintomática de la búsqueda intelectual de los años veinte en el continente.

Nos dice el Amauta en el artículo con ese nombre, de 1924, que

tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial, el Perú es *un fragmento de un mundo* que sigue una trayectoria solidaria. Los pueblos con más aptitud para el progreso son siempre aquellos con más aptitud para aceptar las consecuencias de su civilización y de su época, ¿Qué se pensaría de un hombre que rechazase, en el nombre de la peruanidad el aeroplano, el radium, el linotipo, considerándolos exóticos? Lo mismo se debe pensar del hombre que asume esa actitud ante las nuevas ideas y los nuevos hechos humanos (Mariátegui, 1970: 22)

Llamar la atención sobre cómo opera esa tensión particular en los intentos de aprehensión implica señalarla en tanto “gesto” que transversaliza toda su producción. Es decir, nos interesa la manera –que busca ser *integral*– en que Mariátegui entiende que no se pueden sacrificar, en aras de ser ortodoxos a una tradición o a un corpus de ideas, la posibilidad de mejoras para la humanidad. A la vez, entendemos que esta “trayectoria solidaria” del fragmento (de mundo) se traduce en los textos mariateguianos en la forma de componer intereses entre grupos de conceptos, perspectivas, miradas que en su abordaje aparecen como co-constitutivas del mismo fenómeno que analiza, cuando muchas veces provienen de universos completamente enfrentados. Ese intento dialéctico por pensar de manera global cualquier problemática sobre la que escribe, incorporando lo que él entendía como las proyectivas más avanzadas, se repite a lo largo de toda su obra.

Acha y D’Antonio nos plantean que el marxismo latinoamericano existe en tanto intención. No obstante, reconocen que “es preciso subrayar que Mariátegui despliega un rasgo que ha sido propuesto como condición de un socialismo en Nuestra América atento a la historia y realidad americanas: una actitud franca hacia el ‘descubrimiento’” (Acha y D’Antonio, 2010; Mazzeo, 2008) Otra característica del marxismo latinoamericano es su ‘esquizofrenia’, el estar en varios lugares a la vez. “Sus caminos son interdisciplinarios en la dimensión del saber, y están siempre mediados por las tradiciones locales. Opera como la “antropofagia” de Oswald de Andrade [...]” (Acha y D’Antonio, 2010: 240)

Es justamente en ese sentido que queremos reintroducir a Mariátegui y subrayar su obra como emergente de esa enunciación de un deseo que es el marxismo latinoamericano: deseo que adquiere vida propia a partir de un gesto filosófico básico. ¿Cuál es ese gesto? El de escoger la mejor de las formas posibles para pensar la propia realidad, y para ello, descartar sí los derroteros señalados a priori por el Viejo Continente, pero también los atajos localistas como los generados por el reformismo nacional y popular.

Hay en Mariátegui una peculiar forma de concebir los modos de relación posibles *entre lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que no termina por nacer*, que lo lleva a reconocer como legítimas a las más progresivas de aquellas ideas que la humanidad va desarrollando en las distintas fases de ascenso de las clases sociales. Esto que en una lectura rápida puede resultar hasta molesto, ya que hay ocasiones en que pareciera una especie de condescendencia con el liberalismo, es, sometido a un análisis crítico, una materialización de la dialéctica para pensar los desarrollos históricos.

Queda ilustrada esta operación de búsqueda de síntesis en la concepción de Mariátegui sobre la relación entre pasado incaico y presente capitalista en el Perú. Allí hay una fuerte idea humanista que permite abrirse a lo mejor de la civilización occidental en sus conquistas y a la vez, recuperar políticamente la utopía andina en función de movilizar para la misma causa de la revolución social en el Perú. En una extensa y clave nota al pie en los 7 ensayos, muchas veces citada, hay muestras de esa búsqueda de síntesis:

El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. [...] Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico. [...] La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. [...] En ningún caso, esta libertad cabía en la vida incaica. El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. [...] La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo -otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres- es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal. (Mariátegui 2004: 38)

Esa condena selectiva es la misma que el autor le aplica a aquellos con quienes discute en sus textos, dando muestras de otro de los signos del marxismo abierto de Mariátegui: su amplitud de criterios a la hora de escoger a quiénes citar y cómo a la hora de desarrollar sus argumentos.

Esto es evidente no sólo porque se permite citar a autores que están claramente por fuera e incluso enfrentados a la corriente de pensamiento de la izquierda mundial (Lugones, Ortega y Gasset, Vasconcelos, entre muchísimos otros), sino porque para discutir con el revisionismo marxista, con el determinismo y con todos aquellos vicios que en su concepción no enriquecían esta tradición sino que la debilitaban, no tiene problemas en citar a los mismos autores con los que discute. Un buen ejemplo de este encadenamiento argumental creativo al que recurre seguido aparece en el artículo “Ética y socialismo”, (Mariátegui en Quijano, 1995) de 1930, donde el Amauta se permite “desarrollar el arte de citar [...] hasta su máxima altura”. (Benjamin en Oyarzun Robles, 2009: 89) Lo que Mariátegui hace a lo largo de este texto, y con mecanismos que aparecen en reiteradas ocasiones en otras editoriales, es integrar a un texto distintas voces a las que no termina de descartar o incorporar en la integralidad de lo que dicen. Es decir, en este caso, nombra a por lo menos doce teóricos de las más variadas corrientes de la izquierda -o ni siquiera-, muchos de ellos idealistas, para defender al marxismo de la crítica que se le hace por materialista. A la vez, nuestro autor escoge trazos de la obra de quien está criticando (en este caso De Man) que le sirven como argumento que quiere sostener frente al mismo autor, sin necesidad de aclararlo tanto, sino extrayendo que lo que De Man establece son “pisos” ya construidos, obviedades, etcétera. Esta serie de estrategias literarias, a las que la pluma del Amauta recurre seguido, son la ilustración perfecta de cómo la tensión que señalábamos más arriba atraviesa la producción de nuestro teórico. Si bien Mariátegui reconoce en el materialismo histórico el paradigma analítico fundamental, y en el marxismo la mejor de las filosofías posibles de esta

humanidad, no tiene problema en integrar voces de procedencia heterogénea, en tanto le sirven para definir y clarificar mejor un marxismo a la altura de las circunstancias. Esta operación no es sólo abstracta: sin hacer mención explícita a los aportes exógenos que va integrando positivamente, sino que con una serie de recursos vinculados a la cita va construyendo (dialécticamente) el texto tal como se nos presenta. En resumen, la idea de que la mejor de las civilizaciones posible es aquella que asuma las conquistas de la humanidad como propias es guía de procedimiento para la construcción de sus textos.

El montaje como método dialéctico: los horizontes de posibilidad de la teoría crítica hoy.

Para finalizar, nos interesa detenernos y reflexionar sobre lo que podamos deslindar como métodos de trabajo propuestos por ambos autores. Volviendo a Benjamin, la noción fundamental que subrayamos para pensar la tarea del conocer en el autor es la de redención del objeto, el rescate de lo residual y de lo pendiente en el momento de peligro. Esta búsqueda redentora comprende la idea del montaje como forma de redimir desechos, fragmentos sin aparente utilidad. El montaje cobra vida en los distintos mecanismos que el autor asume como propios para construir texto. El trabajo de coleccionar citas que emprende, la obsesión por hacerse con cosas que fueron escritas por otros, le permite una combinación que es creativa en sí misma porque da lugar a algo nuevo, que no estaba pensado ni contenido en cada una de esas citas que el utiliza, sino que es el resultado del trabajo del *collage*.

Así, nuestro autor se permite hacer una comparación de su trabajo con su visión de lo que hacen los niños, que son irresistiblemente atraídos “por los desechos de la construcción, la jardinería, el trabajo doméstico, la costura o la carpintería. En los productos de desecho reconocen el rostro que el mundo de las cosas vuelve directa y exclusivamente hacia ellos”. Asimismo, “en los artefactos que producen al jugar, juntan materiales muy diferentes entre sí en una relación nueva e intuitiva” (Benjamin, 2005: 223)

Como decíamos más arriba, la utilidad o no de las cosas, en el planteo benjaminiano, aparece como un criterio que oprime, al no permitir trabajar con éstas dejándose penetrar por toda su carga en función de reconstruir- destruyendo. A la vez, es posible utilizar los productos del desecho para crear entre los mismos esa relación nueva e intuitiva, y es la búsqueda que él lleva adelante al componer textos enteros compuestos de citas.

Por eso, otra figura benjaminiana es la del *bricoleur*, que también nos indica algunas pistas que nos llevan a acercarnos a posibles nociones del trabajo intelectual en Benjamin. El *bricoleur* trabaja con los fragmentos de otra época para dar lugar a nuevas creaciones. Para él no existe lo inútil o lo desechable, es posible insertarlo en nueva relación con otros objetos, en un diseño que sirva para la actualidad. Creemos que el trabajo de reconstruir una teoría crítica contemporánea puede ceñirse a la labor del *bricoleur*. Es necesario que desde el marxismo como forma abierta del conocer y entender incorporemos y combinemos los retazos de todo aquello que es necesario para dar cuenta de la totalidad real en afán de superarla. Es indispensable volver al gesto creador de la teoría crítica que intenta entender cuestionando el dominio. Y ya no podemos pensar en una teoría crítica que no incorpore el ideario feminista, las perspectivas poscoloniales, el psicoanálisis de izquierda, el materialismo cultural, los planteos del ecosocialismo, etc. Parece ser que el trabajo de nuestra época en función de actualizar y revitalizar se transfigura en la labor paciente y creativa del *collage*, que no esencializa fragmentos o desechos sino que los re-elabora en función de un cambio social radical.

Por otro lado, un repaso por las producciones periodístico- editoriales del Mariátegui nos coloca frente a una manera de “decir” que integra diversos aportes y los pone en juego dando cuenta de la especificidad de su “marxismo abierto” (Tischler, S; Bonnet, A.; Holloway, J, 2005). En sus escritos se evidencia la impronta de otras corrientes, de otras tradiciones discursivas, que al entrar en contacto con la potencialidad revulsiva del pensamiento

emancipador de Marx, dan lugar a síntesis interesantísimas y a miradas más completas y complejas acerca de los procesos sociales en el capitalismo.

Entendemos que se puede analizar el discurso mariáteguiano condensado en su producción escrita como índice de todas esas características definitorias de su pensamiento creativo.

Una de las formas que Mariátegui encontró para construir estos escritos poniendo en juego todas esas dimensiones que señalamos de su apertura para el debate y la crítica es, al igual que Benjamin, la utilización de las citas. Hay en la editorialización una permanente inserción de otras voces, con las que se discute, a las que denuesta duramente, sobre las que se apoya para afirmarse en sus argumentos, o con las que hace todas estas cosas al mismo tiempo, en un rasgo original y curioso de creatividad.

Aquí es posible referir esta manera propia de escribir a dos cuestiones importantes para analizar su pensamiento. Por un lado, a la centralidad de la categoría del ensayo como el género privilegiado de los autores latinoamericanos, que prolifera en esas décadas de creación fogosa. El ensayo es la forma de escritura y construcción textual que por antonomasia define la potencialidad rebelde de una región del mundo que está en búsqueda de la brújula propia, tras haber perdido la ajena como festejaba Henríquez Ureña. La escritura no está separada de la manera de concebir cuál era la perspectiva más acertada para analizar estas coordenadas. En Mariátegui, puntualmente, la creatividad, la intuición, la originalidad en las hipótesis y sentencias, no se separan de la exposición, de la escritura como modo de cristalización constante de esa actividad de pensamiento.

Por otro lado, volviendo a la inserción de las citas y a esa dialéctica de inclusión, crítica, revisión y aseveración en las notas de nuestro autor, es posible rastrear allí lo procedimental de ese método que el llamó como "un poco periodístico, un poco cinematográfico". En esa frase tan gráfica, ilustrativa de su entender de las posibles relaciones de las cosas que ve y escruta, hay una condensación interesante para pensar cómo trabajó Mariátegui. Es una pista clave para trabajar Mariátegui en afinidad con aquella teoría del montaje sobre la que Benjamin se permitió también utilizar la cita permanentemente. Creemos que de manera similar al planteo benjaminiano sobre la tarea del investigador-coleccionista, está presente en Mariátegui la idea de que no necesariamente hay fragmentación en el fragmento, si las quirúrgicas extracciones y remedos van acompañados de la vocación de universalidad en el análisis, y sobre todo, de la búsqueda de reconstrucción de totalidad en la perspectiva política emancipatoria por la que lucha toda su vida.

Este método de escritura y citación en Mariátegui es índice de una concepción de la dialéctica que podemos llamar de insumisa en tanto no se ajusta a ningún manual de procedimientos. Queremos extraer una lección de método de esas formas de investigación y escritura que nos lega Mariátegui: la de habilitar en un trabajo intelectual la posibilidad de integrar visiones, perspectivas, temas de debate, análisis de otros que revisados por separado parecieran irreconciliables, pero a los que el Amauta logra integrar en su búsqueda pasional, desesperada, por entender su sociedad y sobre todo, por dilucidar las tareas necesarias para transformarla.

Todas estas operaciones son posibles, como decíamos al comienzo, en el marco de un marxismo no dogmático, cálido, abierto, permeable a las realidades, a los múltiples sujetos actuantes y sus formas de aparecer y ponerse en movimiento. En el caso de ambos autores, entonces, hablamos de un marxismo que se permite ir hasta el fondo de su crítica, asomarse al abismo. Un marxismo que se abre al diálogo permanente con otras corrientes, al erigirse como método de análisis de la realidad social a la que intenta subvertir desde la praxis. Es una faena teórica que a la vez forma parte constitutiva de la lucha milenaria por construir un mundo de materialidades y significaciones en que la humanidad pueda realizar lo más grandioso de sus sueños e ideales de buen vivir.

Hacemos eco de muchos de los desarrollos de autores compañerxs que plantean que una nueva generación intelectual emerge intentando gestionar algunos pasos en la dirección de poner de pie un marxismo latinoamericano a la altura de la hora que nos toca. Esos intentos ponen en cuestión críticamente las condiciones mismas desde las que se plantea el conocer.

Estamos convencidos de que para repensar esa relación clave entre política y saber, encontramos en nuestros autores dos aliados insoslayables. Por eso los invocamos, en aras de redimir un gesto filosófico vital que, lejos está de encontrarse agotado, puede ser una de las vías de avanzada frente a las encrucijadas de los movimientos emancipatorios y su teoría.

Artículo enviado por la autora para su publicación en *Herramienta*

Bibliografía utilizada

- Acha O. y D'Antonio, D.(2010) *Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano*, en *Revista A Contracorriente*, Volumen 7, Núm. 2.
- Benjamin, W. (1980) *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W.(2005)*Libro de los Pasajes*,edición de Rolf Tiedemann, trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera, y F.Guerrero, Akal, Madrid.
- Benjamin, W. (2009) *Ensayos estéticos y literarios* (cont.), Obras, libro II, tomo 2..
- Benjamin, Walter. (2008) "Sobre la politización de los intelectuales" en KRACAUER, Sigfried. *Los empleados*,Bs As, Gedisa.
- Catanzaro, Gisela. (2010) *La nación, entre la naturaleza y la crítica. Modos de repensar la crítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- De Sousa Santos, B (2009) *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. En AAVV, *Revista Pluralismo epistemológico*, La Paz, CLACSO.
- Eagleton, Terry. (1998) *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid.
- Mariátegui, J. C (1970) *Defensa del marxismo*. Amauta, Lima.
- Mariátegui, J.C. (2004) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Gorla, Buenos Aires.
- Mazzeo, M. (2008), *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, Ed. El colectivo, Buenos Aires.
- Oyarzún Robles, P. (2009) *Walter Benjamin. La dialéctica en suspenso*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Quijano, A. (1995) *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*, Tierra Firme, FCE.
- Sazbón, J. (2002) *Historia y representación*,Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Tischler, S; Bonnet, A.; Holloway, J. *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Vol. I. Ediciones Herramienta, 2005. Pp. 19.

Revista Herramienta N° 51 Teoría crítica Filosofía

© Ediciones Herramienta. Se autoriza la reproducción de los artículos en cualquier medio a condición de la mención de la fuente.

URL del envío: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-51/walter-benjamin-y-jose-carlos-mariategui-gestos-para-refundar-una-teoria-cr>