

16  
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**INTRODUCCION A LA CRITICA MARXISTA DE  
LA CULTURA POPULAR EN LAS LUCHAS  
DE LIBERACION NACIONAL**



**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A:  
RODOLFO PASTRANA SERAFIN

MEXICO, D. F.

1987



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

Introducción	p.	3
<b>I. CONCEPCION DIALECTICO - MATERIALISTA DE LA CULTURA</b>		
I.1. Acerca del concepto totalizante y del concepto estrecho de cultura		7
I.1.1. El humanismo burgués		8
I.1.2. Trayectoria de la idea aristocratizante de cultura		12
I.1.3. Civilización-barbarie		17
I.1.4. La pluralidad cultural en la antropología		23
I.2. Desarrollo desigual y relaciones de poder económico y político		37
I.2.1. Hacia una interpretación marxista de la cultura		47
I.2.2. Sentido concreto del concepto cultura		54
I.2.3. Cultura y praxis		57
<b>II. LO NACIONAL Y LO IDEOLOGICO EN LA CUESTION CULTURAL</b>		
II.1. El problema nacional en el marxismo		69
II.2. Peculiaridad de lo nacional en Asia, Africa y América Latina		78
II.3. El significado de lo nacional		83
II.4. Acerca de las categorías nación y formación económico-social		95
II.5. Cultura nacional		98
II.6. Cultura-ideología		109
<b>III. FOLKLORE Y CULTURA POPULAR</b>		
III.1. Sobre el folklore		131
III.1.1. El problema de los límites del folklore		133
III.2. Sobre la cultura popular		141
III.2.1. Carácter clasista de la cultura		142
III.2.2. Cultura popular y cultura hegemónica		144
III.2.3. Dialéctica cultural		154
III.2.4. Reforma intelectual y moral		162

#### IV. CULTURA POPULAR Y LIBERACION NACIONAL

IV.1. Pertinencia del problema	166
IV.2. La significatividad de la praxis revolucionaria en su dimensión estructural	176
IV.3. Guerra popular, poder popular y relaciones sociales de producción comunitarias	181
IV.4. Cultura popular: factor de resistencia a la dominación	188
IV.5. Cultura popular e ideología revolucionaria socialista	196
IV.6. Cultura popular: transformación y desarrollo	200
IV.7. Determinación concreta de un hombre nuevo	205
Conclusiones	211
Bibliografía citada	217
Bibliografía consultada	223



"Y abracé a don Leandro con un escalofrío de gozo y de emoción, sentí que estaba parado sobre la tierra, que no estaba en el aire, que no era hijo sólo de una teoría elaborada, sino que estaba pisando sobre lo concreto, me dió raíz en la tierra, me fijó al suelo, a la historia. Me sentí imbatible. Al despedirnos yo le di la mano y él me dio la mano, recuerdo que apreté fuerte su mano con mis dos manos y le dije: 'Ai nos vamos a estar viendo.' Y entonces él me respondió: 'Sí, yo ya estoy viejo, pero acuértese que ahí están mis muchachos.' "

Omar Cabezas

La montaña es algo más que una inmensa estepa verde

## INTRODUCCIÓN

Para los filósofos del área tricontinental\*, los son los caminos que pueden seguir en el quehacer teórico, o ser imitadores o ser originales; ello se traduce en lo ideológico, inevitablemente unido a la tarea teórica, en la posición por la reproducción o por la transformación de la realidad social (aunque también hay imitadores que buscan la transformación). Si se opta por los segundo, entonces, como lo señala Edgar Montiel en un breve ensayo\*\*el carácter de la producción teórica es el de la subversión creadora; lo cual quiere decir, para especificarlo rápidamente, asimilación crítica e historización del pensamiento filosófico europeo y/en la lectura de la propia realidad.

Nuestra opción es el esfuerzo por pensar la propia realidad, no obstante se tenga que recorrer un largo trayecto de insuficiencia interpretativa como lo advertimos en las problemáticas que se relacionan con el tema de la presente investigación; sin embargo, la idea es transitar este camino: ser subversivo pese a que todavía no cambiemos nada.

Una revisión histórica de los movimientos revolucionarios del presente siglo nos muestra una efervescencia de movimientos de liberación nacional en la periferia del sistema capitalista imperialista y una creciente adhesión de los mismos por el socialismo. Algunas lecturas sobre estas gestas revolucionarias nos revelan que hay una aspiración dominante por la recuperación o construcción de la "nación", la "identidad nacional", la "cultura nacional", la "autodeterminación nacional", etc.; y en el discurso de

\* Usamos el término tricontinental en el sentido que le diera la Conferencia Tricontinental de los años sesentas cuando la Revolución Cubana convocó a organizaciones revolucionarias a reflexionar sobre la especificidad de la revolución en los países de Africa, Asia y América Latina.

\*\* Edgar Montiel, "¿Conformismo o subversión creadora?. Un dilema de la filosofía latinoamericana.", Nuestra América, México, N° 11, mayo-agosto de 1984, pp. 29-40.

las vanguardias revolucionarias un lenguaje sobre la "soberanía popular", la "hegemonía popular", la "liberación del pueblo", la "lucha popular", la "cultura popular", etc. Es a partir de esta constatación que nos planteamos la necesidad de pensar, como un primer momento de reflexión, lo concerniente a los aspectos más relevantes que tienen que ver con el problema global del lugar que la cultura popular ocupa y su función en los procesos de liberación nacional y social de los pueblos del área tricontinental. Este es el objetivo de nuestro trabajo introductorio: tener una visión global de la problemática desde la perspectiva del materialismo histórico y a la luz de la dialéctica materialista.

Por ello en el primer capítulo empezamos con una breve revisión crítica de la concepción estrecha y abstracta de cultura en el humanismo burgués, y de las teorías que a nuestra manera de ver han sido las dominantes en la Antropología sobre las cuestiones culturales. Procuramos centrarnos en algunos supuestos ideológicos de estas teorías relevantes o dominantes: el evolucionismo, el estructural-funcionalismo y el relativismo cultural. El carácter crítico del repaso nos exige a su vez la exposición de los fundamentos teóricos del materialismo histórico y de sus categorías básicas, es decir, del lugar desde el cual enfrentamos el discurso teórico burgués. De aquí pasamos a un breve repaso de los enfoques marxistas que sobre la cultura se han hecho en los últimos años. Partiendo de estos supuestos teóricos hemos creído pertinente adherirnos a una propuesta marxista del concepto cultura para determinar los ejes fundamentales del examen posterior: la relación cultura-ideología, cultura-clases sociales y el problema de la cultura nacional. Antes de concluir el primer capítulo, precisamos los presupuestos filosóficos de la propuesta señalada: la ontología del hombre en el marco de la filosofía dialéctico-materialista.

En el segundo capítulo, teniendo como referencia la propuesta de la cultura que apuntamos en el primero, nos avocamos al análisis de dos niveles del carácter concreto de la cultura: el nacional y el clasista; es te último nos lleva al examen de una relación fundamental: la cultura y la ideología.

Pero, también hay dos términos estrechamente ligados, no podemos mencionar uno sin aludir al otro, sin establecer sus relaciones, semejanzas y diferencias: examinar lo popular obliga al estudio del origen y evolución del concepto folklore. De ahí que iniciemos el tercer capítulo con el análisis de dicho concepto: ¿qué se quiso señalar originalmente con es te concepto? y ¿qué significado o significados se le atribuyen actualmente?, ¿qué importancia tiene la ciencia del folklore?. Lo mismo cabe preguntar para el término popular, pero no solamente en cuanto a su surgimiento y desarrollo, sino fundamentalmente: ¿qué realidad cultural refleja lo popular?, y en última instancia, preguntar, para aclararse, si cabría identificar el folklore con lo popular. Por misma exigencia del análisis será necesario examinar el concepto pueblo y su relevancia en las luchas de liberación nacional.

Finalmente, el cuarto capítulo lo dedicamos a plantear la pertinencia del problema de la cultura popular en las luchas de liberación nacional, las nuevas posibilidades signícas en el contexto de la guerra popular, el poder popular y las relaciones socialistas de producción.

El papel básico de la cultura popular como factor de resistencia, de energía y fuerza moral, que también examinamos en esta parte, nos llevará a preguntarnos sobre su relación con la ideología revolucionaria comunista y sobre dos fenómenos de este proceso global: la transformación y desarrollo de la cultura popular y la posibilidad real del surgimiento de un hombre nuevo.

C A P I T U L O   I

CONCEPCION DIALECTICO - MATERIALISTA DE LA CULTURA

### I.1. Acerca del concepto estrecho y del concepto totalizante de cultura.

Basta hacer una breve revisión bibliográfica de lo escrito sobre la cultura para descubrir que desde distintas disciplinas humanísticas se ha abordado su estudio: desde la filosofía, la sociología, la antropología, la semiología, etc. Concretándose a su vez en diferentes especializaciones correspondientes a cada disciplina; nos referimos a la variada producción de la filosofía de la cultura, sociología de la cultura, antropología cultural, ciencia de la cultura, etc. Por ello no es sorprendente que en la investigación realizada por Kroeber y Kluckhohn en 1952 hayan recopilado más de 150 definiciones y que Moles en 1967 afirmara la existencia de alrededor de 250. <sup>1/</sup>

De acuerdo al objetivo de nuestro estudio, nos interesa destacar dos concepciones que en términos generales se desprenden de esta multiplicidad señalada: una concepción global o totalizante y otra concepción más estrecha de cultura. La primera, propia de la antropología, tiene como característica fundamental el ser definida por oposición a la naturaleza; es decir, se considera cultura todo aquello que es producto de la acción del hombre sobre la naturaleza: las producciones de medios de vida, la tecnología, las instituciones, los modos del pensamiento, etc. Este concepto engloba, pues, todos los aspectos que tengan que ver con la acción humana y el pensamiento. En este sentido generalmente se habla de la cultura humana, historia de las culturas, de la civilización o de las civilizaciones.

<sup>1/</sup> A.L. Kroeber and C. Kluckhohn, Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions., Cambridge, Massachusetts. Published by the Museum, 1952.

A. Moles, Sociodynamique de la culture, Mouton C., Paris, 1967.

La segunda es la concepción contemplativa, aristocratizante y elitista del humanismo burgués, limitado a la vida intelectual y artística de una sociedad, a los resultados del pensamiento. En este sentido generalmente se habla de pueblos, clases, grupos y hombres cultos.

En la primera parte de este capítulo haremos un breve repaso crítico de estas dos concepciones de cultura y en la segunda parte, los fundamentos teóricos-metodológicos de lo que vendría a ser una propuesta de cultura en el marco conceptual de la teoría del materialismo dialéctico-histórico.

#### I.1.1. El humanismo burgués.

Con el ascenso de la burguesía en Europa Central surge una nueva concepción del mundo y del hombre, ligada a una nueva interpretación de los clásicos, que corresponde a los valores y a los ideales de esa nueva clase social. A los inicios de este período generalmente se le conoce como el Renacimiento. En el campo del pensamiento tuvo como característica principal la constitución de un nuevo centro de atención: el hombre y todo lo que, desde la perspectiva burguesa, se relacionaba con él. El interés de la burguesía por el desarrollo de la producción y los privilegios que la misma acarrearba para ella, determina un giro de atención hacia lo material y lo terrenal. En la medida en que se fortalecía esta clase social en esa misma medida se acrecentaba la fe en el hombre y la crítica a la concepción teológica del mundo; fe y admiración que naturalmente aludía al hombre de la naciente clase dominante. Los clásicos fueron interpretados a la luz de los intereses e ideales de la burguesía con el fin de justificar -premeditadamente o no, eso no importa aquí- los privilegios recién adquiridos. Este movimiento ideológico surgido alrededor del siglo XIV-XV es lo que va a constituir el humanismo. Sobre la interpretación

burguesa de los clásicos, afirma Aníbal Ponce:

"Y eso fue lo que el humanismo tomó de los antiguos para darlo a los banqueros: la filosofía práctica que les era necesaria para justificar su amor de la riqueza y de la ganancia, su gusto por la vida laica y el pensamiento libre." 2/

El que la lectura de los clásicos constituyera un aspecto relevante en el humanismo burgués no era casual, pues conocido es el desprecio que los griegos y los romanos tenían por el trabajo manual y la reducción de lo humano a la actividad racional, teórica y contemplativa, como consecuencia de la división del trabajo y de la sociedad en clases sociales. Este criterio es lo que vendría a coincidir con el humanismo burgués porque favorecía al sistema capitalista. La dicotomía trabajo intelectual/trabajo manual desde la antigüedad habría de conducir, como afirma Margulis, "a la división radical entre quienes deben hacer el mundo y quienes tienen la misión de representarlo." 3/ La constante del humanismo burgués, sobre todo desde la toma del poder y el control de la sociedad por la clase burguesa, fue la arrogancia de esta clase de considerarse propietaria exclusiva de la "cultura", la arrogancia de las élites ilustradas y el desprecio por todo lo que significaba trabajo y acción. El culto del espíritu, la meditación, el alejamiento del movimiento social real, de la práctica real de la humanidad, llevaba a la separación entre cultura y trabajo, entre teoría y práctica, a la concepción del hombre abstracto y a la idea de superioridad "del hombre que piensa sobre el hombre que vive; el desdén por la lucha y la acción; la soberbia de la élite intelectual con su

2/ Aníbal Ponce, Humanismo burgués y humanismo proletario, México, Ed. Roca, 1976, p. 25.

3/ Mario Margulis, "La cultura popular", Arte, Sociedad, Ideología, México, N° 2, agosto-septiembre de 1977, p. 73.



certidumbre orgullosa de que fuera de ella no hay en el mundo más que agitación sin importancia." 4/

Las contradicciones en que cae el humanismo burgués expresa esta dicotomía y los límites históricos inherentes a la propiedad privada sobre los medios de producción. Desde la época revolucionaria-burguesa, del humanismo burgués antiguo, observamos la relación contradictoria del ideal humanista de la soberanía del pueblo con los intereses de las clases burguesas que caracteriza a toda la época aludida del ascenso burgués; ideales que de plano son negados por el nuevo humanismo moderno (el proceso de separación entre los dos humanismos se realiza a lo largo del siglo XIX).

Pensadores de claras ideas humanistas y revolucionario-burguesas como Locke, Turgot, Kant y Schön, mantuvieron la separación entre propietarios y aquellos que carecían de propiedades. No es difícil reconocer en algunos ideólogos humanistas (Moro, Mariana o Rousseau), que se mantuvieron fieles al ideal de la soberanía del pueblo y sus derechos a la libertad, un carácter general y abstracto de sus formulaciones y una mayor influencia ideológica de las clases inferiores. Después de todo, las contradicciones en que cae el humanismo burgués se explican por la efectiva influencia que las aspiraciones de las clases inferiores, campesinos y naciente proletariado, ejercieron en la época revolucionario-burguesa y que por lo tanto de alguna u otra manera quedó plasmado en el humanismo burgués de la primera época.

Una cosa fue la imagen humanista del hombre que se formaron ideólogos como Moro o Rousseau y otra el problema de la realización práctica y la posibilidad real de concretar la consecuencia última del humanismo burgués: la soberanía del pueblo.

4/ A. Ponce, ob. cit., p. 58

Como afirma Leo Kofler, las limitaciones históricas impidieron la realización práctica de las tareas que los mejores humanistas burgueses habían reflexionado; pero si las mejores aspiraciones de ese humanismo burgués originario se debieron en última instancia a la influencia de los ideales de las clases inferiores, incluso la democracia burguesa establecida como resultado de la lucha del proletariado, es a las clases oprimidas y dominadas a las que corresponde la misión de concretar la realización práctica de la soberanía del pueblo y el tránsito de la democracia formal a la social, así como la formación de un nuevo concepto de hombre. 5/:

"El hombre será realmente libre cuando, en la sociedad sin clases, la propiedad se haya convertido en propiedad del conjunto del pueblo, y su sector privado, cada vez más extendido, conserve el significado del consumo cotidiano, pero no el de la fuerza que domina al hombre y que por eso es deshumanizadora. El hombre será libre en un doble sentido: porque su libertad perderá la atadura "animal" a la posesión de bienes materiales, y porque el actual desposeído recuperará la total disposición sobre su persona tan pronto como se convierta en asociado, con los mismos derechos que todos, a la propiedad social. Según una afirmación de Marx, entonces habrá terminado la prehistoria de la humanidad." 6/

5/ Aquí no estamos planteando sobre la posibilidad del encuentro o no del humanismo burgués con el humanismo socialista, simplemente nos interesa señalar el carácter burgués del humanismo que surge en este período y del concepto de cultura que a él corresponde, así como su función ideológica: la de presentar bajo una forma universal lo que responde a los intereses de la burguesía; es la idea universal del género humano cuando en realidad es el hombre burgués, el concepto abstracto de libertad cuando en realidad es la libertad burguesa, y es la noción de cultura de modo formal y universal que todas las clases puedan aceptarla cuando en realidad es la concepción burguesa de cultura. Sobre el carácter ideológico del humanismo y la polémica sobre este concepto desde el marxismo, véase Louis Althusser y otros, Polémica sobre marxismo y humanismo, México, Siglo XXI, 1968 (6a. ed., 1978), (Colección mínima, 13)

6/ Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 480.

Estas nuevas condiciones apuntan a una nueva concepción del hombre y a la destrucción del concepto elitista de cultura, propia del humanismo burgués.

### I.1.2. Trayectoria de la idea aristocratizante de cultura.

Los orígenes de la idea de la cultura se remontan al período ático del pensamiento griego; surge como una idea estrechamente ligada a la educación. Conocida es la importancia que los griegos le daban a la educación para la formación de un tipo elevado de hombre, ideal de la cultura griega. De esta posición los más claros son los sofistas; se considera parte de su doctrina el difundido ejemplo de la comparación de la educación humana con la agricultura, ya que este ejemplo está orgánicamente unido a la doctrina de la "trinidad pedagógica". Para los sofistas eran necesarias tres condiciones para lograr excelentes resultados en la educación, los cuales se ejemplificaban con el cultivo de la tierra, pues la agricultura tenía un significado fundamental en el cultivo de la naturaleza por el hombre: así como era necesario para una buena agricultura una buena tierra, un campesino competente y una buena simiente, en la educación del hombre era necesaria una naturaleza bien dotada, un buen educador, buenas doctrinas y preceptos. Esta metáfora pasa al mundo occidental en un sentido más extenso, pues ya no hace referencia a la educación como tal sino a la cultura animi, a la cultura espiritual. Es este significado de cultura el que corresponde en el pensamiento griego a la paideia, pues este concepto se refiere a la cultura espiritual en su totalidad. Werner Jaeger afirma que la paideia "designaba originariamente sólo el proceso de la educación como tal, extendió la esfera de su significación al aspecto objetivo y de contenido, exactamente del mismo modo que nuestra palabra formación (Bildung) o la equivalente latina

cultura pasó de significar el proceso de la formación a designar el ser formado y el contenido mismo de la cultura y abrazó en fin el mundo de la cultura espiritual en su totalidad." 7/

La etimología de la palabra cultura, proveniente del latín calere= cultivo, significa:

"Cultivo. Resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio las facultades intelectuales del hombre." 8/

Reparemos desde ahora en el carácter aristocratizante y contemplativo del concepto original de cultura, pues si bien los griegos se esfuerzan por lograr el perfeccionamiento del espíritu, por medio de la educación, el adiestramiento individual y estético, para lograr la verdadera forma humana, su auténtico ser, para tener el goce de la verdad, la belleza, el bien, etc.; es decir, lograr la paideia, en el sentido de llegar a la formación de un alto tipo de hombre, como la culminación de la formación del hombre griego, es por un lado una concepción de la cultura escindida de la práctica real de los hombres y por otro lado son aspiraciones que sólo pueden ser cumplidas por la clase aristocrática. Como afirma Sibirsky:

"La idea de cultura refleja la posición social de sus creadores, del mismo modo que la de educación como instrumento seleccionador de la élite gobernante." 9/

El proceso de formación específicamente humana excluía toda actividad infrahumana, es decir, el trabajo manual. De ahí que, el sentido contemplativo de la idea de cultura hiciera referencia a la vida dedicada totalmente a la búsqueda de la más alta sabiduría, como una función desinteresada del hombre aristocrático.

7/ Werner Jaeger, Paideia: los ideales de la cultura griega, México, Fondo de Cultura Económica, 1957 (3a. Impr. 1974), pp. 277-278

8/ Saúl Sibirsky, Qué es la cultura, Buenos Aires, Ed. Columba, 1966, p. 7.

9/ Ibidem., p. 8

Este mismo sentido es el que encontramos en los romanos en tiempos de Cicerón: el hombre culto era de los pocos elegidos que adquiriría la más alta sabiduría. De Cicerón es la frase "Cultura animi philosophia est"; esto es, la filosofía como cultivo del alma, como cultivo de las relaciones con los dioses. En los romanos continuó el significado griego de cultura como el logro del ideal del hombre, acuñado en el ideal humanitas, del cual nos señala W. Jaeger:

"Humanismo viene de humanitas. Esta palabra tuvo, por lo menos desde tiempos de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal es la genuina paideia griega considerada como modelo por un hombre de estado romano." 10/

Esta concepción de la cultura es la que le venía muy bien a la burguesía; por algo Anibal Ponce considera a Cicerón el "santo patrono del humanismo". Observemos que, al igual que en el mundo griego y romano, en el humanismo burgués la cultura aparece como aquello que está por encima de la práctica, como aquello que ilumina desde afuera por medio del espíritu.

En la Edad Media se conserva el carácter aristocrático y contemplativo del concepto pero vinculado estrechamente a la vida religiosa. El papel determinante, en la vida social, que la religión tiene en este período le confiere a la cultura una acepción religioso-moral que tiene que ver con la redención de los hombres. Por medio de la cultura, con el estudio de las humanidades, de las "artes del trivium (gramática, retórica, dialéctica) y del quadrivium (aritmética, geometría, astronomía, música)" 11/, el hombre

10/ W. Jaeger, ob. cit., p. 12

11/ Nicolas Abbagnano, Diccionario de Filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 (2a. ed. rev. y aum. 1974), pp. 278-279

se preparaba para cumplir con los deberes religiosos, las obras vituosas y la contemplación beatífica del alma en la vida ultramundana. En dicha preparación conocido es el papel central que la filosofía tenía, pues por la reflexión filosófica era posible acceder a las verdades reveladas por la religión.

En el Renacimiento, como ya lo habíamos señalado, con la afirmación del hombre como centro de la naturaleza y el universo, se reinicia la crítica racional del pensamiento anterior y el desarrollo del conocimiento de los fenómenos naturales y sociales, cuyas implicaciones en la idea de cultura se expresó en una ampliación de sus dominios: a la tradición clásica se sumaban las nuevas disciplinas científicas. De ahí que en el Enciclopedismo la cultura hiciera referencia a todos los dominios del saber. Sin embargo, a lo largo de este período se conserva el carácter aristocratizante, expresado en el humanismo burgués y que hasta la actualidad se mantiene como la ideología de esta clase dominante. Fundamental, no tanto por una mera cuestión académica o teórica, sino por sus consecuencias prácticas, como lo veremos más adelante.

Durante el siglo XVII y XVIII encontramos la idea de cultura no sólo como un "cultivo" de capacidades humanas, sino también como resultado del ejercicio de esas capacidades; por ejemplo en Voltaire se incluían los buenos modales, la literatura, las bellas artes y las ciencias. Por ello es que, como afirma Sibirsky, en la época moderna "llegó a significar ante todo un refinamiento del gusto, puesto en evidencia en la apreciación de las bellas artes y en el conocimiento de las literaturas clásica y moderna. Dentro de esta idea de cultura, el individuo como ser cultivado, quedó escindido de la comunidad a que pertenecía." 12/

12/ S. Sibirsky, ob. cit., p. 10

De aquí se deriva la concepción más extendida de cultura y la más común en términos de lo que la gente generalmente entiende por cultura: la acumulación de conocimientos, o saber acumulado referente a las manifestaciones "más elevadas" como el arte, la filosofía, literatura, etc., y como producto de la educación. Según Najenson se incluye en esta acepción, que él llama "vulgar", a "un conjunto más indefinido de prácticas, pautas o actitudes, como el refinamiento en las maneras y hábitos de vida, frecuentemente inspirados en el de las clases dominantes." 13/

En este sentido se habla de personas, grupos sociales, clases, pueblos, naciones, etc. cultos, es decir, que poseen "cultura", lo cual supone la afirmación del polo opuesto, de los incultos: las personas, los grupos, las clases, los pueblos "sin cultura". Esta concepción está estrechamente relacionada con la antinomia civilización-barbarie, con la idea de la existencia de pueblos "avanzados" y pueblos "atrasados".

Precisamente desde este momento, siglo XVIII, encontramos las primeras identificaciones de los conceptos cultura y civilización. A tal punto ha sido su desarrollo paralelo y cercanía que con frecuencia se les ha usado como sinónimos. 14/ En esas primeras confrontaciones, el concepto civilización, como el de cultura, son usados con un significado etnocentrista, lo cual no es casualidad: es el período de expansión del capitalismo europeo.

Este carácter etnocentrista es el que nos interesa analizar por las consecuencias que tal acepción va a tener para América Latina y los otros continentes colonizados.

13/ Jose Luis Najenson, "Cultura, Ideología y Democidio" en AAVV, América Latina: Cultura e Ideología, (Colección 25 aniversario), San José, C.R., Ediciones FLACSO, 1982, p. 53.

14/ Cfr. Fernand Braudel, Las civilizaciones actuales, Madrid, Tecnos, 1966, pp. 13-15.

### I.1.3. Civilización-barbarie.

Si bien la antinomia civilización-barbarie surge en el siglo XVIII, en realidad sus antecedentes se remontan hasta los griegos y los romanos, tanto unos como otros consideraban bárbaros a los pueblos extranjeros, es decir, a los que estaban más allá de la ciudad, de la polis, del mundo político. Para los griegos eran bárbaros los persas, los escitas, los asiáticos, los romanos. Para estos últimos, en su esplendor, bárbaros eran los pueblos germánicos. La identificación de lo civilizado con el mundo de la ciudad lo encontramos en su misma etimología, pues civilización viene de civis, ciudad, de ahí que civilizado era el habitante de la ciudad y en la medida en que se van diferenciando las formas de vida del habitante de la ciudad de las del campo, se asocia a la idea de lo educado, lo limpio, las buenas maneras.

Respecto a su fundamento etimológico, nos dice A. Pelletier:

"Desde el siglo XVI la lengua francesa disponía del adjetivo "civilizado" en el sentido de "pulido" (poli); en el siglo XVII apareció el verbo "civilizar" en el sentido de "pulir" (policer); es decir que, provistos de tales sinónimos y fundados en la misma etimología que ellos, el adjetivo "civilizado" y el verbo "civilizar" evocaba realidades anticuadas, medievales en rigor, pero, tanto en un caso como en otro, fundadas en un mundo geográfico limitado del cual la ciudad seguía siendo el centro. Más allá del mundo "político" comenzaba la barbarie, a menos que fuese desde las puertas de la ciudad, con los villanos de la planicie, hasta los límites del bosque del que salió no menos etimológicamente el salvajismo..." 15/

15/ Antoine Pelletier y Jean-Jaques Boblet, Materialismo histórico e historia de las civilizaciones, (Teoría y Praxis; 12), México, Grijalbo, 1975, p. 10



Como decíamos, en realidad tal oposición civilización-barbarie es una idea etnocéntrica milenaria que, como afirma Roberto Fernández Retamar, la encontramos en todos los pueblos primitivos, en la exaltación de lo propio y rechazo de lo extraño. <sup>16/</sup> Más o menos en este mismo sentido Cirese argumenta:

"La actitud etnocéntrica (con sus particularidades histórico-geográficas: eurocentrismo, italo-centrismo, etc.) consiste substancialmente en esto: que las formas, contenidos y en general "valores" de la propia cultura son asumidos como escala de medida y valoración de formas, contenidos y valores de las culturas ajenas o distintas de la propia como suele decirse. Como consecuencia de ello todos los hechos que ocurren en los propios cuadros mentales, esto es, que aparecen positivos según las propias escalas de medida son juzgados positivamente, y se consideran como negativos (fuera de la humanidad) a quienes operan bajo otras concepciones y visiones del mundo". <sup>17/</sup>

Sin embargo, la vieja actitud etnocentrista va a adquirir otras peculiaridades con el advenimiento de la sociedad burguesa. De la ciudad como centro se transitará a todo un continente en una nueva escala: la Europa capitalista empieza a considerarse el centro de la historia en una creciente confrontación con los otros continentes. Desde el siglo XVIII propaga la idea de la civilización como lo opuesto a la barbarie y a lo salvaje, aquel exclusivo para los eurooccidentales y este para el resto de la humanidad. En este sentido para R. F. Retamar las nuevas características que adquiere la vieja noción etnocentrista con la expansión del capitalismo europeo y el surgimiento del mercado mundial, pueden resumirse -

<sup>16/</sup> Roberto Fernández Retamar, "Algunos usos de civilización y barbarie", Casa de las Américas, La Habana, no. 102, mayo-junio de 1977, p. 30

<sup>17/</sup> Alberto Mario Cirese "El concepto de cultura, etnocentrismo y exclusivismo cultural. Pluralidad y...", en Cultura hegemónica y culturas subalternas, mimeo.

en tres:

En primer lugar, el contenido mundial de la antinomia civilización-barbarie, por la mencionada expansión del capitalismo y el surgimiento del mercado mundial, significará que los bárbaros no serán sólo otros pueblos más o menos lejanos de Europa central, como en tiempos de los griegos y los romanos, sino al resto de la humanidad.

En segundo lugar, por su mayor desarrollo tecnológico la burguesía eurooccidental tendrá la capacidad para dominar y destruir a los otros pueblos y sus culturas, por exigencias de la necesaria explotación: es la época del surgimiento de las colonias y semicolonias.

En tercer lugar, las diferencias sugeridas en la forma civilización-barbarie, no serán sólo en términos culturales como en los griegos, sino también en términos biológicos, de sangre: es el surgimiento del racismo. 18/

La propagación de la oposición civilización-barbarie tenía un sentido: era la ideología que justificaba el sometimiento, la explotación, la esclavización y el exterminio de pueblos enteros en América, Africa y Asia. Un ejemplo cercano a nosotros lo tenemos en la discusión Las Casas-Sepúlveda sobre la humanidad o no de los indios de América. 19/

18/ R.F. Retamar, ob. cit., pp. 33-35

19/ Sobre esta polémica, véase el ensayo de Hans Magnus Enzensberger: "Las Casas, o una mirada retrospectiva hacia el futuro", en El interrogatorio de la Habana: autorretrato de la contrarrevolución y otros ensayos políticos. Barcelona, Ed. Anagrama, 1973, pp. 143-170. A propósito de lo sucedido en los siglos posteriores con la Brevísima relación de la destrucción de las Indias, y sobre su actualidad, comenta: "Los historiadores del siglo XIX intentaron empecinada y a veces desesperadamente restar fuerza a la voz de Las Casas: no solamente por un prurito de chovinismo o mojigatería, sino porque los hechos que él relata habrían destruido su esquema de la historia. Creían en la misión del cristianismo o en los "valores" de la civilización europea, y en lo que respecta a lo sucedido en su tiempo en el Congo, Indonesia, India y China, lo habrían considerado tan imposible como el genocidio que describe. Nosotros somos ajenos a esas dudas. Bastaría la lectura cotidiana de los diarios para disiparlas. La actualidad de este libro es monstruosa y huclo penetrantemente a ubicuidad en el tiempo." Líneas arriba había

Esta concepción etnocentrista del pensamiento burgués se va a concretar en el siglo XIX como sistema teórico con el evolucionismo, el cual se caracterizará por concebir la historia de la humanidad como un progreso evolutivo, según fases y estadios que se van sucediendo, y que alcanza su culminación, después de un largo proceso de progreso, en la civilización, es decir, en el sistema occidental-capitalista. El antecedente ideológico inmediato de esta concepción lo hallamos en el positivismo, básicamente de Saint-Simon y Comte, cuyas nociones centrales de progreso y orden, junto a las de estadio, etapa o fase, habrían de ser desarrolladas por el evolucionismo. La búsqueda de leyes sociales también fue uno de los aspectos adoptados por la teoría evolucionista del positivismo. De esta corriente es conocido el traslado que hacen del modelo de las ciencias naturales para la búsqueda de las leyes sociales que rigen el desarrollo de la humanidad.

Cabe aclarar que tanto el positivismo como el evolucionismo eran en focos teóricos e ideológicos que expresaban las grandes transformaciones en todos los campos ocurridos a lo largo del siglo XIX en Europa central, y a finales del mismo en Norteamérica, cuyas manifestaciones más importantes eran el crecimiento de la producción y la riqueza. 20/ Este acelerado desarrollo capitalista -sobre todo desde mediados del siglo XIX- es el marco histórico que "llevó a su culminación el sentimiento o la convicción que venía conformándose por lo menos desde finales del siglo XVIII: la idea de que la historia es un movimiento hacia el perfeccionamiento y de que la sociedad, en consecuencia, avanza continuamente hacia el progreso." 21/

señalado: "... y mientras la Brevísima relación de la destrucción de las Indias por los españoles se imprime una vez más, nosotros experimentamos como testigos, consentidores y cómplices la devastación de los países de las Indias orientales por los norteamericanos." pp. 149-150

20/ Cfr. Maurice Dobb, Estudios sobre el desarrollo del capitalismo, México, Siglo XXI, 1971 (1974 Impr.), pp. 305-312.

Es sobre todo en esta segunda mitad del siglo XIX que se dan dos fenómenos estrechamente ligados, de los cuales lo de menos es saber si uno antecede al otro como aclara Héctor Díaz Polanco: por un lado la conformación del sistema teórico evolucionista, que daría lugar al nacimiento de una nueva disciplina científica: la antropología (las principales obras con este enfoque son editadas precisamente a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado) 22/; por otro lado, el proceso de colonización moderno -sobre todo desde el último cuarto del siglo XIX- y que respondía a las necesidades objetivas de crecimiento económico y político.

Lo que importa destacar es la relación estrecha entre las condiciones que dan lugar a un vigoroso desarrollo capitalista en Europa central y la concepción evolucionista de la historia de la humanidad. Relación que habría de determinar la visión hacia los otros pueblos con un menor desarrollo

21/ Héctor Díaz Polanco, El evolucionismo, México, Ed. Línea, 1983, p. 58

22/ H. D. Polanco hace una lista de estas obras: "En 1851, Morgan publica The League of the Ho-de-no-saunee, or Iroquois; T. Weitz inicia su Antropología de los pueblos primitivos en 1858, y al año siguiente, se publica El origen de las especies de Darwin; en 1861, se ofrecen dos obras evolucionistas clásicas: El derecho materno de Bachofen, y El derecho antiguo de Maine; Fustel de Coulanges publica La ciudad antigua en 1864. Un año abundante en publicaciones evolucionistas es 1865: Investigaciones sobre la historia de los pueblos primitivos de Tylor; Matrimonio primitivo de McLennan, y Tiempos prehistóricos de Lubbock. Darwin vuelve a la carga en 1871 con El origen del hombre, lo mismo que Tylor con La cultura primitiva, y Morgan con su obra pionera en el campo de los estudios de parentesco, tema que será piedra angular en la antropología, Sistemas de consaguinidad y afinidad de la familia humana. Sin duda, el ciclo se cierra con la gran obra de síntesis sobre la evolución de la sociedad humana que constituye La sociedad antigua, de Morgan, verdadero paradigma de la teoría evolucionista para profanos e iniciados." Ibidem., pp. 63-64

llo económico:

"Precisamente en la segunda mitad del siglo, el pensamiento social burgués volverá los ojos hacia esas sociedades "primitivas" que se mantenían en un rezago histórico, o hacia las etapas anteriores "clásicas" (las sociedades antiguas griega y romana, principalmente).

El que ello acontezca justamente cuando la sociedad capitalista occidental parecía estar alcanzando el máximo grado de progreso, indica que al poner los ojos en las sociedades más atrasadas o anteriores, los pensadores burgueses estaban menos interesados en esos sistemas simples, por sí mismo, que en construir a partir de ellos esquemas teóricos del desarrollo social en los que el avance logrado por la sociedad capitalista occidental quedara clara - mente de relieve. La sociedad capitalista aparecía, de este modo, como la culminación de un largo proceso de ascenso, desde el peldaño más bajo hasta el más alto. En otras palabras, aunque a primera vista parezca lo contrario, la motivación fundamental subyacente en las construcciones evolucionistas radica, antes que en la comprensión mismas de la naturaleza de esas sociedades atrasadas, en la comprensión y la fundamentación teórico-política de la propia sociedad capitalista, como el punto de llegada de un largo proceso histórico que responde a leyes. Este punto de llegada es lo que dichos pensadores verán como la culminación de la civilización." 23/

Finalmente la teoría evolucionista vendría a ser la cobertura ideológica del capitalismo en expansión, la ideología que habría de justificar

el colonialismo en su aspecto moderno. 24/ El posterior desarrollo de la antropología en sus distintas corrientes: el funcionalismo, el relativismo cultural o culturalismo norteamericano, estructuralismo, etc.; como expresión a su vez de las distintas corrientes idealistas de este siglo: neokantismo, positivismo, racionalismo, psicologismo, pragmatismo, etc.; de alguna u otra manera responderán a las necesidades objetivas, concretas del desarrollo capitalista.

#### I.1.4. La pluralidad cultural en la antropología.

En el primer tercio del siglo XIX el término civilización tiene un cambio gramatical importante. Un autor francés casi desconocido, llamado Balanche, empleará, quizá por primera vez en la historia, el plural civilizaciones; 25/ lo cual significará la existencia no de una civilización sino de varias civilizaciones. Sin embargo, será hasta 1871 con el inglés E. Tylor que este cambio gramatical se revelará fundamental para el pensamiento posterior.

La afirmación y el reconocimiento de una multiplicidad de culturas se

24/ Algunas aclaraciones sobre la actualidad de Las Casas le permiten a Enzensberger señalar la distinción entre el colonialismo primitivo y el del capitalismo en su fase imperialista: "Su Relación se ocupa del colonialismo en su forma primigenia, es decir, del robo abierto y el saqueo no embozado. El complicado sistema de explotación de los mercados internacionales de materias primas no era conocido en su época. Las relaciones comerciales no desempeñaron un papel en la conquista española, y ésta no tuvo como motor la propagación de una civilización materialmente superior, ni como justificativo una "política de desarrollo" de cualquier carácter, sino un endeble y formal cristianismo que pretendía convertir a los paganos, en la medida en que éstos sobrevivieran a la llegada del cristianismo. En su estadio primario, el colonialismo renunció a la ficción de una asociación, del comercio por trueque, etc. No ofrecía nada sino que tomaba lo que hallaba: esclavos, oro y artículos de consumo. Sus inversiones se redujeron al núcleo imprescindible de toda explotación colonial: al poder de las armas, la administración y la flota." H.M. Enzensberger, ob. cit., p. 150.

25/ R.F. Retamar, ob. cit., pp. 47-48

realiza como un rechazo de la supuesta historia universal lineal, progresiva y unitaria de la humanidad y de la cultura, es decir, como un rechazo a la concepción evolucionista del pensamiento histórico burgués del siglo XIX. Tal pareciera que cuando en el ámbito académico, de las ciencias sociales, se reconoce la pluralidad de culturas y se rechaza la pretensión de Europa de considerarse la civilización a la que habrían de aspirar las otras culturas diferentes, por fin se había alcanzado la aspiración de los pueblos colonizados y semicolonizados de ser considerados en igualdad con la cultura de las metrópolis. Sin embargo, era una ilusión, pues quienes se interesaban, pensaban y hablaban de esa pluralidad no eran los pueblos colonizados, sino los imperialistas, los dominadores, los saqueadores de esos pueblos. La supresión del etnocentrismo era aparente, pues las distintas corrientes de la antropología habrían de conservar esa visión etnocentrista a pesar de su lenguaje pluralista: Las culturas de los pueblos llamados ahora eufemísticamente del "tercer mundo" o "subdesarrollados" fueron estudiados y analizados desde los valores y las normas de los eurooccidentales y desde la óptica de la naciente potencia industrial de América: Estados Unidos ingresaba al sistema capitalista en su fase imperialista.

La naciente disciplina social habría de tener, en términos generales, dos rumbos distintos como crítica del evolucionismo pero igualmente correspondientes al capitalismo en su fase imperialista. Estas dos corrientes se constituyeron en los dos grandes sistemas teóricos de la antropología moderna: la antropología social británica (estructural-funcionalismo) y el culturalismo norteamericano o relativismo cultural.

Tanto uno como otro sistema rechazaban al evolucionismo pero al mismo tiempo, como expresión de nuevas condiciones históricas, también tuvie

ron en común la subordinación y el servicio al colonialismo. Sus conocimientos objetivos fueron usados por los países colonialistas para establecer formas de dominación cada vez más sutiles. Un indicador de su papel servil a la dominación colonialista lo tenemos en su carácter ahistórico, es decir, en su "olvido" por recuperar el pasado, la historia de los pueblos dominados. Esta antropología, por definición descriptiva, nunca se preocupó por describir las relaciones de dominación; al dominio cultural (fenómeno indisoluble de la explotación económica y del dominio político directo) lo llamó "aculturación", concepto antropológico detras del cual se ocultaba una concepción integracionista y asimilacionista, cuyo argumento central era el de la modernización.

Respecto a los conceptos con los cuales se ocultó el dominio cultural, Leclerc apunta:

"Así, si queremos saber de qué manera era captado el colonialismo por la antropología de 1930, lo hallaremos bajo las rúbricas de "choque cultural" (culture clash), de "contacto cultural" (culture contact), de "aculturación" y, más tarde, de "cambio social" (social change)." 26/

Nuestra intención no es hacer un examen exhaustivo de estos dos sistemas teóricos de la antropología burguesa, o de la más reciente corriente ideológica de esta disciplina, conocida como el neoevolucionismo, ni de las condiciones históricas que posibilitaron su aparición. Solamente apuntaremos, en términos generales, por un lado, las nuevas condiciones sociales, políticas y económicas que dieron lugar a los posteriores desarrollos de la antropología, advirtiendo sobre las mediaciones que necesariamente hay entre las mismas y las nuevas ideologías para que no se entienda como una relación mecánica, y, por otro lado, las tesis básicas

26/ Gerard Leclerc, Antropología y colonialismo, Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1973, p. 90.



de cada una de estas corrientes, así como su conexión con las corrientes filosóficas del siglo XIX.

Así como la concepción eurocentrista del pensamiento sociohistórico del siglo XIX tenía que ver con un período de expansión y desarrollo capitalista europeo, es decir, con un período en el que, desde la Ilustración, la primacía en el mundo era ejercida por Europa, de igual manera la decadencia y derrumbamiento de esa concepción evolucionista y eurocentrista sólo puede ser comprendida, no sólo por una inconsistencia teórica interna, sino fundamentalmente porque Europa efectivamente había dejado de ser el centro del mundo. Las primeras décadas del siglo XX están marcadas por una serie de convulsiones sociales entre las que destacan sobre todo la revolución bolchevique y la Primera Guerra Mundial.

A partir de 1900 se dan una serie de levantamientos populares y movimientos nacionalistas en Madagascar, Marruecos, India, Africa, Turquía, Persia, China y en algunas colonias Holandesas como la Isla de Java e India Holandesa. 27/

Este período dará lugar a nuevas interpretaciones de la realidad sociohistórica desde la óptica burguesa. En el campo de la antropología resulta significativo el texto de Spengler, La decadencia de Occidente, quien se "lanza contra aquellas teorías que se plantean un cambio real, sustentado en el análisis racional de la historia, rescatando de éste la autodeterminación del hombre como momento subjetivo y objetivo, en especial contra el materialismo histórico, contra quien polemiza Spengler." 28/ Desde la perspectiva socialista el decaimiento europeo tenía otro significado, muy distinto al spengleriano:

27/ Cfr. Lenin, "El despertar de Asia" en V.I. Lenin, La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo., Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, s.f., pp. 96-97

28/ Mechthild Rutsch, El relativismo cultural, México, Ed. Primera Línea, 1984, p. 69.

"La vieja Europa burguesa e imperialista, que se había acostumbrado a considerarse el ombligo del mundo, se llenó de pus y reventó en la primera matanza imperialista como abceso hediondo. Por mucho que gimoteen con este motivo los Spengler y todos los pequeños burgueses instruidos capaces de admirarse (o, por lo menos, de ocuparse) de él, este decaimiento de la vieja Europa no es más que un episodio en la historia del decaimiento de la burguesía mundial, atiborrada con la rapiña imperialista y la opresión de la mayoría de la población de la tierra." 29/

En general todos los enfoques teóricos en el campo de las ciencias sociales, desde finales del siglo pasado, surgen en polémica con el marxismo: Durkheim, Weber, Parsons, Spengler, Malinowski, Radcliffe-Brown, Boas, entre los más importantes.

La escuela antropológica dominante a comienzos del siglo XX era el funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown cuyas bases teóricas y metodológicas habían sido formuladas por Emile Durkheim. 30/ Determinado por un momento histórico en el que predominaba el desequilibrio social, esta corriente se caracterizará por su ahistoricismo y el análisis sincrónico; es decir, su preocupación no va a consistir como en el período anterior por el análisis de la historia, sino por el funcionamiento, la armonía y el equilibrio de las sociedades con menor desarrollo material.

Lo que interesará va a ser el análisis de la función que cumplen las instituciones y elementos que constituyen a una sociedad colonizada para mantener el orden de acuerdo a los intereses de las metrópolis. Por ello "en adelante lo que interesa es el sistema sincrónico: estudiar la socie-

29/ Lenin, "En el décimo aniversario de "Pravda" ", en ob. cit., p.467

30/ Sobre las estructuras teórico-metodológicas desarrolladas por Durkheim y Weber confrontadas con las de Marx, véase Héctor Díaz-Polanco et. al., Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber, México, Juan Pablos Editor, 1984.

dad, hic et nunc, a fin de establecer sus leyes de funcionamiento equilibrado o armónico, y detectar concomitantemente las expresiones de desviación que atacan el orden (fenómenos considerados "anómicos" o "patológicos") con el objeto de descubrir los procedimientos que contribuyen a controlar adecuadamente tales descontroles sociales." 31/

Cada una de las sociedades menos desarrolladas en lo tecnológico fueron vistas por el funcionalismo como un sistema de instituciones y de mecanismos cuya coherencia y funcionalidad aseguraba la permanencia de los sistemas sociales. De lo que se trataba era de controlar los cambios, en ese momento inevitables en los pueblos colonizados. Por ello con el inicio de la teoría funcionalista en la antropología surge lo que se habría de llamar la antropología aplicada, entendida por los ideólogos burgueses como la "colonización científica", fundada en el deber moral de Europa de llevar la civilización y el comercio al resto del mundo.

Con la antropología aplicada la violencia y la destrucción del colonialismo se vuelve "violencia racional", legítima y necesaria. Como afirma Leclerc, la diferencia con el colonialismo anterior estribaría en la utilización y movilización de todos los recursos científicos de la sociología, la historia, la economía política, etc.:

"En efecto, si en todos los tiempos se ha colonizado, sólo en nuestros días se estudian científicamente los pueblos que se colonizan y se coloniza científicamente." 32/

El funcionalismo como antropología aplicada responde a las exigencias de la realidad colonial, pues más que un dato, ésta es práctica y política aplicada: el funcionalismo es aplicación del saber a la política colo-

31/ Héctor Díaz-Polanco, El evolucionismo, pp. 93-94

32/ G. Leclerc, ob. cit., p. 42

nialista. Dentro del pensamiento social burgués se ha querido separar la antropología académica (el funcionalismo, por ejemplo) de la antropología aplicada, señalando la distinción por el desinterés de aquella y el interés y la voluntad de dominación de ésta; pero, como afirma Leclerc, "La relación de la antropología clásica con la colonización no se reduce, pues, a una relación de teoría a objeto (de teoría), como era todavía el caso con el concepto de aculturación, sino el aspecto práctico de la colonización y las ambiciones prácticas de la teoría van a encontrarse en lo que se ha llamado la antropología práctica o aplicada." 33/ Y más adelante, recordando que Malinowski en sus notas Dynamics of culture change reconocía la imposibilidad de separar la teoría de sus implicaciones prácticas, afirma: "La antropología aplicada no es en ningún sentido un "escuela" sucesora del funcionalismo, o que se hubiera constituido junto al análisis académico, sino solamente el funcionalismo en tanto que éste ha tomado conciencia de sí como saber con pretensiones prácticas. Todo saber tiene implicaciones prácticas, nos dice Malinowski, que son parte constitutiva de ese saber." 34/

En todo el desarrollo posterior de la antropología, como veremos más adelante, estará en relación estrecha con su aplicación en la práctica de la dominación colonial y neocolonial, ya sea de las potencias europeas o del imperialismo norteamericano. Esta situación de la antropología va a repercutir en la misma definición del concepto cultura. Acerca del carácter ideológico de estas definiciones nos dice Grigulevich, sintetizando las aseveraciones de D. Lewis en "Anthropology and colonialism":

33/ Ibidem., pp. 104-105

34/ Ibidem., p. 107

"Los antropólogos, concluye el autor, crearon un concepto de la "cultura" que, en su uso analítico y teórico, aparece como un peligroso reflejo del racismo colonial. Tanto el antropólogo como el colonizador encuentran en la "singularidad" cultural de los hombres una justificación para perpetuar el estado de cosas vigentes. La significación que comunican los antropólogos al concepto de "cultura" quizá ayude a comprender por qué aceptaban con tan poca crítica el sistema colonial, dentro del cual actuaban." 35/

La otra corriente ideológica que habría de constituirse en uno de los grandes sistemas teóricos de la antropología moderna es el relativismo cultural, surgido en E.U. en un momento en que este país no podría ser considerado como una potencia colonialista y que por lo mismo puede afirmarse que esta corriente emerge como la ideología de un naciente imperio que se oponía a la repartición del mundo entre las potencias europeas.

El relativismo cultural o culturalismo norteamericano, de la escuela boasiana, se caracterizó por su academicismo, por su negación de la posibilidad del conocimiento histórico, por un particularismo histórico-cultural. En esta concepción, los fenómenos son concebidos estática y unilateralmente, la ciencia queda reducida a un nivel descriptivo y el método a una abstracción mecánica. El relativismo cultural niega la existencia de leyes generales del desarrollo social, contrapone la particularidad histórica y cultural de cada pueblo, considerados como totalidades autónomas. Esta posición lleva a un escepticismo histórico, al psicologismo y a la consideración de la historia como una mera descripción de hechos.

Sintetizando las definiciones teóricas del relativismo cultural, I. Savranski afirma:

35/ J. Grigulevich, "Cual es el futuro de la antropología social", en Casa de las Américas, La Habana, N° 54, enero-febrero de 1976, p. 58.

"Uno de los principales errores de los representantes del relativismo en la culturología occidental consistía en negar las leyes generales del desarrollo de las sociedades humanas, y, por lo tanto, la unidad histórico-cultural de la humanidad. Al negar la idea del progreso, el relativismo podía servir en realidad para justificar al aislamiento cultural y conservar los prejuicios en los países subdesarrollados.

El punto de vista metafísico y abstracto sobre la cultura basado en el estudio racional y unilateral de los fenómenos culturales, en el registro de rasgos particulares de los objetos culturales, pretendidamente independientes entre sí, era propio de todos los culturologos relativistas del Occidente burgués, que rechazaban a priori el método del materialismo histórico..." 36/

Esta concepción relativista en la antropología tiene sus fundamentos teóricos-filosóficos en las corrientes románticas y el irracionalismo del pensamiento alemán del siglo XIX; 37/ las cuales sostenían "una visión del mundo contraria al conocimiento racional... y una concepción elitista del conocimiento."; esto es, el énfasis se hacía, por un lado, en la subjetividad del conocimiento, lo cual negaba la posibilidad de enunciados objetivos, y, por otro lado, afirmaba "la negación de un saber racional, sujeto a leyes, que sea válido para las ciencias sociales y la historia,"; es decir, es irracionalista porque "concibe a la historia como una serie de eventos "únicos", imposibles de analizar como secuencia racional." 38/

Con el irracionalismo, "en contra del conocimiento a partir de la razón se instituye la intuición (en sus diversas variantes: intelectual, del asentimiento o creativa) como órgano del saber, y la inmediatez del mismo

36/ I. Savranski, La cultura y sus funciones, Moscú, Ed. Progreso, 1983, pp. 21-22.

37/ Para una panorámica sobre el irracionalismo, véase Georg Lukács, El asalto a la razón, México, Ed. Grijalbo, 1983.

38/ Mechthild Rutsch, ob. cit., p. 18

se opone a la conceptualización." 39/

Frente a la concepción del progreso de la sociedad sostenida por el evolucionismo y el materialismo científico, para los románticos e irracionalistas "el mundo ya no se presentará como un devenir constante, comprensible en su desarrollo general, sino como un devenir de unicidades replegadas sobre sí mismas, ostentando una validez individual, exclusiva. Es por este camino del desconocimiento de la legalidad histórica y de la negación del progreso histórico que se expresa la visión del mundo de una clase que ya no está en la avantgarde de la sociedad, sino ansiosa de conservar la posición conquistada" 40/

Esta misma negación de las leyes generales del proceso histórico y la afirmación del carácter individual de los fenómenos es compartido por el historicismo burgués (el de Ranke, por ejemplo) y el relativismo en la antropología. El subjetivismo, el pesimismo, el escepticismo y las dudas en que cae el pensamiento histórico burgués desde principios del siglo XX. No es más que la pérdida de confianza de la burguesía en su presente y en su futuro: era el período histórico del triunfo de la naciente sociedad socialista con la revolución bolchevique y la irrupción de amplias masas populares y la actividad creciente de fuerzas sociales progresistas. Un período histórico de convulsiones sociales y rebeliones populares que exasperaban a la burguesía hasta absolutizar una crisis que históricamente afectaba e iba contra esta clase; bien recuerda I.S. Kon la frase de Montaigne:

"El que recibe el granizo sobre la cabeza tiene la impresión de que toda la tierra es presa de la tempestad y la borrasca." 41/

39/ Idem.

40/ Ibidem., p. 19

41/ I.S. Kon, El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico., México, Ediciones de Cultura Popular, 1978, p. 15

La negación de las leyes del desarrollo social, de la objetividad de las ciencias históricas, de la unidad del proceso histórico mundial, de su carácter progresivo, eran las posiciones ideológicas de una clase social que efectivamente había dejado de ser progresista. Como afirma I.S. Kon:

"La crisis del pensamiento histórico es, ante todo, un fenómeno de orden social y por ello no puede comprenderse fuera de su relación con la marcha de la propia sociedad burguesa. La crisis del pensamiento histórico-burgués, que afecta a los principios teóricos más importantes, más fundamentales de la ciencia histórica (el problema de las leyes del desarrollo social, de la objetividad de la ciencia histórica, de la unidad del proceso histórico mundial y su carácter progresivo), no es más que uno de los síntomas de la crisis general de la ideología burguesa en la época imperialista." 42/

En este contexto histórico los postulados y los lineamientos teóricos-filosóficos del irracionalismo, sobre todo de Schelling, Ranke y Dilthey y su variante, la llamada filosofía de la vida, desarrollada bajo la influencia de Nietzsche y Dilthey, entre finales del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX por Husserl, Simmel, Windelband, Rickert, sobre todo, para quienes lo subjetivo, la conciencia y la experiencia individual es identificada con lo real y lo verdaderamente vivo; son estas concepciones las que irradiarán directamente a la visión relativista y singular del mundo en la antropología.

El pluralismo cultural reconocido por esta disciplina en la corriente relativista respondía, por un lado, a la necesidad de Estados Unidos de

42/ I.S. Kon, ob. cit., p. 14



refutar teórica e ideológicamente al colonialismo europeo -por ello no es casualidad que esta corriente se desarrollara en Norteamérica-, y por otro lado, a la necesidad de dar respuesta a la creciente influencia de la teoría marxista en las ciencias sociales.

Mientras que en el siglo pasado la unidad de la historia mundial, sustentada por la filosofía positivista y el evolucionismo, la idea de progreso y la búsqueda de leyes que rigen el proceso histórico, constituían una defensa del régimen capitalista europeo; la afirmación y el reconocimiento del pluralismo y la diversidad de culturas en un momento en que Europa había dejado de ser el centro del universo y quedaba demostrada la variedad del proceso histórico, "llevó a la historiografía burguesa de siglo XX a extraer la conclusión de que la historia de la sociedad carece de toda unidad y que no se puede hablar de un desenvolvimiento gradual de la misma." 43/

Los planteamientos irracionalistas-empiristas del relativismo cultural fueron desarrollados por la vertiente historicista de Alfred Louis Kroeber, por algunos autores pertenecientes a la corriente neoevolucionista al lado de Leslie A. White y Julian H. Steward, 44/ y la vertiente psicologista de Ruth Benedict, Abraham Kardiner y Ralph Linton. 45/

En términos generales la antropología tiene desde sus inicios un papel servil a la nueva clase dominante, marcado sobre todo a partir de Oswald Spengler, de la línea tyloriana, cuya influencia sería fundamental a lo largo de la llamada antropología moderna en cualquiera de sus vertientes: desde A. Toynbee, Malinowski, Radcliff-Brown, F. Boas, C. Kluc-

43/ Ibidem., p. 54

44/ Sobre el historicismo de Kroeber, véase M. Rutsch, ob. cit., pp.113-146.

45/ Ibidem., pp. 147-174.

hon, A.L. Kroeber, R. Benedict, M. Herskovits, hasta el estructuralismo levistraussiano.

Por lo expuesto no es sorprendente saber que después de la Segunda Guerra Mundial el lugar donde la antropología recibe más apoyo del establishment es en Estados Unidos. En este país se multiplican las revistas dedicadas a la antropología, en las universidades se fundan cátedras de antropología social, fundaciones privadas financian las investigaciones, los antropólogos reciben apoyo del Pentágono, del Departamento de Estado, de la CIA; las investigaciones son dirigidas con especial interés a los pueblos del llamado "tercer mundo". Este interés del imperialismo norteamericano por la antropología se manifiesta en el rápido incremento de los investigadores:

"En los años de posguerra de quintuplicó el número de miembros de la Asociación Antropológica Americana (que reúne a los especialistas en antropología física y social), hasta llegar a varios miles de personas. Algunos, incluso, opinan que supera el total de científicos en esta especialidad de todos los demás países del mundo." 46/

El mismo aprovechamiento de la antropología en este período de la política neocolonialista norteamericana que el que había tenido por los colonizadores de Inglaterra, Portugal, Holanda y Francia en el último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del XX. ¿Qué diferencia hay entre la antropología aplicada de principios de este siglo y la participación de antropólogos para frenar las luchas de liberación nacional?. Esta y otras preguntas nos planteamos cuando sabemos de la utilización actual de la antropología por el imperialismo norteamericano:

46/ J. Grigulevich, ob. cit., p. 52

"Los antropólogos norteamericanos fueron incorporados al cumplimiento del Proyecto Agil, amplio examen antiguerrillero que se practicó activamente en Bolivia, Tailandia y otros países. Por encomienda del Pentágono y de la CIA, participaron en la creación de los escandalosos proyectos "sociológicos" Camelot, Simpático y otros por el estilo, cuya finalidad era elaborar medidas más eficientes para combatir el movimiento de liberación nacional." 47/

A partir de la toma de conciencia de este servilismo secular a la dominación imperialista y de su inconsistencia teórico-metodológica, actualmente se habla de una crisis de la antropología occidental, lo cual ha generado un inevitable enfrentamiento ideológico entre los investigadores "servidores del establishment y los partidarios de la antropología "comprometida" (activista), que se pronuncian por el reconocimiento de la realidad política del "tercer mundo" y tratan de limpiarse la vergonzosa mancha de ser cómplices del imperialismo." 48/

Sin embargo, quienes habrían de poner de relieve, en la práctica, las desigualdades interculturales, las relaciones de dominación cultural, los conflictos culturales y la necesidad de cambios y transformaciones en las relaciones entre los pueblos explotados y saqueados y las metrópolis imperiales, serían los mismos pueblos sojuzgados. Cuestionamiento expresado en cada una de las luchas revolucionarias de liberación nacional, sobre todo en el período de la posguerra, en Africa, Asia y América Latina. Pensar y hablar de cultura desde una perspectiva liberadora ha sido asumido por los mismos militantes y líderes de las organizaciones revolucionarias, como lo han sido Frantz Fanon y Amílcar Cabral, por ejemplo.

47/ Ibidem., pp. 59-60

48/ Ibidem., p. 62

## I.2. Desarrollo desigual y relaciones de poder económico y político.

El surgimiento, desarrollo y expansión del sistema capitalista en todo el mundo -proceso inseparable de la aparición del mercado mundial-, habría de dar lugar a una creciente unicidad del género humano y a la vez a la evidencia de una compleja multiplicidad, pluralidad y diversidad del proceso histórico. Sin embargo, esta multiplicidad de planos, de grados de crecimiento y desarrollo entre las culturas (entre las metropolitanas y las colonias sobre todo), entre los continentes y entre los países de un mismo continente, indujeron a la historiografía y la filosofía burguesa a negar la posibilidad de la existencia de leyes objetivas de la historia y el desarrollo social, a la negación de una posible periodización científica.

Cada una de estas posiciones negativas respondieron fundamentalmente a la necesidad de salvar la civilización occidental y el capitalismo, porque de otra manera lo único que habría que esperar es el fin del mundo. Esto significaba que los cambios sociales sólo podían ser comprendidos como "ciclos" o "catástrofes", o en última instancia como cambios cuantitativos, pero nunca como fenómenos del carácter contradictorio del desarrollo de la realidad histórica que da lugar a transformaciones hondas y a nuevas sociedades con un nuevo grado de desarrollo.

De lo que se ha tratado entonces es de negar la inevitabilidad de la caída del sistema social capitalista. Como habíamos señalado en el apartado anterior, las distintas variantes de la filosofía burguesa -relativismo subjetivista, irracionalismo, agnosticismo, escepticismo, neoromanticismo, pragmatismo, presentismo, etc.- surgen y se renuevan a lo largo del siglo XX, fundamentalmente en Alemania, Inglaterra, Francia y E.U.

como una respuesta a la teoría comunista que afirma la objetividad de la historia, el conocimiento histórico objetivo, las amplias generalizaciones históricas, las leyes objetivas de la historia, la unidad interna y la periodización de la misma.

En oposición a la actitud de la historiografía burguesa, que se ocupaba de los hechos singulares en concordancia con su concepción relativista e irracionalista de la historia, la historiografía marxista se ocupó de los procesos y relaciones más que de los hechos singulares y momentáneos; es decir, " 'hechos' como la movilidad de los precios, la diferenciación de las clases sociales, la concentración de la propiedad de la tierra, la acumulación primitiva, etc., no podían ser considerados como algo singular, momentáneo, que podía ser descrito sin necesidad de 'generalizaciones teóricas'. La dependencia entre los 'hechos' y las 'generalizaciones' se volvió mutua, haciendo ver que no sólo las generalizaciones no son posibles sin los hechos, sino que, al contrario, no existen hechos científicos que no encierren en sí un elemento generalizador. Junto con la derrota de la idea de la independencia del 'hecho en sí', que se bastaba a sí mismo, debía derrumbarse inevitablemente la teoría que suponía que el historiador podía arreglárselas sin especulación teórica. El 'hecho histórico', en cierto sentido, no sólo se presentó como un supuesto de la investigación, sino también como su resultado." 49/

La problemática de la unidad de la historia humana, por un lado, y de la pluralidad de las sociedades y culturas concretas, por otro, ligada a la posibilidad de la periodización histórica y el carácter común de las leyes fundamentales del desarrollo social y al problema de la dependencia, vínculos e influencias culturales recíprocas entre las socie

49/ I. S. Kon, ob. cit., p. 234

dades históricas, sólo podían ser explicados y tener solución en el marco de un sistema científico, de un sistema de conceptos teóricos, generales; categorías teóricas que permitieran tanto la confrontación de las diversas sociedades históricas, como la explicación del carácter específico de las mismas. La división científica de la historia universal en períodos debía basarse en leyes y categorías teóricas que permitieran a su vez tener un criterio para hablar de progresos o retrocesos en el proceso histórico. En la medida en que los conceptos básicos de la teoría marxista han dado cuenta de estas problemáticas, en tanto conceptos y categorías constituyentes de un sistema científico y por eso con capacidad explicativa, se revelan de igual manera fundamentales para el análisis de la dimensión cultural de los diversos organismos sociales.

Estamos hablando de los conocidos conceptos básicos del marxismo: modo de producción, formación social, relaciones de producción, fuerzas productivas, clases sociales e ideología. 50/ Por lo pronto haremos referencia a ellos por su utilidad demostrada para explicar la complejidad y multiplicidad de planos del proceso histórico, la diversidad y pluralidad de culturas, así como la relación existente entre ellas.

Las siguientes líneas estarán basadas en los planteamientos teóricos marxistas de Samir Amin y en la propuesta trotskista de la ley del desarrollo desigual y combinado, dufundida y ampliada por George Novack.

En un ensayo de Samir Amin, titulado: Modo de producción, formacio -  
nes sociales, articulación de las instancias de una formación, clases y  
grupos sociales, nación y etnias., dedicado al análisis de cada uno de

50/ Las categorías etnia y nación han sido consideradas por algunos marxistas, S. Amin y A. Abdel-Malek entre otros, como conceptos que deben ser incorporados al marxismo para dar cuenta de la compleja realidad de las formaciones sociales del llamado "tercer mundo". Sobre la categoría nación en la teoría marxista, véase el Capítulo II de este trabajo (pp. 69-98) y sobre la de etnia, véase H.D. Polanco, La cuestión étnico-nacional, México, Ed. Línea, 1985.

estos conceptos, inicia con una breve explicación:

"El concepto más general, y por ello el más abstracto de la ciencia social es el de modo de producción, cuyo radio de acción se verá que es excepcionalmente extenso. En efecto incluye el concepto de formación social situado a un nivel de abstracción poco elevado, así como más próximo a la realidad concreta e inmediata. La articulación entre las diversas instancias (económica, política, ideológica) que definen a una formación social es específica a cada uno de los tipos de formación: no es la misma en los modos de producción precapitalista, capitalista y socialista. El predominio de una instancia sobre las otras, diferente de su determinación en último grado, es específico de cada modo de producción. De la misma manera, las clases sociales se definen en relación a una formación social y las relaciones entre ellas son específicas a dicha formación. Finalmente, los conceptos de nación y etnia adquieren un perfil riguroso si se los lleva a la especificidad de las diferentes formaciones sociales." 51/

Efectivamente, la categoría central para la periodización de la historia es el de modo de producción, el cual remite en el análisis concreto al de formación social, pues este concepto hace referencia a las sociedades históricas como un todo social unificado con sus leyes específicas, sus peculiaridades y etapas de desarrollo, que se caracterizan por combinar diversos modos de producción, uno de los cuales es el dominante; esto quiere decir que los modos de producción comunitario, tribal, esclavista, feudal, capitalista y socialista no son conceptos históricos, sino conceptos abstractos que nunca han existido en "estado puro" en el curso de la his-

51/ Samir Amin, Categorías y leyes fundamentales del capitalismo, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1973 (2a. ed. 1975), p. 13

toria; por ello dice S. Amin que los modos de producción "no tienen edad", es decir, que no suponen ningún orden de sucesión histórica mecánica como el clásico comunidad-esclavismo-feudalismo, etc. En este sentido G. Novack recuerda que "El real curso de la historia, el pasaje de un sistema social a otro, de un nivel de organización a otro, es mucho más complicado, heterogéneo y contradictorio que el que se puede dar en un esquema histórico general. El esquema histórico universal de las estructuras sociales -salvajismo, barbarismo, civilización- con sus respectivas etapas, es una abstracción. Es una abstracción indispensable y racional que corresponde a las realidades esenciales del desarrollo y sirve como guía para la investigación, pero no puede sustituir directamente el análisis de ningún segmento concreto de la sociedad." 52/

El análisis de una formación social concreta, nos dirá S. Amín, gira en torno a los fenómenos del comercio exterior (puesto que ninguna formación social puede ser comprendida en su aislamiento), aspecto que tiene que ver con el modo de generación del excedente propio de cada formación social, las transferencias de y hacia otras formaciones sociales, la distribución interna de este excedente entre las clases y grupos sociales, Por ello, afirma S. Amín, "Una primera cuestión esencial es la de averiguar para tal o cual formación concreta, cuál es el modo de producción predominante y así, la forma de excedente que predomina. Una segunda cuestión no menos esencial es la de saber en qué medida la sociedad vive de un excedente generado por ella misma y de un excedente proveniente de otra sociedad, dicho de otro modo, cuál es el lugar relativo que ocupa el comercio exterior para la formación en cuestión. La distribución de este excedente entre las clases sociales, definidas en relación con los diferentes

52/ George Novack, La ley del desarrollo desigual y combinado, México, Ed. Quinto Sol, 1981, p. 35



modos de producción característicos de la formación y los grupos sociales cuya existencia está en relación con los modos de articulación de los diferentes modos de producción propios a la formación, da a ésta su imagen concreta." 53/

En la base de esta concreción histórica -la formación social- está el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo carácter acumulativo es el criterio fundamental para medir el progreso social. Aspecto central que I.S. Kon tiene en cuenta cuando afirma:

"El criterio del progreso social debe ser buscado allí donde más claramente se pone de manifiesto el principio de repetición de los fenómenos, donde están las bases de las leyes objetivas del desarrollo histórico, es decir, en el terreno de la producción material. De los dos aspectos del modo de producción, las relaciones de producción son las que expresan de manera más evidente el carácter discontinuo y discreto del proceso histórico, y la peculiaridad de sus formas sociales. El desarrollo de las fuerzas productivas, por el contrario, demuestra con la mayor elocuencia el carácter ininterrumpido y acumulativo del desarrollo histórico. No es casual que Lenin considere que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye el criterio más elevado del progreso social." 54/

Nos hemos ocupado de estos fenómenos económicos-sociales, en tanto cuestiones básicas para pensar la concreción e historicidad de una formación social, primordialmente por dos razones: la primera, porque, como veremos más adelante, frente a las pretensiones universalistas del humanismo burgués, de la cultura en general, nosotros opondremos el carácter concreto e histórico de esta categoría. Y es en este nivel de la concreción don-

53/ S. Amín, ob. cit., p. 20

54/ I.S. Kon, ob. cit., p. 346

de los fenómenos de la producción material se revelan esenciales para el análisis de la dimensión cultural de una organización social en tanto que, para decirlo de manera rápida, el desarrollo de las fuerzas productivas -dependiente de las condiciones materiales y de las conexiones históricas- y los fenómenos económico-sociales y políticos que le acompañan, traen consigo transformaciones en el modo y estilo de vida, en las costumbres, tradiciones, hábitos y modos de concebir el mundo; en segundo lugar, porque todos estos fenómenos básicos de la producción material, permiten pensar la peculiaridad de las formaciones sociales capitalistas dependientes a pesar de que compartan el modo de producción capitalista dominante de las formaciones capitalistas desarrolladas. Precisamente, casi toda la obra de S. Amín está dedicada a descubrir los mecanismos esenciales de la dinámica estructural capitalista en el marco de las relaciones económicas de dominación entre el capitalismo central y el periférico. Acerca de esta peculiaridad S. Amín afirma:

"Las formaciones capitalistas se caracterizan por el predominio del modo de producción capitalista. Sin pretender anticiparnos en este estudio, señalaremos que este predominio, común a todas las formaciones capitalistas, no excluye una gran diferencia en cuanto a su modo de expresión según si estas formaciones capitalistas son centrales o periféricas." 55/

Este diferente modo de expresión no es una casualidad, sino la manifestación de una ley histórica: la ley del desarrollo desigual y combinado. El materialismo histórico parte de la premisa de que el desarrollo de la historia no es un absoluto parejo y regular, sino un proceso contradictorio, cuya característica esencial es la desigualdad en el que siempre se

dan retrocesos y desproporciones, combinaciones de una serie de elementos y fases históricas. Proceso que también se expresa en la desigualdad interna entre las distintas zonas que conforman la vida social. 56/

Esta desigualdad histórica se expresa en las relaciones entre el capitalismo central y el capitalismo periférico. Ya el formulador de esta ley, León Trotsky según George Novack, lo había apuntado:

Las leyes de la historia no tienen nada de común con el esquematismo pedantesco. El desarrollo desigual, que es la ley más general del proceso histórico, no se nos revela, en parte alguna, con la evidencia y la complejidad con la que la patentiza el destino de los países atrasados. Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados véanse obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual se deriva otra que, a falta de un nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la combinación de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas. Sin acudir a esta ley, enfocada, naturalmente, en la integridad de su contenido material, sería imposible comprender la historia de Rusia ni la de ningún otro país de avance cultural rezagado, cualquiera sea su grado." 57/

El proceso histórico desigual supone y posibilita, entonces, una combinación de etapas históricas, una comprensión de las mismas y un salto sobre ellas en las que se combinan elementos atrasados con elementos desarrollados, de tal manera que grupos, etnias, clases o naciones atrasadas están

56/ En la Introducción general a la crítica de la economía política de 1857 Marx dice: "La desigual relación del desarrollo de la producción material con el desarrollo, por ejemplo, artístico.", (Cuadernos de Pasado y Presente; 1), Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974, p. 67

57/ León Trotsky, Historia de la revolución rusa, V.1., México, Juan Pablos, 1972, p. 24

en posibilidades, a lo largo de la historia, de asimilar los logros de pueblos y organizaciones sociales avanzadas.

El planteamiento de la ley del desarrollo desigual y combinado para el análisis de las relaciones de dominación de las formaciones sociales capitalistas centrales y las periféricas, tiene consecuencias importantes, pues según S. Amín una de las demostraciones centrales de esta ley es que "una formación nunca ha sido rebasada a partir de su centro, sino de su periferia"; lo cual se explica porque "La contradicción principal de la formación, que es la que define al modo dominante que la caracteriza no es el aspecto principal de la contradicción. Este está ubicado en otro terreno, el del conflicto entre el centro y la periferia del sistema. Es la existencia de una periferia la que permite al centro trasladar a ésta los efectos de la contradicción principal. Así el centro logra más fácilmente superar esta contradicción trasladándola sobre su periferia, lo cual se convierte en el eslabón débil del sistema, y es a partir de éste que el sistema podrá eventualmente, y si las condiciones son propicias, ser rebasado." 58/

Esto significa que así como el capitalismo (resultado y primera expresión del desarrollo desigual) es generado a partir de la periferia de las formaciones sociales precapitalistas: los sistemas feudales (periféricos) como una derivación del sistema tributario (central); de igual manera el socialismo (resultado y segunda expresión del desarrollo desigual) partirá de la periferia al centro como lo demuestra el auge desde la segunda guerra -

mundial de las luchas de liberación de los pueblos ubicados en el capitalismo periférico subordinado; ideología de liberación que es y ha sido en este tercer tercio del siglo actual, socialista y nacionalista.

Nosotros creemos que el análisis de las relaciones entre los países capitalistas centrales y los de la periferia --eufemísticamente llamados del tercer mundo-- en base a la ley del desarrollo desigual y combinado, es lo que nos permitiría mostrar la peculiaridad de estas formaciones sociales periféricas, cuya característica central es la importancia que adquiere la dimensión cultural y nacional de estos pueblos en su lucha por la liberación.

Lo que entonces se plantea a los teóricos marxistas es la necesidad de relacionar este proceso peculiar, las características de este proceso en el nivel de la infraestructura de una formación social de la periferia con el lugar central que este proceso peculiar le asigna a la dimensión cultural en la lucha por la liberación nacional. Esto es, descubrir e interpretar el sentido y el significado histórico que les corresponde, por el desarrollo desigual de la historia, diferente en muchos aspectos al de los países capitalistas desarrollados.

Por ello creemos que la categoría formación social es básica para el análisis de la dimensión cultural de un organismo social, sobre todo porque esta categoría nos permite pensar el carácter específico de cada nuevo período en el desarrollo social de un pueblo y la continuidad interna de ese desarrollo. En el curso de esta investigación abordaremos el estudio de la relación estrecha que guarda la cultura y la nación, dentro de una formación social que inscribe un modo de producción de clase con la consecuente determinación de dos clases antagónicas fundamentales, así como la conexión central entre la

ideología y la cultura en las sociedades capitalistas periféricas. Sólo planteado en este marco conceptual es que el análisis de la dimensión cultural de las formaciones sociales dependientes y periféricas pueden adquirir un carácter explicativo y ser fructífero para la interpretación del sentido y significado de la realidad social de estos pueblos secularmente explotados.

### 1.2.1 Hacia una interpretación marxista de la cultura

La acepción que le vamos a dar al concepto cultura está determinado en cierto modo por el mismo enfoque en que nos interesa analizarlo: el papel que juega en un proceso de liberación nacional. En este sentido nos vemos obligados a ir más allá del concepto estrecho que le identifica con el arte, la literatura, la filosofía, la ciencia y otros productos de la creación intelectual y artística, e intentar estudiarlo en un sentido más amplio, como un complejo cultural en el que se incluyen otros elementos y fenómenos sociohistóricos.

Tal pareciera que la alternativa es la adhesión al concepto totalizador de cultura. Al respecto recordamos algunas advertencias y objeciones que sobre este concepto se han hecho, antes de pasar al sentido en que vamos a entenderlo.

Es común en quienes se ocupan desde el marxismo del análisis de la cultura y por el desarrollo de la teoría de la cultura, el rechazo al concepto totalizante, propio de la antropología cultural, porque es considerado como un instrumento imperfecto para el análisis de esa dimensión social --y por un carácter meramente descriptivo-- al englobar en este concepto todos los dominios de la actividad social humana, sus productos, toda la obra y práctica total del

hombre. Esto significa, pues, que el concepto global de cultura no explicaría nada en sí mismo, quizá operable en comunidades locales pero ineficaz para el análisis de las sociedades complejas. Además de que no explicaría, como afirma D. Perrot y R. Preiswerk, "ni la actividad del hombre, ni su especificidad en relación con otros seres vivientes"<sup>59/</sup>, resultaría un instrumento insuficiente, advierte G. Ganclini, para pensar las desigualdades entre las culturas y la jerarquización entre los distintos elementos que la componen,<sup>60/</sup> por ejemplo no establece, como señala Kleskowska, el carácter dependiente de la conciencia respecto de la base económica<sup>61/</sup>. Sin embargo, para D. Perrot y R. Preiswerk este concepto global y descriptivo es adecuado cuando se trata de analizar las relaciones interculturales, pues tal concepto permite "describir la forma en que diferentes sociedades humanas adhiere a valores, se dan instituciones y se comportan según principios diferentes. Facilita...el análisis de las relaciones que se establecen entre las sociedades y las dificultades que pueden surgir en ese caso"<sup>62/</sup>.

Pero no sólo eso, tal insuficiencia le viene además por su carácter descriptivo, el cual es reconocido por la mayoría de los estudiosos marxistas de la cultura; la adquisición de un poder explicativo de este concepto -

<sup>59/</sup> D. Perrot y R. Preiswerk, Etnocentrismo e Historia, México, Nueva Imagen, 1979, p. 140

<sup>60/</sup> Néstor García Canclini, Las culturas populares en el capitalismo, México, Nueva Imagen, 1982, pp. 25-37

<sup>61/</sup> Antonina Klosowska, "El concepto de cultura en Carlos Marx", en AA.VV., Cultura, Ideología y sociedad, La Habana, Ed. Arte y Literatura, 1983, p.15

<sup>62/</sup> D. Perrot y R. Preiswerk, ob. cit., p. 40

sólo sería posible en la medida en que, como señala F. Perus, estuviese inserto "en un cuerpo coherente de conceptos (teoría) que ponga de manifiesto el conjunto de relaciones que mantiene la cultura con las distintas instancias sociales". Por otro lado, esta falta de capacidad explicativa, añade Perus, "tampoco permite pensar su papel específico en la reproducción y transformación de la totalidad social". 63/

Es necesario destacar que los intentos por analizar el concepto cultural al interior de la teoría marxista es un fenómeno reciente. Este vacío teórico, este poco interés, se debía, por un lado, porque la disciplina que se ocupaba de estos problemas, la antropología, estaba impregnada de ideología burguesa, ocultada bajo un ropaje cientifista. Si bien el rechazo por parte de los marxistas estaba justificado, el problema consistía en que éste rechazo no era resultado de una crítica amplia, extensa y profunda a la antropología burguesa. Al ser impugnadas en bloque las afirmaciones de esta disciplina, no se supieron distinguir y aprovechar las aportaciones de la misma para el desarrollo de una teoría de la cultura en el marco del materialismo histórico y dialéctico. La actitud asumida en el ámbito marxista fue la adhesión errónea a otros conceptos totalizantes, afines al concepto cultura, como formación social, modo de producción, superestructura, ideología, y por el lado del marxismo soviético el concepto conciencia social. Sin embargo, las investigaciones marxistas recientes han revelado que dichas categorías responden a otro estatuto, a realidades diferentes de las culturales.

63/ Françoise Perus, Historia y crítica literaria, La Habana, Ed. Casa de las Américas, 1982, p. 52



Otros autores marxistas, en búsqueda de esa especificidad de la cultura y sobre todo con la intención de contar con una categoría que sea un instrumento adecuado para sus análisis, prefieren hacer un "recorte" al concepto global de cultura, advirtiendo, como queriéndose curar en salud ante la posibilidad de que se entiendan sus planteamientos como deducciones metafísicas, - su reconocimiento de que la cultura involucra la totalidad de la obra y práctica social del hombre. Veamos algunos ejemplos de estas definiciones restringidas y provisionales, así como su alusión a la totalidad y materialidad de los fenómenos culturales: Para Margulis "el concepto "cultura", en su acepción más general, incluye áreas de la organización económica, de las relaciones sociales de producción, del plano jurídico-político y de la llamada superestructura de una sociedad... Definiremos provisionalmente a la cultura desde un punto de vista más restringido, incluyendo en este concepto los sistemas simbólicos, el lenguaje, las costumbres, las formas compartidas de pensar el mundo, y los códigos que rigen el comportamiento cotidiano e imprimen sus características en las diversas producciones de un pueblo o algunos de sus sectores. En este sentido la idea de "cultura" se revela fértil para dar cuenta de importantes aspectos de las luchas de liberación." Esta restricción del alcance semántico reduce la cultura, como señala el autor, "a los aspectos superestructurales dentro de una formación económico-social",<sup>64</sup>. Para Klosowska, quien dedica su ensayo a la búsqueda de una interpretación de las concepciones culturalógicas de Marx, afirma que "lo más propio parece ser, pues, -

<sup>64</sup> Mario Margulis, "La cultura popular", Arte, Sociedad, Ideología, México, - No. 2, Agosto-Septiembre de 1977, pp.64-65

una noción selectiva de la cultura. De ello resulta una delimitación de su esfera", Tal noción selectiva se identifica con los fenómenos de la conciencia; por tanto cuando esta autora se refiere a la cultura deberá entenderse como cultura-conciencia, pero advierte: "Al admitir que la conciencia corresponde en la sociología de Marx a la noción de cultura en su acepción selectiva, debe recordarse que, al igual que en la mayoría de las más nuevas teorías sociológicas, la cultura así entendida no debe, pues, ser tratada como una esfera de la realidad que puede ser separada empíricamente del marco de las acciones sociales del hombre y de sus resultados." 65/

García Canclini, después de señalar por qué decide rechazar el concepto global --por su insuficiencia para dar cuenta de las desigualdades culturales y la falta de jerarquización entre las instancias del fenómeno cultural--, afirma: "Por estas razones, preferimos reducir el uso del término cultura a la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido". Pero, al igual que los anteriores autores, también advierte: "La definición que proponemos no identifica cultura con ideal y social con material, ni --menos aún-- supone que pueda analizársele separadamente. Por el contrario, los procesos ideales (de representación o reelaboración simbólica) son referidos a las estructuras materiales, a las operaciones de reproducción o transformación social, a las prácticas e instituciones que, por más que se ocupan de la cultu

ra, implican una cierta materialidad. Más aún: no hay producción de sentido - que no esté inserto en estructuras materiales" 66/.

Por otro lado, también autores que optan por la utilización del concepto global, reconocen la importancia de las distinciones conceptuales, por ejemplo D. Perrot y R. Preiswerk apuntan: "Sin embargo, cuando se señala la necesidad de examinar un fenómeno en su totalidad, no se niega la utilidad de distinciones conceptuales ya existentes. En otras circunstancias, será desde luego necesario distinguir la interacción social (con los valores, reglas y signos que la rigen) de la interacción hombre-naturaleza (con las técnicas, los productos artificiales, etc.). Desde una perspectiva marxista, será deseable conservar, dentro de la cultura, la separación entre estructura y superestructura" 67/.

Ya encausados en la línea de las distinciones y delimitaciones del concepto global de cultura, resulta importante mencionar las que Lenin hacía frente a las abstracciones exclusivistas y ahistóricas de los mencheviques. Al respecto N. Castro afirma que una somera revisión de los escritos del período 1919 a 1923 "permite observar que no se refiere a "la cultura" en general, si no que distingue por lo menos cuatro componentes esenciales de la misma. En primer lugar, tiene en cuenta su esencial aspecto ideológico, depurador, organizador y movilizador de todos los demás, viendo en el marxismo la médula de la cultura proletaria. Por otra parte se refiere a la cultura como instrucción, como cantidad de conocimientos científicos, técnicos, artísticos, etc., que es preciso adquirir para organizar y desarrollar la producción, los servicios, el aparato estatal, la calidad y eficiencia de la vida social en general. A su vez, - considera el aspecto material o "civilización", refiriéndose a la cultura en el sentido de la electrificación, los transportes, maquinaria agrícola e industrial, etc.

66/ N. G. Canclini, ob. cit. pp. 41-42

67/ D. Perrot y R. Preiswerk, ob. cit. p. 40

En otras oportunidades utiliza el término para referirse al aspecto de los hábitos y costumbres de la vida diaria, los patrones de conducta y rasgos afectivos y emocionales" 68/.

Vemos, pues, la complejidad del fenómeno cultural y la necesidad de precisar sus limitaciones semánticas y que aún así, como señala Kloskowska, sigue siendo un problema el establecimiento de su connotación.

A pesar de ello, a mi me parece que lo importante es destacar la necesidad de apropiarse del concepto antropológico, reconocer y aprovechar las aportaciones de esta disciplina, pues a pesar de su carácter ideológico burgués - hay aportaciones importantes como las de L. White y L. Straus por ejemplo, y desarrollarlo en el interior de la concepción materialista de la historia, lo cual exigiría preguntarse, como afirma F. Perus, por sus formas de presencia, así como las relaciones con las otras categorías básicas del marxismo: estructura-superestructura, formación social, modo de producción, clase social, lucha de clases, etc., y sobre todo con aquella instancia social que tanta importancia le dió Marx entre las distintas formas de conciencia social y que según Kloskowska constituyó el eje de sus reflexiones sobre el tema de la cultura: la función y condicionamiento de la ideología. Por lo mismo, en el marco de las relaciones de la cultura y la ideología, preguntarse por la función de la cultura en la vida social.

68/ Nils Castro, "Cultura nacional y cultura socialista", en Cultura nacional y cultura socialista. (CASA, 18), La Habana, Casa de las Américas, 1978, P. 139

### 1.2.2 Sentido concreto del concepto cultura

Cabe aclarar que la intención de este trabajo no es la proposición de una definición más de cultura, sino sobre todo, desde la perspectiva de la lucha de liberación nacional de un pueblo, destacar las características que tiene como expresión de la personalidad de un pueblo, como elemento de identidad y por tanto como elemento fundamental de unidad y fortalecimiento moral en la lucha de un pueblo por su liberación; esto es, preguntarse por las características fundamentales de la cultura sobre todo por sus consecuencias prácticas; características tales como ser elemento de solidaridad, de cohesión, de identidad --por ser resultado de experiencias comunes y por tanto compartimiento de estilos de vida--, etc.; es decir, manifestaciones culturales que son formas de expresión del modo en que una comunidad reacciona ante sus necesidades, preguntarse por su personalidad, a lo cual F. Perus llama preguntarse por las formas de presencia de la cultura.

Desde esta perspectiva destacan tres ejes fundamentales en su análisis (que responden a la tesis planteada sobre la apropiación del concepto cultura por la concepción materialista de la historia) y sobre los cuales nos vamos a centrar: Las relaciones entre cultura-ideología (por su importancia en el proceso de liberación), análisis que intentará responder al planteamiento de cómo la cultura lo mismo puede servir para la dominación (tener una forma atrasada, manipuladora, dependiente, etc.) que para la liberación (tener un carácter revolucionario y liberador). En segundo lugar y ligado estrechamente al primero y como una exigencia que se deriva de las relaciones cultura-ideología, plantearse las relaciones de dominación cultural en cualquier for-

mación social basada en la explotación del hombre por el hombre, lo cual no puede estar desligado del análisis, por su importancia para las sociedades del capitalismo periférico, de la penetración cultural imperialista. En tercer lugar, y en lo que finalmente adquiere relevancia y se sintetiza todo lo anterior, el análisis de lo que es la cultura nacional.

Esto significa, pues, que más que interesarnos una definición, es el señalamiento de problemas cuya solución exigen un enfoque relacional y dialéctico, para lo cual, sin embargo, es necesario partir de una acepción que apunte a la solución de los problemas señalados y quede planteado este análisis como parte de las vías de solución de la problemática general de la función social de la cultura. Partiremos de la proposición de Nils Castro:

"La cultura conserva y sintetiza la experiencia colectiva que un pueblo acumula a lo largo de las vicisitudes de su historia; es, en este sentido, recuerdo colectivo que se transmite a las nuevas generaciones como herencia social (no biológica) y capacita, mediante su adquisición, a los individuos para integrarse como miembros normales de la comunidad, impregnándoles sus normas de comportamiento, valores, conocimientos y habilidades, etc. Cada sociedad hereda y reestructura la herencia cultural acumulada por su historia pasada, selecciona, jerarquiza, consagra sus elementos de acuerdo a las necesidades y aspiraciones de su presente práctica social -determinadas por las relaciones de producción establecidas-, y de este modo, su cultura es la síntesis de los valores materiales y espirituales que ha alcanzado, como conjunto de formas y resultados de la actividad humana, difundidos y

consolidados en el seno de la colectividad a través de la tradición, de los medios de instrucción y educación, de la imitación, de la realización de modelos comunes, extendidos tanto al terreno de la producción material y la organización de la vida social (cultura material) como a todos los géneros de la creación intelectual y estética (cultura espiritual)" 69/.

Esta proposición de N. Castro le sale al paso a las concepciones abstractas y ahistóricas del humanismo burgués que difunden la noción de la cultura en general y del humanismo en general, la concepción del hombre y la cultura en abstracto, cuyo objetivo ideológico es la promoción de una cultura igualadora y despersonalizadora que responde a los objetivos de dominación colonial y neocolonial. Frente a estas difundidas nociones Nils Castro, consecuente con los principios básicos del materialismo histórico, con la concepción materialista del hombre (y por tanto de la cultura), afirma una concepción de la cultura como algo histórico y concreto, en tanto que se expresa en una formación social peculiar y como resultante de una experiencia histórica particular de un pueblo.

En este sentido concreto del concepto cultura afirmamos, pues, que cada pueblo tiene una personalidad colectiva propia, una fisonomía social peculiar que lo distingue de otros pueblos. Y son precisamente estas cualidades sociales, estas determinaciones temporales y regionales las que conformarán el marco de la cultura nacional o, en palabras de N. Castro el "marco organizador de la conciencia nacional" 70/. Pero no nos adelantemos en las posibi

69/ Nils Castro, ob. cit. p. 5

70/ Ibidem. p. 6

lidades de esta definición para nuestros objetivos, pues lo que ahora nos interesa destacar es el lado activo y el carácter histórico y concreto de la dimensión cultural.

### 1.2.3. Cultura y Praxis.

Cuando hablamos de la realidad cultural hacemos referencia al estudio de los hombres, al análisis de la fenomenología de sus acciones, y no, por cierto, del hombre abstracto, sino a la realidad humana en su forma concreta. Esto quiere decir que el análisis y tal o cual propuesta de lo que se entiende por cultura presupone y exige una concepción de la naturaleza humana. Cuando afirmamos que la fundamentación del trabajo de investigación sobre la cultura es la interpretación marxista de la historia, con ello estamos asentando y admitiendo la concepción marxista del hombre que dicha interpretación considera: el hombre como parte de la naturaleza, como un ser social, histórico, práctico y transformador.

Nuestra problemática en estos momentos, en tanto premisa exigida por lo cultural, es la indagación sobre el ser del hombre, es decir sobre el status ontológico del hombre. Cuestión esencial de toda filosofía, pues el punto de partida de toda filosofía, dirá Kosik, "es la existencia del hombre en el mundo, la relación del hombre con el cosmos" <sup>71/</sup>. Si partimos de la afirmación de que por el simple hecho de existir, el hombre entra en relación con el mundo, que cualquier cosa que haga va a constituir un determinado modo de existir, la indagación sobre el ser del hombre, deberá centrarse sobre un modo de existencia fundamental; la pregunta sobre el ser del hombre remite, entonces, al "examen del problema del hombre en la totalidad de lo real, lo real en ge-

<sup>71/</sup> Karel Kosik, Dialéctica de lo concreto, México, Ed. Grijalbo, 1979, p. 233



neral, tanto el mundo independiente de la existencia del hombre con sus propias leyes y el mundo humano social." <sup>72/</sup> En este sentido lo que nos interesa examinar es la ontología del hombre en el marco de la filosofía materialista, ontología cuyo objetivo es descubrir y explicar la especificidad del hombre. Para la filosofía materialista tal especificidad la llamamos en la praxis. Por eso afirma K. Kosik que la praxis "es la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador,..." <sup>73/</sup>, es decir, como ser práctico y transformador. Por la praxis comprendemos al hombre no sólo como al ser que crea la realidad humano-social sino que precisamente por ello explica la realidad en su totalidad (la humana y la no humana).

El afirmar que el hombre es un ser transformador sólo tiene sentido por el concepto de praxis, pues el sentido de ésta "es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad". <sup>74/</sup>

Lo que intentamos señalar al preguntarnos sobre el ser del hombre, es el problema de éste en la totalidad del mundo, de lo real. La realidad en general, afirma Kosik, comprende tanto lo humano como lo no humano, pues el hombre habita, sirve, existe en estas dos esferas de la realidad. En la existencia del hombre se conjuga, entonces, tanto la realidad humano-social como la realidad ajena al hombre. Es en esta totalidad del mundo donde existe el hombre, lo cual quiere decir el hombre en la estructura de la realidad: el hombre no puede ser comprendido en forma aislada, desvinculado de la realidad. La ontología del hombre implica la unidad -

<sup>72/</sup> Idem.

<sup>73/</sup> Ibidem., p. 240

<sup>74/</sup> Ibidem. Respecto a las implicaciones que en el campo de la filosofía conlleva la noción de praxis en el marco conceptual del materialismo dialéctico-histórico y afirma L. Althusser: "Así, cuando Marx reemplaza, en la teo-

del hombre y la realidad. De ahí que K. Kosik afirma que la "cosa misma" será "el hombre y su puesto en el universo", es decir, "el hombre existente en la totalidad del mundo". 75/

La respuesta a la pregunta por el ser del hombre se refiere al hombre entero, tanto al que conoce como al que actúa, por ello la exis

ría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.), propone de hecho, al mismo tiempo una nueva concepción de la "filosofía". Reemplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo como también del materialismo premarxista, por un materialismo-histórico de la praxis, es decir, por una teoría de los diferentes niveles específicos de la práctica humana (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana. Digamos en una frase, que Marx sustituye el concepto 'ideológico' y universal de la 'práctica' feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social." Louis Althusser, "Marxismo y Humanismo" en AA.VV., Polémica sobre marxismo y humanismo, (Colección mínima; 13), México, Siglo XXI, 1968(8a. ed. 1978), p. 15

75/ Ibidem., p. 269

tencia del hombre se caracteriza por la producción práctica de la realidad histórico-social como por la reproducción espiritual de la realidad en general. Observemos pues, que la realidad humana como el conocimiento del mundo sólo es posible por la praxis: el hombre conoce la realidad humana porque la crea. En este sentido K. Kosik afirma que el hombre es fundamentalmente un ser ontocreador, y que por lo mismo, la praxis es propiamente la esfera de lo humano.

Si reconocemos que los hechos culturales tienen que ver con actos humanos, que son resultado de acciones humanas, entonces debemos incluir en los hechos culturales, tanto los procesos productivos (hechos materiales), como los productos de la conciencia o el espíritu. El hombre no sólo es actividad espiritual, sino esencialmente actividad productiva material, es un ser práctico. Sólo concibiendo la actividad del hombre como la de un ser entero, actividad que se extiende a todos los niveles -dirá Marx que "los hombres hacen su propia historia..."- 76/, es decir, a la producción material, intelectual, artística, etc.; sólo de esa manera es posible eliminar la contradicción materia/espíritu, dualidad que Marx critica en su obra y de la cual se desprendería esa concepción aristocratizante y contemplativa de la cultura, de ésta como aquello que está por encima de lo práctico, como aquello que ilumina la actividad hu -

76/ K. Marx, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, (Biblioteca del Pueblo), La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, s.f., p. 15

mana. La dimensión esencial de la relación del hombre con la realidad es la creación de la realidad humano-social y sobre esa base se levanta la reproducción espiritual de la realidad en general. Por ello dice Kosik: "Sin la creación de la realidad humano-social no es posible siquiera la reproducción espiritual e intelectual de la realidad." 77/

La llamada cultura material y espiritual, posible sólo por esa característica que distingue al hombre del animal, por ser productor y creador, es por este hecho factible la fijación y transmisión de las adquisiciones acumuladas a lo largo de la historia del hombre. Es cultura porque se hereda a las siguientes generaciones, no por acción biológica, sino bajo la forma particular de los fenómenos de cultura, en cuya base está la actividad principal: el trabajo. Por ello no es casual que K. Kosik conciba la cultura como "la conexión interna de la praxis objetivamente de la humanidad" 78/. Esta conexión, nos dirá K. Kosik, es interpretada por la filosofía materialista "como unidad histórica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción". 79/

El fundamento práctico-dialéctico de la cultura, como revelación de la praxis social humana en sus productos en la que salen afectados tanto el sujeto social como el objeto (las instituciones, el medio social), entendido, por lo mismo, como un proceso totalizador, es lo que permite ex-

77/ K. Kosik, ob. cit. p. 245

78/ Ibidem., p. 257

79/ Idem

plicarlo tanto en la forma independiente que adquiere como en su continuidad. En este sentido nos dice K. Kosik:

"La sustancia social objetiva --como fuerzas productivas materializadas, lenguaje y formas del pensamiento--, es independiente de la voluntad y de la conciencia de los individuos, pero sólo existe a través de su actividad, de su pensamiento, y su lenguaje.

...La praxis objetivante y objetivada de la humanidad --como fuerzas productivas, lenguaje, formas de pensamiento, etc.-- sólo existe como continuidad de la historia en relación con la actividad de los hombres, la praxis objetivante y objetivada de la humanidad es el elemento perdurable y constante de la realidad humana y, bajo este aspecto, da la impresión de ser una realidad más real que la propia práctica o cualquier otra actividad humana. En ello se basa la posibilidad de transformar el sujeto en objeto, es decir, la forma fundamental de la mistificación histórica." 89

En las Tesis sobre Feuerbach, Marx hace una crítica al dualismo del materialismo humanista que gira en torno a una disociación sujeto-objeto en la problemática de la vida social y que se manifiesta como una relación de exterioridad entre el "hombre" y las "circunstancias". Este dualismo, con firmará Bolívar Echeverría, lleva a dos extremos: por un lado al fatalismo, que al hacer incapie en la determinación social, "olvida" la actividad humana, que las circunstancias sociales son transformables por el sujeto so-

cial; por otro lado al voluntarismo, al hacer hincapié en la actividad humana sobre el medio social, en la construcción de ésta por el sujeto social, pero "olvida" la dinámica propia, autónoma de las instituciones sociales, por ello dice Marx que este materialismo olvida que las circunstancias educan al hombre. El discurso histórico materialista supera este dualismo fundamentalmente por la consideración de que la relación sujeto-objeto no es de exterioridad, de preexistencia, sino de interioridad, de interrelación. En este sentido la realidad social es concebida como un proceso totalizador -- constitutivo tanto del objeto como del sujeto social. 81/

El fundamento de la cultura es la actividad social del hombre, en cuya base encontramos el trabajo. Resaltamos el lado activo del fenómeno cultural porque la asimilación y transmisión de la cultura sólo es posible por la participación del individuo en las distintas formas de actividad social, lo cual supone al mismo tiempo la reproducción de los rasgos esenciales de la creación humana. Gracias a la asimilación se transmite, se acumula y se enriquece la dimensión cultural de una sociedad. Una herramienta es un producto cultural en el que se encarna la actividad humana acumulada en el objeto mismo, en él se concretan y se han fijado "operaciones de trabajo históricamente elaboradas" 82/; es decir, la concreción de los rasgos sociales de la creación humana. Posible porque tal operatividad, praxis o proceso de trabajo está determinado, como afirma B. Echeverría, por "un proceso reproductivo

81/ Bolívar Echeverría A., "La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach", Historia y Sociedad, México, no. 6, 1975, pp. 61-62

82/ Alexei Leontiev, "El hombre y la cultura" en AA.VV., La concepción marxista del hombre, Madrid, Akal Editor, 1978, p. 75

de otro orden y que lo trasciende: "el proceso de producción/consumo de la estructura misma de las relaciones sociales (políticas) que constituyen al sujeto" 83/. Por eso es que al usar la herramienta, lo que quiere decir asimilarla, porque sólo en la actividad se asimila, se están reproduciendo - "en sí los rasgos esenciales de la actividad encarnada, acumulada en el objeto mismo". 84/

La afirmación del hombre como ser histórico y social apunta no sólo al señalamiento de su concreción, sino también a su participación en un determinado sistema de comunicación con otros hombres. La concepción de la cultura basada en la idea del hombre como un ser entero, total e interrelacionado con su mundo social y natural (relación dialéctica sujeto-objeto,, atribuye una forma semiótica a la actividad humana. En la base de esta concepción encontramos que el proceso de cultura es todo un proceso de experiencias "que resultan de los factores sociales de transmisión y recepción de contenidos significativos". 85/

La relación semiótica del hombre con su mundo constituye el proceso de reproducción social (praxis) o trabajo, como afirma B. Echeverría, el cual "posee necesariamente una dimensión dentro de la cual él mismo es un proceso de producción y consumo de significaciones". 86/

Del fenómeno de la reproducción se distinguen dos niveles: el natural y el social, el primero sometido al segundo, a la estructura significa

83/ B. Echeverría A., "Discurso de la revolución, discurso crítico", en Cuadernos Políticos, México, D. F., No. 10, octubre-diciembre, 1976, p. 47

84/ A. Leontiev, ob. cit., p. 75

85/ Antonina Kloskowska, ob. cit., p. 24

86/ B. Echeverría, "Discurso de la revolución, discursos crítico", p. 47

tiva de las relaciones sociales. El proceso de reproducción social es un - proceso abierto que, a diferencia del natural, no está asegurada su repetición mecánica, instintiva, pues el código comunicativo general (afecta a todo el proceso comunicativo de la sociedad) está siempre sujeto a la posibilidad de su reestructuración. <sup>87</sup> Esta concepción de la cultura como esfera de significados o como dimensión semiótica de la actividad humana se articula con la problemática de la dominación ideológica en una formación social clasista, por ello preferimos proseguir en el examen de esta concepción y desarrollar la propuesta de Nils Castro sobre la cultura en el siguiente capítulo. Lo que ahora nos interesa señalar para concluir esta breve exposición de la concepción marxista del hombre, es la importancia que adquiere su carácter práctico y transformador (como praxis revolucionaria) sustentado por la filosofía materialista, cuando se relacionan estas características con la peculiaridad del proceso de reproducción social, pues el mundo abierto, - el mundo de posibilidades (expresadas por el código) manifiesta la viabilidad de la destrucción no sólo de las ideas o el discurso ideológico burgués, sino sobre todo de las condiciones económico-sociales que les dan origen y sustento. Es la praxis revolucionaria (relación dialéctica sujeto-objeto) como "coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana" (Tesis III). De ahí la importancia del conocimiento de lo real como destrucción del mundo de la enajenación, en la lucha colectiva por la libertad real, como compromiso colectivo por la construcción de una nueva - sociedad orientado por el discurso crítico revolucionario, como unidad de

<sup>87</sup> Bolívar Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social", en Cuadernos políticos, No. 41, julio-diciembre de 1984, p. 37.



teoría y práctica (Tesis XI).

El siguiente razonamiento de Karel Kosik creemos que sintetiza la intención de nuestra breve exposición sobre la unidad cultura-relación dialéctica sujeto-objeto-praxis revolucionaria y que consideramos una cuestión teórica central para el examen de la cultura popular desde la perspectiva de la liberación nacional:

"La destrucción materialista de la pseudoconcreción, la liberación del "sujeto" (esto es, la visión concreta de la realidad a diferencia de la "intuición fetichista") coincide con la liberación del "objeto" (creación del ambiente humano como hecho humano de condiciones transparentes y racionales), puesto que la realidad social de los hombres se crea como unidad dialéctica de sujeto y objeto". 88/

CAPITULO II

LO NACIONAL Y LO IDEOLOGICO EN LA CUESTION CULTURAL

## II. LO NACIONAL Y LO IDEOLOGICO EN LA CUESTION CULTURAL

En la definición de Nils Castro la cultura es concebida como resultado y síntesis de la actividad de una comunidad humana en la cual se incluye tanto los aspectos materiales como los espirituales históricamente dados. En tanto producto de la práctica social, es concebida como algo dinámico que está en permanente reestructuración. En este concepto la concreción de la cultura queda establecida desde el momento en que es expresión de la experiencia histórica particular de un pueblo y por tanto de su fisonomía y realidad peculiar como resultado de esa experiencia histórica, es decir, en tanto expresa la personalidad colectiva. Concreción que apunta a las características nacionales de una cultura y que en el marco teórico del marxismo nos lleva necesariamente a mayores niveles de concreción: regionales, étnicas y sobre todo de clase. Para nosotros dos serán las determinaciones fundamentales que tomaremos en cuenta como expresión del carácter concreto de la cultura: las clasistas y las nacionales.

Desde este punto de vista, la reflexión sobre la cultura la abordamos en primer lugar en relación con lo nacional o la nación, dentro de una formación social dependiente basada en el modo de producción capitalista con el consecuente involucramiento y determinación del antagonismo entre la clase o las clases sociales en el poder y las clases subalternas; en segundo lugar, una relación que nos parece fundamental y que tiene que ver con la determinación clasista de la dimensión cultural de una sociedad: la relación cultura-ideología.

## II.1 El problema nacional en el marxismo.

En los últimos años hemos sido testigos de un cierto auge teórico en el ámbito del marxismo como resultado del reconocimiento por parte de algunos autores marxistas de la necesidad de reflexionar sobre temas y problemáticas consideradas no tradicionalmente marxistas como son los problemas religiosos, étnicos, nacionales, de raza, ecológicos, juveniles, feministas, etc. Reflexiones y desarrollos conceptuales que plantean abiertamente, por un lado, la necesidad de adecuar el aparato conceptual marxista a nuevas realidades y la insuficiencia teórica del concepto de clase para explicarse estas problemáticas y, por otro lado, la afirmación de que las mismas no podrán comprenderse si no son vistas en el marco de la dialéctica de la interacción entre todos los aspectos de la vida social y en relación con su fundamento material en última instancia: la explotación de clase.

A partir de estas reflexiones se abre la posibilidad de superar una concepción muy extendida, según la cual dichos temas y problemáticas son fenómenos puramente ideológicos, artificialmente producidos y manipulados por las clases explotadoras. Así, el reconocimiento de una base material objetiva al problema de la nación, la etnia, la raza, etc, y su clarificación teórica por el marxismo le ha permitido tener una mayor incidencia en los movimientos populares y acelerar el proceso que lleva al cuestionamiento político de la hegemonía burguesa.

Dentro de las nuevas perspectivas teóricas del marxismo ocupa un lugar predominante el momento nacional. Problemática no tan nueva para los marxistas pero tampoco suficientemente analizada por los clásicos, ni por el marxismo europeo de las últimas décadas. Acaso sea necesario recordar la tradición de una reflexión sobre lo nacional entre los marxistas no europeos desde la época de la II y III Internacional, acrecentada desde la Segunda Guerra Mundial a la par con el auge de los movimientos de liberación nacional. Podemos distinguir por lo menos cinco momentos en el pensamiento marxista sobre la cuestión nacional:

1° El de "los fundadores", cuya visión sobre el problema está determinado por la época de las revoluciones burguesas-democráticas e industriales en Europa central. Por ello el problema nacional es analizado por Marx y Engels teniendo como punto de referencia la consolidación del Estado Moderno de las sociedades capitalistas de occidente, desde la perspectiva de la inminencia de la revolución en Europa y desde la noción del progreso social.

2° El de la polémica en el marco de la II Internacional, a la vez continuadora de los problemas abiertos dejados por Marx y Engels y de transición al siguiente momento teórico. Continuadora porque el problema nacional se ha agudizado en las organizaciones socialdemócratas de las pequeñas naciones que integran el Imperio Austrohúngaro, Prusiano y Ruso (precisamente es en esta época de la II Internacional que se habla por primera vez en el marxismo del concepto cuestión nacional, refiriéndose

al de las nacionalidades integrantes de los mencionados imperios). De transición porque aún siendo soluciones por exigencias tácticas y políticas inmediatas al problema nacional, hay un desarrollo y enriquecimiento teórico, sobre todo en Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky, Ber Borjov, Otto Bauer y Lenin.

3° El marxismo de Antonio Gramsci, quien desde la reflexión sobre las causas de la derrota del movimiento obrero italiano al inicio de la tercera década de este siglo, ve la necesidad de analizar la especificidad nacional, la estructura económico-social de la recién unificada Italia. De esta fecunda reflexión surgen las aportaciones teóricas más importantes de A. Gramsci que giran en torno de los conceptos de hegemonía, bloque histórico, movimiento nacional-popular, reforma intelectual y moral, lucha ideológica, relación sociedad civil y Estado, etc. La afirmación de que el movimiento revolucionario debe nacionalizarse, así como de la importancia de lo nacional-popular, lo conectan con la historia de los movimientos revolucionarios de Oriente y de alguna manera con América Latina, cuyo ejemplo más cercano es el de Mariátegui.

4° El de los movimientos revolucionarios y de liberación nacional de Asia, Africa y América Latina. Esta línea está representada por los marxistas nac. del III, IV y V Congresos de la Intern. C. como Roy, Geliev, etc., hasta el pensamiento de Mao-Tse-Tung, Ho Chi Minh, Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Frantz Fanon, Che Guevara, Fidel Castro, Salvador Allen-

de, etc., quienes al calor de las luchas nacionalistas, anticolonialistas y antiimperialistas, produjeron quizá más un pensamiento ideológico que teórico pero cuya eficacia en el terreno de la lucha ideológica deberá ser el centro de una teoría que ya no está por hacerse sino que ya ha sido iniciada y es necesario conocerla y difundirla para enfrentar la ideología reaccionaria y conservadora en el campo de la teoría. Con ella entramos al quinto momento teórico del pensamiento marxista sobre la cuestión nacional.

5° El de los pensadores surgidos de ese movimiento histórico de la posguerra; científicos sociales de Asia, Africa y América Latina que han producido una gran obra sociológica, económica, filosófica y política sobre la realidad dependiente y la estructura social internacional actual. Hablamos de los teóricos de la dependencia y de autores tan importantes como Samir Amin y Abdel Malek.

La actualidad de la problemática nacional le asignan relevancia a los textos sobre la cuestión nacional de Marx y Engels, Kautsky, R. Luxemburgo, Panekoeck, Strasser, Otto Bauer, B. Borojov, Stalin y Lenin, entre otros. A riesgo de parecer esquemáticos, ordenaremos los aspectos y temas que a nuestro parecer se destacan en términos generales de su lectura:

1. La cuestión nacional como una problemática de los Estados multinacionales, de los Imperios multiétnicos de Europa central y Oriental.

2. El punto de referencia son los estados modernos surgidos de las revoluciones burguesas.

3. La cuestión nacional es vista a la luz de la teoría marxista del progreso social y es vista desde la inminencia de una revolución europea, lo cual determina que prevalezca cierto economicismo en el análisis.

4. No se le concede a la problemática nacional un estatuto teórico y por lo mismo no se desarrolla una teoría sistemática. El análisis teórico se elabora para dar solución a las exigencias políticas de momentos coyunturales: por ello los escritos son dispares y circunstanciales.

5. Los problemas centrales giran en torno a la relación entre nación y clase, entre movimiento nacional y movimiento obrero, entre liberación nacional y lucha de clase, entre nacionalismo y conciencia de clase, entre objetivo nacional y objetivo de clase, entre nacionalismo e internacionalismo proletario.

6. En la confrontación entre internacionalistas intransigentes y marxistas nacionalistas se impone el cosmopolitismo ingenuo, el internacionalismo abstracto y utópico.

7. Aparte de los análisis leninistas sobre la c. nac. las aportaciones teóricas más importantes son las de Bauer y Borojov: el primero por el acento en la dimensión cultural de una sociedad para la definición del hecho nacional, el segundo por su enfoque materialista histórico, por su énfasis en los fundamentos materiales y clasistas del problema nacional.



8. Es visto como un problema que se ordena en función de los antagonismos internacionales de clase. Por ello se destaca la tendencia a considerar el derecho a la autodeterminación a un Estado nacional independiente no como un principio absoluto o una consigna abstracta, sino como una variable subordinada al interés de la clase obrera y de la revolución socialista (Marx, Engels, R. Luxemburgo, Kautsky y Lenin). Es decir en la distinción entre el principio y su oportunidad se advierte una tendencia a historizar los conceptos de opresión y emancipación social.

9. Por último se destacan los aportes prácticos-políticos de Lenin que giran en torno del principio de la autodeterminación de las naciones. Si bien Lenin razona en términos de clase, lengua y cultura, no se interesa por la cuestión nacional para darle una solución teórica, sino para aprovechar la fuerza explosiva que en las circunstancias histórico concretas del imperialismo tiene la dinámica de los movimientos nacionales, ve la necesidad de reevaluar el lugar histórico de los movimientos nacionales, pues el imperialismo ha desatado nuevas potencialidades a las que necesariamente hay que integrar a la lucha de clases. Advierte que la liberación nacional es una exigencia de todas las masas populares, incluyendo al proletariado, y que por lo mismo cada vez se va convirtiendo en un problema esencial para el movimiento obrero. Como afirma M. Lowy: "Lenin captó la relación dialéctica entre luchas nacionales democráticas y la revolución socialista". 1/

1/ Michael Löwy, "El problema de la historia: observaciones de teoría y método" en AA.VV., Los marxistas y la cuestión nacional, Barcelona, - Ed. Fontana, 1982 (1978) p. 110

En este rico período que va de la época de Marx a la de Lenin el examen de lo nacional es visto a la luz de una preocupación básica: el desarrollo del movimiento obrero internacional. En su variada y contradictoria producción se reflejan las complejas condiciones históricas en que el momento nacional revelaba su cada vez mayor importancia para el movimiento comunista mundial. Podemos decir que es una etapa en la cual a la vez que todavía se dejaba sentir la influencia de los momentos cruciales del factor nacional en Europa, del tiempo de la transición al capitalismo, encontramos también indicadores del tránsito hacia una distinción central para nuestro tiempo, señalada por Samir Amin, entre la cuestión nacional de los Estados multinacionales y los movimientos de liberación nacional de los países colonizados y se micolonizados:

"La antigua cuestión nacional, la de las nacionalidades europeas oprimidas por unos regímenes de absolutismo feudal, había partido de la revolución burguesa inacabada. La nueva cuestión nacional, la de los pueblos oprimidos por el capitalismo imperialista partió de la revolución socialista ascendente". 2/

De lo dicho hasta ahora es posible observar que hay distintos momentos nacionales o mejor dicho que la problemática nacional se expresa en momentos y situaciones históricas distintas: el fenómeno nacional en la Europa central de mediados del siglo XVIII como parte de la

2/ Samir Amin. Clases y Naciones en el materialismo histórico., Barcelona, El Viejo Topo, 1979, p. 139

ideología burguesa en la lucha por la unidad nacional y la constitución de Estados-Nación (Alemania, Italia, etc.); el fenómeno nacional de comunidades oprimidas que supervivían en el seno de Estados multinacionales de la Europa oriental del siglo XIX y principios del XX; el fenómeno nacional de los países colonizados y semicolonizados y el fenómeno nacional de los países que obtuvieron una independencia formal, quedando en realidad en una situación de dependencia y subordinación al Imperialismo norteamericano; los dos últimos expresados en las luchas de liberación nacional de principios de siglo y que llegan hasta la actualidad.

No es nuestra intención indagar sobre lo nacional en cada uno de estos momentos, pues el propósito en este párrafo es examinar la actualidad de la cuestión nacional que se desprende de las luchas de liberación en la periferia y el lugar que ocupa en ellas la dimensión cultural.

La distinción de Samir Amin se refiere a que a lo largo del siglo pasado el centro de todo análisis y el parámetro de valoración de los otros continentes era Europa, por ser, entre otras cosas, la entidad única colonizadora. Por otro lado el enfrentamiento del hecho nacional era fundamentalmente contra los antiguos estados imperialistas monárquicos. En cambio desde la progresiva afirmación del socialismo a lo largo del siglo XX el fenómeno nacional se plantea desde otra perspectiva y se abren otras posibilidades para su solución; proceso histórico paralelo al del creciente desarrollo del sistema imperialista moderno, sobre todo al de la progresiva hegemonía del imperialismo norteamericano en el pe-

riodo de la posguerra.

No es casual que de alguna manera Lenin signifique la conexión del marxismo clásico con el marxismo del mundo colonial y semicolonial de los tres continentes, no sólo por sus apreciaciones sobre la necesidad de asimilar la experiencia rusa a las circunstancias nacionales de cada país, de saber traducir el "lenguaje" de la revolución rusa al "lenguaje nacional", distinto en cada formación social, sino fundamentalmente por sus análisis sobre el imperialismo, pues en ellos encontramos, como apunta A. Malek, las bases teóricas para la comprensión de los movimientos de liberación nacional. Lo cual quiere decir que este marco general dado por Lenin, cuya derivación práctica central es la alianza estratégica del socialismo con los movimientos nacionales, sea matizado de acuerdo a la especificidad de cada formación económico-social nacional y en este sentido desarrollar el concepto de nación, a partir de la afirmación de los países de Asia, Africa y América Latina como entidades nacionales distintas, con un proceso socio histórico-cultural distinto al de Europa central y al de Estados Unidos de Norteamérica. El desarrollo histórico desigual de las sociedades obliga entonces a distinguir varios tipos de naciones o varios niveles de formaciones nacionales:

1. Las naciones europeas modernas, que se constituyen en el periodo de transición del feudalismo al capitalismo. (nivel capitalista de formación nacional)
2. Naciones de tipo continuo y recurrente como Egipto, China y Persia (nivel precapitalista de formación nacional)

3. Naciones de tipo discontinuo, por la matanza o la trata de los autóctonos (vgr. Africa negra y América Latina)
4. Naciones que se constituyeron en una época intermedia entre la antigüedad y la era capitalista (en Asia y América Latina)
5. Naciones que se constituyeron en el curso de la era capitalista sin pasar por el feudalismo (E.U. y Canadá) 3/

## II.2 Peculiaridad de lo nacional en Asia, Africa y América Latina

Ahora que mucho se habla de crisis del marxismo es urgente conocer y discutir la revitalización que en la práctica ha tenido tanto en las luchas anticoloniales del mundo afroasiático como en la lucha antiimperialista de los países de América Latina, y junto con el análisis de la tradición revolucionaria mundial, rescatar a esos iconoclastas que como Ho Chi Minh, Mao Tse Tung, Sultan Galiev, el hindú Roy Fanon, A. Cabral o Mariátegui prefirieron recorrer el camino sinuoso, largo y penoso de pensar la propia realidad, de adaptar el marxismo a la propia situación nacional, que realizar la socorrida extrapolación de esquemas y tesis nacidas en otro contexto.

Complicada y espinosa tarea la de tener que adaptar y enriquecer - un aparato conceptual que hunde sus raíces en el proceso histórico de Europa central, para dar cuenta de nuevos fenómenos y orientar los nuevos procesos revolucionarios surgidos a lo largo de este siglo en Asia, Afri

3/ Abdel Malek, La dialéctica social, México, Siglo XXI Editores S.A., 1975, p. 127

ca y América Latina. Pero esta actitud es precisamente la que permanece fiel al espíritu marxista y no la que mecánicamente extrapola conceptos como "burguesía", "proletariado", "capitalismo", "estado" o "nación" a realidades radicalmente diferentes de las que le dieron origen: si bien, por ejemplo, el "proletariado" ocupa el mismo lugar en la producción social capitalista en general, en cambio no cumple el mismo papel en un sistema capitalista desarrollado que en una sociedad capitalista atrasada con predominio agrario como lo destacó F. Fanon en su análisis sobre la composición social de la Argelia colonizada; o la distinción en Mariátegui sobre la problemática nacional al intentar responder a la especificidad del objeto nacional latinoamericano, al intentar responder, como señala Oscar Terán, más que de la "cuestión nacional", referente como lo hemos mencionado a la autonomía de las nacionalidades en Europa oriental, dar cuenta de la "cuestión de la nación" o de la "identidad nacional", ésto es: "responder a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces -centrífugas más por la escasa densidad sociocultural de la realidad latinoamericana que por el excedente de tradiciones nacionales coexistentes en un mismo Estado" 4/. En este sentido la "lectura del hecho nacional" por Mariátegui desde una perspectiva socialista habría de distinguirse -del pensamiento socialista internacional de las primeras décadas del presente siglo. El discurso mariáteguiano puso de relieve que el problema nacional no era exclusivo de los países multinacionales o de los coloni-

4/ Oscar Terán, Discutir Mariátegui, México, Ed. UAP, 1985. p. 85

zados, sino también de aquellos países no europeos que obtuvieron una independencia política formal.

Lo que proporciona entonces el marxismo a los tres continentes no es sólo un conjunto de tesis, esquemas o conceptos, sino fundamentalmente un método de análisis penetrante, un instrumento de investigación que permite enriquecer la base de partida teórica al "estudiar las realidades específicas de los conjuntos nacionales en tanto que estructuras pero en una perspectiva dinámica, precisamente en la perspectiva del principio marxiano de la especificidad histórica". 5/ En ello radica la no diferencia del marxismo clásico respecto al que se va enriqueciendo, aunque la naturaleza de los problemas sean diferentes. Ciertamente, es necesario advertirlo, la mayor parte de los análisis de los marxistas de los tres continentes se han concentrado más en lo ideológico y en lo político que en la elaboración de programas que den una orientación práctica correcta en la lucha inmediata, que en el desarrollo de la teoría. Cuando Abdel Malek se pregunta acerca de las causas de que del "inmenso potencial revolucionario" de las luchas de liberación nacional paralelamente se haya producido tan poco en el nivel teórico opina que entre los más importantes están la dinámica que adquieren los procesos sociales en los tres continentes, el que en la mayoría de ellos es y era urgente dotarse de un estado independiente y de darle una orientación democrática y popular, de construir o reconstruir la nación y la identidad nacional. A diferencia de las condiciones históricas en que surge el marxismo en -

5/ A. Malek, ob. cit. p. 299

Europa, en las que hay un estado independiente, la confrontación fundamental es el de la burguesía con el proletariado y por tanto la tarea histórica de los marxistas de esa época era la lucha de clases por la hegemonía proletaria (Marx y Engels construyen su teoría en el marco de estados que llevaban de menos tres siglos de existencia nacional); en cambio en las formaciones socioeconómicas de Asia, Africa y América Latina por sus condiciones históricas que son las de la época colonialista e imperialista, la tarea principal de los marxistas es la liberación nacional y la construcción de la nación, prioridad que exige ser realizada junto con la liberación social. Por otro lado, puesto que quien, según el marxismo clásico, debería jugar el papel de vanguardia y dirigente en la lucha por la hegemonía, el proletariado, era casi inexistente, los intelectuales se verán obligados, literalmente, a ser mediadores con los campesinos, el lumpen, los obreros y demás sectores populares y por lo mismo imposibilitados para entregarse a un trabajo teórico profundo. En este sentido bien concluye A. Malek:

"Un pequeño número de marxista destacados han tenido la ocasión de realizarse; otros han desaparecido. No son muchos los nombres que se encuentran, porque, en un principio, se trataba sobre todo de transformar el terreno, lo mejor posible, para que después se alzasen otras generaciones y se dedicasen al trabajo teórico. Frente a la vida o la muerte, sólo hay una opción posible: hay que vivir y vivir cada uno con su pueblo". 6/



Indudablemente el enriquecimiento del marxismo desde la perspectiva tricontinental ha sido sobre todo en el nivel de la praxis, por ello es en esas múltiples respuestas concretas en donde fundamentalmente se hallan las fuentes básicas del desarrollo teórico.

Desde hace un par de décadas algunos intelectuales de los tres continentes han realizado una labor teórica muy significativa. Los análisis más notables se aglutinaron primero en la llamada teoría de la dependencia surgida en los sesentas. Dentro de esta corriente la noción de dependencia ha oscilado entre un enfoque nacional y un enfoque de clase y cuyos extremos han sido el énfasis en la dominación externa, desconociendo de esta manera la dinámica interna que determina la producción y reproducción de la dependencia, o en la determinación económica que olvida la dialéctica entre infraestructura y superestructura. Entre otras problemáticas se han planteado el problema teórico fundamental para los países dependientes que es el problema nacional desde la perspectiva de las relaciones de producción y de las relaciones de clase.

Los desarrollos teóricos de Samin Amin y Abdel Malek han contribuido a la comprensión de las problemáticas peculiares a la realidad Tricontinental. Para A. Malek la dialéctica fundamental de nuestro tiempo y que ubica el trabajo teórico es la del Imperialismo-Movimientos Nacionales, la cual puede ordenarse en dos grandes círculos:

"[...] el círculo de la dialéctica social endógena: la lucha de clases y de los grupos sociales en el seno de una misma formación socio-económica nacional; y el círculo de la dialéctica social exó-

gena, si puede llamarse así: naciones, áreas culturales, civilizaciones. El contenido de la dialéctica social en el interior de cada uno de estos grandes círculos es idéntico: se trata de ejercer la hegemonía para asegurar la continuidad del estatuto del grupo afectado y prever su extensión.

Dos grandes círculos con los que ya podemos plantear una primera hipótesis: el círculo endógeno y el círculo exógeno de la dialéctica social forman los dos polos constitutivos de la pareja que estructura la dialéctica social en la época contemporánea y en un futuro previsible". 7/

Dialéctica concreta de la lucha de clases en formaciones sociales con desarrollo desigual y combinado extremo, ampliando el abanico de acciones tanto en lo táctico como en lo estratégico.

### II.3 El significado de lo nacional

Así pues nos encontramos con la problemática de lo nacional en términos generales y no es difícil constatar un cierto acuerdo entre quienes desde el marxismo se han planteado la cuestión nacional de considerar la nación o lo nacional como una relación compleja entre lo económico, lo político y lo cultural de la existencia social y que por lo tanto no debe ser reducido a ninguno de estos elementos. Ciertamente cada una de

7/ Ibidem. p. 37

estas esferas "afectan" a la dimensión nacional en uno u otro sentido y la desarticulación de esta compleja relación lleva a planteamientos que por reduccionistas impiden la comprensión de su profundo significado. - No olvidemos por ejemplo el excesivo énfasis de O. Bauer sobre lo cultural olvidando que el problema nacional es también un problema político que remite a la cuestión del poder. En un breve y apretado ensayo Bolívar Echeverría nos muestra el significado profundo que tiene la sustitución, la subordinación del sujeto social en la vida práctica capitalista por la mercancía-capital y que se traduce en la represión de "la politicidad constitutiva de las fuerzas productivas", de "la capacidad política exclusiva de la sociedad humana de determinar libremente la forma de su existencia"; es decir, en la constitución de lo que B. Echeverría va llamar la Nación del Estado ("representación caricaturesca de la sustancia de la nación"):

"Esta Nación del Estado se constituye, en efecto gracias a un encauzamiento que invierte el sentido de la dinámica inherente a la existencia histórico-concreta de las fuerzas productivo-consumitivas, es decir, a la sustancia de la nación. La empresa estatal es, a un tiempo, autoafirmación de la mercancía-capital y conversión sistemática de la sustancia nacional en Nación de Estado". 8/

El Estado en una sociedad de clases capitalista cumple una función, aparece como la Nación (es la Nación del Estado). En tanto que las cla-

8/ Bolívar Echeverría, "El problema de la nación (desde la "crítica de la economía política)", Cuadernos Políticos, México, No. 29, julio-septiembre de 1981, p. 33

ses subalternas no toman conciencia de clase y la dominante es el sentimiento histórico de parentesco, como lo llama Borojov, es decir, el nacional; en tanto que la sustancia nacional, la dimensión histórico-cultural del sujeto social, de las fuerzas productivo-consuntivas, es reformada en el proceso de reproducción social, por un principio ordenador ajeno: la "politicidad" cósica de la mercancía-capital, el productivismo abstracto del sistema capitalista, en esa medida se establece entre los intereses capitalistas y no capitalistas (clases subalternas) "una 'solidaridad' supraclasista: la que mantienen con los intereses comunes del conjunto nacional-estatal de propietarios privados en el que están incluidos...Al plantear la estrategia que lo guía debe incluir la consideración de que sus intereses clasistas pueden converger o divergir relativamente esos intereses nacionalistas, pero los tiene siempre, de todas maneras, como mediación necesaria, como marco delimitante de sus posibilidades de realización", un "interés por afirmar el fundamento último - que los vuelve 'socios' en la empresa histórica estatal: por salvaguardar su carácter de propietarios privados y por defender el patrimonio - que poseen en común -el territorio que ocupan para su reproducción mercantil- y que es la base de ese carácter y la garantía de esa salvaguardia." Por lo mismo, en la medida en que la lucha de clases se acrecienta, mejor dicho "El nivel político de la lucha de clases proletaria organiza en torno de sí la resistencia global de la sustancia de la nación a la remodelación capitalista de la reproducción social" la "solidaridad nacional" se disuelve y se abre la posibilidad de que la ideología socialista transforme la revolución colonial o la revolución de liberación

nacional en revolución socialista. En el fondo de la resistencia proletaria, de las clases subalternas, en tanto que impugnación del "modo de existencia efectivo de los individuos sociales (las "fuerzas de trabajo") en calidad de objetos mercantiles -que es la condición de la explotación del plusvalor-, reivindican necesariamente la dimensión "histórico-cultural" concreta de los mismos. No sería posible una liberación proletaria que no implicara la liberación de la politicidad esencial de las fuerzas productivas-consuntivas y, con ello, la liberación de su sustancia nacional" 9/ En este reduccionismo mencionado por B. Echeverría el Estado es concebido por la ideología burguesa como el representante de los intereses de toda la "nación", el productor y protector de la "nación", así e abstracto, al margen de las relaciones sociales de producción, de la especificidad de la formación social, de las condiciones y determinantes - que le impone la realidad histórica concreta.

Ahora sabemos que la autonomía relativa del Estado en los países capitalistas periféricos subordinados se va reduciendo en la medida en que la internacionalización del capital genera, bajo las condiciones de la fase imperialista del capitalismo, una creciente e irreversible ligazón y dependencia del Estado con el capital monopolista y por lo mismo - cada vez más difícil de resolver la contradicción de ser por un lado el organizador de la reproducción de un sistema clasista y por otro el representante de los intereses de "la nación". En este sentido la Nación no se reduce al Estado, no son sinónimos, pertenecen en realidad a dos categorías distintas. La Nación entonces no puede ser reducida a ninguno

9/ Ibidem, pp. 27-35

no de sus componentes.

La conformación de la nación es algo más que una magnitud dada o un hecho definitivo, dado de una vez para siempre, es más bien una dimensión en proceso de permanente realización que varía su contenido de acuerdo a las cambiantes condiciones históricas. Como afirma Carlos Pereyra: "La formación de las naciones modernas es producto del modo como se establecen las relaciones sociales de tipo capitalista en cada caso. Esa configuración se desenvuelve con diferentes ritmos y creando estructuras también diversas conforme a los variados efectos de numerosos factores: el ordenamiento anterior de la sociedad, la división internacional del trabajo, el desarrollo desigual, las vicisitudes de los esquemas de acumulación en escala mundial, etc." 10/ En este sentido, pues, el significado de la nación no puede ser pensado al margen de las condiciones y determinantes que le impone la realidad histórica; lo cual significa que el nacionalismo no puede operar con el mismo contenido en las condiciones actuales del conjunto de las sociedades periféricas dependientes que en las condiciones del surgimiento del capitalismo en Europa. De ahí que afirme C. Pereyra:

"Las líneas a través de las cuales se conforma la nación quedan radicalmente modificadas en virtud de la penetración económica, política y militar del imperialismo: la lucha nacional, lejos de ser un cebo para distraer a las clases subalternas de sus conflictos con el bloque social dominante, se convierte en un espacio decisivo de confrontación social. El proceso de afirmación nacional -con sus altibajos- tiende a identificarse con la instauración y fortalecimiento del bloque social dominado, como fuerza

10/ Carlos Pereyra, "La dimensión nacional", en El sujeto de la historia, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 181.

alternativa." 11/

Los términos en que se plantea la cuestión nacional para una formación periférica son entonces distintos a los del proceso de formación de las naciones burguesas centrales. La identificación del nacionalismo con la ideología de las burguesías locales de aquellas no tendrá sentido en las condiciones de la dominación imperial, pues las burguesías periféricas transfieren las funciones de dirección y centralización de las economías de la periferia a las burguesías centrales dominantes, de tal manera que "La debilidad de la burguesía significará pues, la ausencia de una nación burguesa y el carácter no nacional de la burguesía local."

12/ Podemos afirmar que desde el análisis de Lenin sobre el imperialismo queda afirmada el acta de defunción de la burguesía en términos de identificación con los intereses de la nación, lo mismo que el Estado capitalista como lo hemos mencionado en otro lado. La vocación nacionalista aparece entonces en las clases subalternas de la periferia, estableciéndose una correspondencia entre lo nacional y la vocación democrática y socialista de aquellas. Esto significa que el nacionalismo cumple una función distinta según sea concebido por la hegemonía burguesa o la hegemonía popular, pues, como afirma Pereyra, "la nación no es nada más el espacio donde se desenvuelve la lucha de clases,... es también lo que se disputa en esa lucha,..." 13/

En su análisis sobre la peculiaridad de la realidad italiana Gramsci afirma que la clase históricamente nacional es la obrera en tanto agrupadora de las energías nacionales, que devuelve a la nación una personalidad histórica independiente, que recupera la historia y la cultura y lucha por la unidad nacional. de ahí que cuando Gramsci se interesa por el

11/ C. Pereyra, ob. cit., p. 183

12/ Samir Amin, Categorías y leyes ..., p. 34

13/ C. Pereyra, ob. cit., p. 184

folklore, por la cultura de los "simples", la cultura de las masas populares lo hace porque está convencido que el terreno propio del movimiento revolucionario es el nacional y el popular en el marco de la lucha por la hegemonía y cuyo aspecto central es la lucha ideológica como el medio fundamental de soldar ese conjunto de fuerzas -- contradictorias que tendencialmente conformarán el bloque de fuerzas sociales en la lucha por la conquista del poder.

En el centro de estas reflexiones localizamos el concepto de lo nacional-popular. Lo encontramos como una noción básica en los análisis de Gramsci sobre el jacobinismo en la Revolución Francesa y en sus comparaciones de aquel con el jacobinismo proletario de los bolcheviques en la Revolución Rusa. En el marco de esta distinción, entre jacobinismo burgués y jacobinismo proletario, también encontramos otros conceptos fundamentales ligados estrechamente al de nacional-popular. Brevemente: Gramsci piensa que en el jacobinismo de la Revolución Francesa hay aportaciones importantes y que son retomadas por Lenin, sobre todo en lo que se refiere al contenido social de la política jacobina y su método de gobierno:

-- Su realismo político que los conduce a una política de alianzas con las masas populares de las ciudades y sobre todo del campo, cuya finalidad es la de ampliar las bases sociales de la revolución.

-- De aquí se desprende el desbordamiento de los intereses corporativos de clase y alcanzar los de la nación, hasta generar una voluntad "nacional-popular" tanto en lo político como en lo ideológico. De ahí que para Gramsci los jacobinos representaran "el movimiento revolucionario en su conjunto, como desarrollo histórico integral" 14/

14/ Hugo Portelli, "Jacobinismo y antijacobinismo de Gramsci" en AA.VV., Revolución y democracia en Gramsci, Barcelona, Ed. Fontamara, 1981, p.72



y no sólo los intereses de la burguesía francesa.

Lo que destaca Gramsci del jacobinismo es su esencia nacional y popular. Precisamente por ese desbordamiento de los objetivos de la burguesía es que el jacobinismo adquiere una validez universal y en ese sentido es posible, tomando en cuenta las características nacionales, elaborar un jacobinismo "proletario" y que según Gramsci es logrado por los bolcheviques. Para Gramsci la alianza obrero-campesina en la Revolución Rusa bajo la hegemonía, dirección, del proletariado lleva a cabo un movimiento nacional-popular. Las coincidencias en este sentido entre el jacobinismo y el bolchevismo lleva a confirmar a Gramsci lo dicho por Lenin en 1905, según Hugo Portelli: "el jacobinismo es el tipo de política y estrategia adaptadas a la revolución rusa". 15/ De aquí se sigue la concepción de un jacobinismo proletario cuyas características fundamentales son las de promover un movimiento nacional-popular sobre la base de la hegemonía de la clase obrera y promover una reforma intelectual y moral en base al marxismo.

Para Gramsci el promotor de esos dos elementos debe ser el Príncipe Moderno, es decir, el Partido Proletario, lo cual significa que debe ser el instrumento capaz de realizar la unidad política e ideológica de las clases subalternas y por lo tanto de crear una "voluntad nacional-popular". La premisa fundamental para la realización de la hegemonía proletaria y de la revolución política en Occidente, radica en la lucha ideológica, en la reforma intelectual y moral, en la revolución cultural. El argumento de esta prioridad lo encontramos en un pasaje conocido sobre la diferencia entre Estado y sociedad civil en el Occidente y en el Oriente:

"En Oriente, el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva

15/ Hugo Portelli, ob. cit., p. 79

y gelatinosa. En Occidente, entre el Estado y la sociedad civil existe una justa relación y en un Estado que se tambalee se descubrirá a pesar de ello una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado no es más que una trinchera avanzada, detrás de la cual se encuentra una robusta cadena de fortalezas y cuarteles." 16/

La actualidad de Gramsci reside precisamente en esta idea del desmantelamiento de la sociedad civil como una premisa fundamental para la revolución política, es decir, en la primacía de la lucha ideológica en un sistema en donde la ideología burguesa dominante, en el marco del sistema imperialista, se ha extendido y arraigado profundamente en grupos salidos del sistema capitalista. De ahí que el aspecto pedagógico del Partido, Frente o Vanguardia revolucionario adquiera relevancia en la mayoría de los países capitalistas inscritos en la periferia del sistema imperialista. Acerca del significado profundo de la reforma intelectual y moral - Hugo Portelli recuerda:

"La reforma intelectual y moral debe ser clara está, combatir la ideología dominante en el seno de las capas cultivadas, pero sobre todo elevar el nivel cultural de las masas, sobre la base del marxismo y en superación del sentido común. Este segundo aspecto es una condición vital para la hegemonía de la clase obrera." 17/

Las luchas de liberación nacional de los países periféricos del sistema imperialista demuestran la actualidad y la importancia de las aportaciones teóricas y estratégicas del pensamiento gramsciano y demuestran asimismo los vanos temores de los marxistas de la II Internacional sobre

16/ Ibidem., p. 57

17/ Ibidem., p. 86

la posible disolución de los intereses de clase en los nacionales si se le integraba en el programa de la liberación social, pues las referencias a la lengua nacional, los valores culturales o las historias locales han tenido el significado de manejo orgánico y coherente de la nación y la necesidad de insertar en la liberación social la unificación y liberación nacional. Es sólo a partir, como bien recuerda J. Carlos Portantiero, de la inserción de lo nacional y lo popular que el socialismo puede negar el nacionalismo burgués y pequeño burgués (chauvinista), así como el populismo. 18/

Sin embargo, sigue presente un problema teórico sin resolver: la relación intereses nacionales-intereses de clase. De lo dicho líneas arriba fácilmente se puede caer en una abstracta identificación entre estas dos dimensiones sociales fundamentales, es decir, en una reducción de los intereses nacionales a los intereses específicos de la clase proletaria. En realidad son distintos, pues en todo caso los intereses específicos de clase están en posibilidad de ejercer la hegemonía en un bloque social en la medida en que en determinadas circunstancias históricas tenga la capacidad de promover los intereses del Pueblo-Nación. En este sentido es posible hablar, como afirma C. Pereyra, de que tal o cual clase es nacional:

"... en toda circunstancia histórica hay un conjunto unitario de intereses nacionales con el cual se articulan de modo suplementario o antagónico los intereses específicos de clase. Se puede así otorgar contenido concreto al concepto "clase nacional": una clase es nacional cuando al promover sus intereses específicos, sa--

18/ J.C. Portantiero y E. de Ipola., "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes", México, Nueva Sociedad, N° 54, mayo-junio de 1981, p. 18

tisface a la vez los intereses nacionales." 19/

Habría que ubicar conceptualmente entonces los objetivos específicos de clase y por otro lado los objetivos del Pueblo-Nación, que no es más que la especificación de la coincidencia de la vocación de las clases subalternas por la hegemonía nacional con la vocación por la realización del progreso nacional y la defensa del patrimonio y soberanía nacional. Coincidencia que demuestran las experiencias de las luchas de liberación nacional desde la revolución china hasta las revoluciones - en Centroamérica, en las cuales observamos que "detrás de la bandera de liberación nacional hay un impulso decisivo hacia la liberación social, esto es, hacia el exterminio de la explotación de una clase por otra."

20/ Por ello es que en estos procesos las tareas de construcción de la nación se confunden con las de construcción del socialismo: son las características peculiares económicas, políticas y culturales por las que el socialismo adquiere una actitud nacionalista.

Esta manera de plantear las relación interés nacional-interés de clase supone una visión dinámica, histórica, social y concreta de la nación. La concebimos como una comunidad histórica en continuo proceso de transformación, como una entidad o categoría que refleja las condiciones de existencia de un pueblo, que refleja una realidad histórico-social de terminada de una comunidad que tiene vínculos históricos y culturales y que por ello existe en la conciencia de un pueblo; conformada por los sectores populares en tanto que han participado en la constitución del pueblo en nación. Es por este componente histórico-cultural que lo nacional puede ser pensado tan sólo en términos clasistas, pues es resultante

19/ C. Pereyra., ob. cit., p. 187

20/ Luis F. Gonzalez Souza, "Estado, clase y nación en las relaciones internacionales", en AA.VV., La cuestión nacional en el estudio de las relaciones internacionales, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1985, p. 23.

de un complejo proceso históricamente situado: la idea de nación no es posible pensarla sin los sectores y fuerzas populares que se fueron configurando dentro de una formación social considerada.

Por ello es que un proyecto nacional no puede ser formulado al margen de los intereses democráticos de las clases populares, de su incorporación al proceso constitutivo de la nación. Cuestión que ya Mariátegui tenía en cuenta al afirmar que la nación no debe ser pensada "como una realidad abstracta superior y distinta a la realidad concreta y viviente de sus ciudadanos." 21/, o cuando Fanon repara en que "la dirección burguesa de los países subdesarrollados confina a la conciencia nacional en un formalismo esterilizante... La expresión viva de la nación es la conciencia dinámica de todo el pueblo..." 22/

La nación en fin, no puede ser pensada al margen de la realidad concreta, de las condiciones históricas de las clases populares, de los sujetos colectivos que le dan contenido a la "patria". En este sentido, los intereses de las clases populares y los de la nación nos remiten a una única y misma realidad social que sólo un proyecto socialista en estas - condiciones sociales del capitalismo dependiente puede reflejar. Proyecto socialista como reflejo de la articulación de los intereses de las clases populares y de los intereses nacionales es por lo mismo tendencialmente expresión de la defensa del patrimonio y la soberanía nacional, es decir, del "conjunto de circunstancias naturales y materiales, sociales e históricas, en las cuales se realiza el proceso productivo", y que Borojov llama condiciones de producción. 23/

21/

22/ Frantz Fanon, Los condenados de la tierra, México, Fondo de Cultura Popular, 1963 (4a. Impr. 1973), pp. 186-187

23/ B. Borojov, Nacionalismo y lucha de clases., (Cuadernos de Pasado y Presente; 83), México, Ed. Pasado y Presente, 1979, pp. 58-61.

Lo que advertimos es entonces que los individuos de una formación social periférica no sólo pueden ser pensados en términos de identidad de clase adjudicado por el sistema capitalista, sino también en términos de identidad nacional en tanto que el modo de producción capitalista se asienta sobre una realidad histórica específica con sus peculiares condiciones de producción.

Para hacer referencia a estas realidades peculiares histórico-concretas, A. Malek utiliza eventualmente el concepto "formación socio-económica nacional"; como una vía para dar cuenta de realidades no contempladas por el marxismo clásico, pues para muchos marxistas de Asia, Africa y América Latina algunas nociones clásicas del marxismo como el de nación, tal y como fueron utilizadas por el marxismo europeo, no encajan en estas realidades y no es posible ajustar éstas al sistema conceptual clásico, sino que es necesario elaborar formulaciones teóricas que signifiquen un enriquecimiento para el marxismo.

#### II.4. Acerca de las categorías nación y formación económico-social.

La historicidad del concepto nación nos lleva a la problemática de señalar las especificidades de las distintas formaciones sociales, al acercamiento histórico, genético y dialéctico que abarque esas especificidades estructurales.

Como se observará se establece un nexo estrecho entre la categoría de nación y de formación económico-social en la búsqueda de esas especificidades de los procesos históricos que representan las diversas formaciones sociales.

En el capítulo anterior habíamos apuntado la importancia central que tiene el concepto formación social para el análisis de la peculiaridad

de la dimensión cultural en las luchas de liberación nacional. Varios aspectos hemos resaltado de esta categoría:

1. Su referencia a la realidad concreta e inmediata a diferencia del nivel abstracto del concepto modo de producción.

2. Su referencia a las sociedades históricas como un todo social unificado con sus leyes específicas, sus peculiaridades y etapas de desarrollo.

3. Su referencia a los fenómenos de la producción material y al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

4. Como un concepto que permite pensar el carácter específico de cada nuevo período en el desarrollo social de un pueblo y la continuidad interna de ese desarrollo.

Observamos que la categoría formación social alude a una totalidad social concreta, en el que se incluye lo económico, lo político y cultural, del mismo modo que el concepto nación. La cercanía entre el concepto formación social y nación es lo que lleva a afirmar a Samir Amin:

"El estudio de una formación social conduce necesariamente, se quiera o no, a plantear el problema de la nación, la definición de este conjunto social dentro de los contornos definidos que constituyen una formación social dada." 24/

Pero no sólo aluden a la total unidad de la vida social sino también son conceptos dinámicos, como extensamente lo analiza Sereni respecto al concepto formación económico-social 25/; es decir, no pueden ser pensados de manera estática o acabada, sino como dos conceptos que hacen referencia sobre todo a una realidad concreta y dinámica del proceso histórico.

24/ S. Amin, Categorías y leyes fundamentales del capitalismo, p.29

25/ Emilio Sereni et.al., El concepto de formación económico-social, (Cuadernos de Pasado y Presente; 39) México, Ed. Pasado y Presente, 1973(5a. ed.,1982), pp. 55-96.

Por esta "cercanía" conceptual es que A. Malek utiliza el concepto formaciones económicas nacionales en sus planteamientos teóricos, apuntando a la necesidad de investigar la especificidad de las mismas. Quizá algunas precisiones nos ayuden a comprender el contenido de este concepto: adviértase que hemos incluido con A. Malek el adjetivo económico y hemos pasado del concepto "formación social", usado por S. Amin, al de "formación económico-social", analizado por E. Sereni. Creemos importante su inclusión, pues como recuerda Sereni, las ocasiones en que Marx usa el concepto "formación económico-social" lo hace para expresar la preeminencia que le asigna al sistema de relaciones de producción cuando se analiza una formación social determinada, sin que por ello se reduzca su significado a la estructura económica, al concepto de relaciones de producción o al modo de producción. 26/ En este concepto se incluye, para decirlo en los términos clásicos del marxismo, tanto la estructura como la superestructura de una sociedad colocada en el plano de la historia.

La especificidad de una formación económico-social, sin embargo, sólo queda subrayada, en el sentido de apuntar a la diferencia con otra formación económico-social semejante, con la inclusión del concepto nación, pues nos interesa no sólo la reiterabilidad y regularidad a que alluden las relaciones de producción y/o las superestructuras correspondientes a esas relaciones de producción, sino también los vínculos histórico-culturales, étnicos y lingüísticos de los conjuntos nacionales-culturales, cuya especificidad apunta a su conexión con las relaciones sociales de producción, al modo en que se produce, es decir, con las condiciones y determinantes que le impone la realidad histórica. De tal manera, pues, que con el concepto "formación económico-social nacional" nos colocamos

26/ Ibidem., pp. 31-32



en primer lugar en el plano de la historia, en la caracterización procesual de las distintas formaciones económico-sociales nacionales, acen--- tuando de esta manera su carácter dinámico, su alusión a la unidad y totalidad social, es decir a su incidencia global, a su estructura interna, con sus contradicciones específicas, primordiales y secundarias, a su especificada circunstancialidad o, como señala Sereni de la categoría formación económico-social, a su ropaje y color en el que se trataría de explicar el entrelazamiento como totalidad integral y viva, como un organismo vivo en sus diversos aspectos de la vida cotidiana.

Una aclaración epistemológica que será útil cuando abordemos el problema de la cultura nacional. Cuando subrayamos el carácter procesual y dinámico del concepto "formación económico-social-nacional" lo hacemos desde el planteamiento dialéctico del marxismo, es decir, como recuerda Guy Dhoquois, desde la imposibilidad de disociar estructura e historia, por ello "las categorías del pensamiento dialéctico son estructural-genéticas, es decir que lo estructural genético es una categoría única e indivisible." 27/

## II.5. Cultura nacional

Después de haber propuesto un concepto de nación acorde a la dinámica propia de los pueblos de la periferia del sistema imperialista, es necesario seguir con una clarificación de aquello que es consustancial a una nación: la dimensión cultural.

La concreción cultural señalada por N. Castro en términos nacionales, la cultura nacional, exige por tanto una clarificación teórica. De entra

27/ Guy Dhoquois, "La formación económico-social como combinación de modos de producción" en AA. VV. El concepto de formación económico-social. p. 186

da hay un aparente desacuerdo, pues en el contenido de los nacional se muestra no una cultura sino una pluralidad cultural. De ahí que la existencia sea dar cuenta de este contrasentido. ¿Cómo es que en una cultura existan varias culturas, como indica el concepto "cultura nacional"?

Efectivamente, lo que llama la atención es que en una "cultura nacional" hay distintos niveles de expresión cultural, una complejidad cultural que dificulta darle significado al concepto cultura nacional. Vista desde la metodología marxista ésta problemática obliga a remitirse al -- concepto de totalidad en un sentido dialéctico y concreto, lo cual significa concebir la cultura nacional como un sistema histórico-concreto y -- múltiple o multiestructural; es decir, conformada por subsistemas que -- guardan a la vez tanto una relativa independencia como relaciones entre -- sí. Desde esta perspectiva, concebimos la cultura, en tanto que totali -- dad concreta, como un conjunto de fenómenos y elementos heterogéneos, re -- lacionados y articulados, cuya característica primordial es la interde -- pendencia, en la actuación de unos sobre otros. La totalidad del sistema es peculiar, pues hay un modo de articulación, y organización que lo in -- dividualiza y lo distingue de otras totalidades. No hay desenvolvimiento autónomo de los elementos que conforman esa totalidad, sino que hay una -- subordinación al todo. Dentro de esta totalidad las condiciones de exis -- tencia son fundamentales (del proceso de producción de la lucha de cla -- ses, de la ideología, etc.), pues son de éstas las que depende la posibi -- lidad de desarrollo de las partes o elementos que constituyen esa totali -- dad.

El concepto de totalidad es importante sobre todo por su carácter re -- lacional, por su referencia a las realciones, a los nexos entre las par -- tes de un todo, ya que en la misma definición, comprensión y explicación

de las mismas, son decisivas las relaciones y nexos. El examen de las partes (análisis) sólo puede ser efectivo si se relacionan con el conjunto y no si se limita a la separación del todo. En este sentido dice Nils Castro: "Tanto en el plano de los elementos como en el de la totalidad, lo que importa no es cómo son, sino lo que hace que sea así. Cada elemento puede ser lo que es gracias a sus relaciones con los otros." 28/

Lo que define a una totalidad son pues, las correlaciones internas y sus relaciones con el conjunto mayor. Estas son vitales ya que las funciones que cumple como totalidad sólo pueden ser explicadas por su relación con las condiciones "externas", de alguna manera aquellas son refracción de éstas (por ejemplo la cultura no puede ser explicada sino es en relación con la estructura económico-social y las realciones de producción).

La cultura nacional debe verse en términos totalizadores y estructurales en los que deben precisarse los niveles de relación y especificidad entre los fenómenos que los integran, debe buscarse en cada caso las relaciones, la especificidad de los niveles que los componen.

La cultura nacional como cultura concreta e histórica la concebimos entonces como un sistema complejo de fenómenos unidos dialécticamente como un todo, como un sistema funcional que hace referencia precisamente a la unicidad de un conjunto de fenómenos históricos y no a la suma de éstos, pues por un lado se establecen realciones entre los distintos elementos que la constituyen y por otro con la totalidad social, con otras instancias de la realidad social y que son determinantes de la dimensión cultural (las realciones de producción, la ideología, la esfera política, etc.)

28/ Nils Castro. "Para el estructuralismo histórico" en AA. VV., Marxismo y estructuralismo, (Colección 70;88) México, Grijalbo, 1970, p.89

Pero la cultura como sistema funcional no es algo estable sino que "sufr" cambios y transformaciones en el curso del tiempo de desarrollo de una formaci3n social, en la serie de acontecimientos y procesos que se dan en el tiempo hist3rico de un pueblo, es decir, la dimensi3n cultural permanece transform3ndose a trav3s de las 3pocas anteriores, porque atraviesa los distintos momentos o modos de apropiaci3n de una misma formaci3n social concreta. Por ello la consideraci3n de la cultura como un sistema funcional no tiene nada que ver con el an3lisis estructuralista que da prioridad al nivel sincr3nico de un sistema, subordinando o anulando el nivel diacr3nico. La cultura de un pueblo es una dimensi3n que se transforma asimismo (sea por la din3mica o por la influencia externa), evoluciona, no es una dimensi3n mec3nicamente repetitiva, sino que tiene transformaciones. Puede tener la apariencia de estabilidad, pero la estabilidad expresada por la cultura de un pueblo es relativa, es una estabilidad que tiene cierto l3mite, pues en el tiempo hay cambios que la afectan estructuralmente (cambios que pueden tener una determinaci3n externa, como ser3a el caso de cambios en las relaciones de producci3n). Por ello la cultura de un pueblo, considerada como sistema, debe ser concebida como todo producto hist3rico en t3rminos de su origen, su estabilizaci3n, su evoluci3n, sus cambios y transformaciones. Estos 3ltimos deben ser explicados, se debe buscar la raz3n estructural de los cambios y transformaciones. La cultura no es estable, inmutable, y por lo mismo su estructura debe ser considerada en su diversidad, sucesi3n y transformaci3n.

El otro aspecto fundamental de la cultura considerada como sistema es su funcionalidad en tanto que aquellos fen3menos incluidos en esta categor3a en su sentido amplio por su referencia a las creencias, habili-

dades,, conocimientos, aptitudes, valores, actitudes, instrumentos y métodos de trabajo, producción artística y otros factores para la producción en general, así como esquemas de sociabilidad, patrones de conducta, etc., se dan unitariamente como contenidos históricos concretos que se relacionan dialécticamente, "se organizan, condicionan, y perfilan recíprocamente", manifestándose no sólo como un modo de vivir, sino implicando a la vez una concepción del mundo y de la sociedad. De ahí que --- Nils Castro afirme que la cultura:

"Como conjunto, como sistema, abriga, cohesiona y orienta la actividad espiritual y material, posibilitándole carriles, instrumentos y unidad para comprender, valorar y actuar. En el sentido amplio, antropológico, del término, el concepto de cultura en--- vuelve, pues, el inmenso y heterogéneo territorio de las manifestaciones materiales y espirituales determinados por la evolución histórica de una formación económico-social, determinada, a su vez, por la del modo de producción que le da base. Pero cuando hablamos de una cultura dada, específica, estamos refiriéndonos a los efectos concretos y peculiares acumulados por el cumplimiento de esa ley general en el ámbito de un pueblo particular, poniendo de relieve su singularidad, que lo distingue nacionalmente de los demás pueblos, donde semejantemente los mismos procesos comunes han conducido también a efectos que los distinguen e individualizan" 29/

A esta fisonomía histórica de una comunidad es lo que llamamos cultura nacional: la unidad histórica con sus propias características y peculiaridad cultural, cuya singularidad está en constante cambio en el pro-

29/ N. Castro. "Penetración cultural, genocidio cultural, política cultural", en Cultura socialista y cultura nacional, p.11

ceso de su vida histórica.

Nos encontramos ahora con el carácter singular de la cultura, la cultura como un conjunto de fenómenos singulares que son las formas en que una sociedad responde a las necesidades fundamentales en determinadas condiciones específicas. La singularidad de la cultura es mencionada por algunos autores como lo distintivo de la sociedad, como la particularidad distintiva de las sociedades humanas, es diversificación del proceso social como propiedad del fenómeno social. La singularidad se refiere tanto a las singularidades del aspecto cultural de una sociedad considerada como totalidad concreta como a las formas de integración de las partes de una formación social. Se refiere a la presentación fenoménica, cultural "de la articulación a nivel de los contenidos de una formación social." 30/ Sin embargo, como afirma Luis F. Bate, no es suficiente con señalar que las formas fenoménicas de la cultura son singulares en sí mismas, pues en muchos fenómenos es la relación contextual - lo que le adjudica esa singularidad:

"La singularidad puede darse ciertamente en cada elemento o aspecto de la reproducción material, de la conducta y de la conciencia social o de la institucionalidad. Pero también sucede que algunos de los elementos culturales son comunes a diferentes sociedades y, por lo tanto, a diferentes culturas. En este caso un elemento o rasgo cultural compartido, no tiene relevancia por sí mismo, sino en su relación contextual con los demás aspectos del objeto, proceso o sistema del que forma parte." 31/

En los mismos productos del proceso de trabajo podemos advertir la

30/ Luis F. Bate, Sociedad, formación económico social y cultura, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978, p. 49

31/ Ibidem., p. 39

manifestación fenoménica cultural, pues en ellos "se objetivan igualmente, bajo formas culturales, los modelos que reflejan tradiciones sociales en la confección de todo tipo de bienes. Desde el punto de vista del contenido, los productos tienen un carácter esencialmente funcional, que responde a la satisfacción de necesidades, generales para cualquier sociedad, de acuerdo con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas." 32/

En términos generales la forma cultural es inseparable del producto del proceso del trabajo como valor de uso -aunque desde el punto de vista de su valor de uso sea inesencial su forma cultural- pues generalmente todos los productos presentan "una forma fenoménica determinada que responde a modelos más o menos tradicionales, propiamente culturales en su singularidad... De esta manera, tanto los instrumentos de caza, los adornos personales, los caracteres de la escritura, el estilo arquitectónico de las viviendas y edificios público, como los hábitos y supersticiones populares, manifiestan en forma sensible el sello de la singularidad cultural." 33/

Generalmente se ha pasado fácilmente de los planteamientos de la singularidad cultural al planteamiento metafísico del ser o la identidad nacional y deduciendo como una tarea filosófica fundamental el descubrimiento de esa "esencia". Estas concepciones sustancialistas encuentran por ejemplo la identidad nacional "contenida" en la raza, en el pasado, en las tradiciones, en elementos geográficos, etc. En este tipo de análisis se hace abstracción de las luchas sociales, de las historias particulares, de las relaciones de dominación, de la compleja estructura so -

32/ Ibidem., p. 32

33/ Ibidem., pp. 32-33

cial clasista, de la función de la cultura en las luchas sociales.

La identidad es algo que se produce en la historia, no es una esencia que haya que descubrir, que se encuentre en la raza o en el Estado. Entre los factores fundamentales de la "etapa nacionalitaria" de los pueblos de los continentes olvidados (Asia, Africa y América - Latina) A. Malek señala el del renacimiento de la cultura nacional, pues para él el objetivo histórico de la "etapa nacionalitaria" es el de la -reconquista de la identidad, sobre todo para aquellos pueblos "que se hallan dotados de una continuidad en su historia y en su cultura nacional"

34/ Aunque variable -desde el capitalismo estatal como el de Egipto hasta la autogestión socialista de Argelia- para A. Malek es un proceso "que va exactamente en dirección de la colectividad." De ahí que la liberación nacional signifique en términos culturales la conquista de la voluntad de ser, de construir una verdadera identidad y anular la identidad deformada. Por ello en el plano de la lucha ideológica-cultural el enfrentamiento no es sólo contra el otro, el dominador, sino también contra uno mismo (reflexión en la que abunda F. Fanon). Los métodos sutiles de asimilación han adquirido cada vez más importancia para la política neo-imperialista, que apunta en este terreno a la negación de la especificidad cultural de los dominados, propagandizando, para reforzar la infraestructura capitalista, el cosmopolitismo, la ideología de la cultura universal, el bilingüismo, etc. Frente a esta política del imperialismo nuevos Estados independientes han iniciado "un proceso de revalorización de la tradición nacional (China, Egipto y la India en particular)" 35/; de vital importancia si recordamos que tanto los países Afroasiáticos como algunos

34/ A. Malek, La dialéctica social, p. 73

35/ Ibidem., pp. 66-67



algunos de América Latina son países de una profunda y antigua tradición cultural.

A diferencia de la izquierda europea que únicamente se interesa por el socialismo europeo y que por ello se encierra en la problemática del productivismo, olvidando de esta manera la prioridad que debe tener la esfera de los valores, la calidad de la vida del trabajador, la problemática fundamental para los países de los tres continentes, sobre todo para los que tienen una tradición histórica autónoma, es el de "la re-  
tauración de la personalidad nacional... la reconquista de la identidad", y por ello la profundidad de los problemas del hombre en estos países se refieren a estos factores. Por ello concluye A. Malek:

"Es decir, que la marcha hacia el socialismo, en estos países, se halla en función de la capacidad que posean las fuerzas socialistas de pensar el futuro nacional en nombre de las grandes masas de la nación, por una parte, y después, por la otra parte, en la medida que esas fuerzas sean capaces de encarnar este pensamiento, de convertirlo en la carne viva de la vida cotidiana de las masas populares -su modo de pensamiento, su visión del mundo futuro, su programa de acción- en lugar de un lejano ideal revolucionario acompañado de un odio irremediable con respecto al 'presente en tanto que historia'." 36/

Por ello señaló anteriormente: "ya no estamos en los tiempos de los esquemas simplistas que se atraían la clientela de ciertos grupos a base de una fraseología revolucionaria."

La identidad nacional pasa entonces por la reconquista de la historia particular y por la construcción de lo nacional, es sobre todo búsqueda

36/ Ibidem., p. 166

de significaciones solidarias, es movimiento colectivo popular que va adquiriendo capacidad para expresar una vocación de poder de construir una vocación colectiva nacional-popular. Es en este sentido conciencia histórica, sentimiento de sí mismo, de autodeterminación. Al respecto recordamos lo dicho por M. Lowy sobre la importancia de la dimensión subjetiva en la definición de la nación:

"La experiencia histórica posterior a 1917 nos demuestra también que la nación no es tan sólo un conjunto de criterios abstractos y externos, la dimensión subjetiva, es decir, una conciencia de identidad nacional, un movimiento político nacional, no son menos importantes... son producto de ciertas condiciones históricas, de persecuciones, opresiones, etc.... No es un doctrinario experto provisto de una lista de 'criterios objetivos' (al estilo de Stalin), el que debe determinar si una comunidad constituye o no una nación, sino la propia comunidad en cuestión." 37/

Así pues, la nación descubre su identidad en el enfrentamiento con el sistema colonialista, imperialista o neocolonialista. Es por ello que la identidad nacional es el encuentro del terreno común de solidaridad "en función de la cual desarrolla una forma particular de identidad" 38/

Observemos entonces que no sólo en el discurso sino también en las luchas liberadoras, en los movimientos sociopolíticos de transformación social, se ha planteado y se ha buscado "reconstruir la identidad una y de clase a partir de proyectos populares independientes", puesto que en la base de ellos está la concepción de lo popular en forma contrahegemón-

37/ M. Lowy, "El problema de la historia: observaciones de teoría y método" en Los marxistas y la cuestión nacional, p. 113.

38/ Arturo Arias, "Apuntes sobre cultura, etnia, clase y nación", en Palo de fuego, México, octubre-diciembre, 1983, p. 30

nica. Concebimos la identidad como algo que se produce en la historia y "la cultura nacional como la identidad que el pueblo va forjando en el proceso histórico de luchas autónomas." La estrategia de las luchas liberadoras es "el desarrollo de la conciencia crítica en la praxis de esas luchas y a través de organismos autogestionados por las clases populares." 39/

La cultura nacional no es el "rescate" de la cultura del pueblo para consagrarlo en museos como lo hacen los Estados populistas, ni es difusión entre las clases populares, de la cultura de élites o la manipulación de los intereses y gustos del pueblo para adecuarlos a los propósitos lucrativos de los dueños de los medios masivos.

El problema de la cultura nacional va estrechamente ligado al proceso de consolidación de un proyecto comunitario en tanto que éste es comprendido como un proceso de afirmación de valores colectivos. Sólo de esta manera estaremos en el camino del desarrollo de la conciencia de la identidad nacional -que pasa por la conciencia de la identidad de clase- porque el proceso de constitución de la cultura nacional como relación a una cultura común estará basada en la adhesión colectiva a un proyecto comunitario, verdaderamente nacional. Pero si en lugar de este proyecto comunitario guiado por la afirmación de los valores colectivos, la existencia transcurre en un sistema social basado en la corrupción, la hipocresía, el engaño, la mentira, etc., a lo que se llega es a un vacío de valores nacionales y como consecuencia de esto a la inseguridad, al desencanto, al desdén, al desinterés por el porvenir de la colectividad, de la comunidad nacional, y es por ello que el vacío de va-

39/ N. García Canclini, "Las políticas culturales de América Latina", IV, en UNOMASUNO, Suplemento Sábado, México, D.F., 1º de octubre de 1983, p. 5

lores nacionales, la deformación extrema de la personalidad social, la creciente disgregación, disociación y disolución de los lazos solidarios de la vida comunitaria, de la memoria histórica, impide al pueblo reconocerse en una identidad propia y al mismo tiempo resistir el empuje cultural-ideológico de la clase dominante y los sectores en el poder.

La cultura nacional no es entonces una abstracción, una esencia, o una dimensión que exista por decreto: como un conglomerado ecléctico, - como una simple suma de las variedades culturales o como un pasadismo - convertido en folklore. Es una dimensión que existe potencialmente como elementos de cultura popular (quizá por ello sea más exacto hablar de - cultura nacional-popular), y que sólo puede concretizarse, convertirse en síntesis, construirse y consolidarse como consecuencia o en compañía, en relación o como parte de un proyecto comunitario, verdaderamente nacional basado en los valores colectivos y que sea un efectivo reflejo del bloque social popular.

#### II.6. Cultura-ideología.

Hemos indicado que el análisis de la cultura nacional pasa por el examen de la cultura de clase en una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre y que un nivel de concreción fundamental en un régimen social capitalista es la división de la sociedad en clases sociales. En una sociedad clasista las condiciones de existencia son heterogéneas para las clases y grupos que constituyen dicha formación social, lo cual quiere decir que las experiencias, las necesidades e intereses son distintos y de igual manera son distintas sus manifestaciones culturales.

Siguiendo con la definición de Nils Castro, que hemos tomado como

punto de partida, recordamos lo señalado por él. Afirma que la cultura es la síntesis de la experiencia colectiva que se transmite como herencia social a las nuevas generaciones, las cuales seleccionan, jerarquizan, conservan, es decir, reestructuran dicha herencia social de acuerdo a las aspiraciones y necesidades de su presente práctica social, determinada a su vez por las relaciones de producción. En una sociedad dividida en clases sociales y en donde, por tanto, las relaciones de dominación son determinantes, dicha interpretación, reestructuración y --- transmisión es distinta por ser distintas las aspiraciones, necesidades e intereses de la clase y grupos dominantes al de las clases subalternas. Lo que tenemos entonces es una experiencia histórica acumulada de las clases sociales por un lado y por otro la hegemonía de la interpretación, consagración, selección y jerarquización de la herencia cultural de una comunidad nacional de acuerdo a los intereses de la clase dominante. De tal manera que quien decide no sólo las experiencias y prácticas sociales dominantes, sino también qué se incorpora a la herencia cultural de toda la sociedad es la clase y grupos en el poder. Así se asegura un funcionamiento de la dimensión cultural de una sociedad clasista de acuerdo a las aspiraciones, necesidades e intereses de la clase dominante.

La "unidad cultural" de una sociedad clasista, y no sólo en esa dimensión, se logra y se asegura a través del control cultural-ideológico. En este sentido entendemos nosotros la cultura como cultura de clase, es decir, con ello hacemos referencia a la manera distinta en que cada clase social entiende y experimenta la historia y la herencia social, a la manera distinta en que viven el tiempo social y el horizonte histórico, de tal manera que en las formas distintas se expresan y reflejan -

los intereses de clase. La diversidad de proyectos sociales muestran estos intereses no sólo distintos sino antagónicos en una sociedad clasista.

Cuando en el apartado anterior afirmamos que concebimos la cultura nacional como un sistema funcional y multiestructural, advertimos nuestro alejamiento del análisis estructuralista que al destacar el carácter relacional de los elementos integrantes de un sistema, oculta las relaciones de dominación entre las diversas culturas a través del ejercicio del poder. Desde nuestro punto de vista la consideración de la cultura como sistema funcional no impide explicar las relaciones de dominación cultural-ideológicas, tanto al nivel del discurso ideológico como el de la estructura misma del sistema.

Cuando destacamos la importancia que tienen las relaciones de dominación en el análisis de la dimensión cultural de una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, y la noción cultura de clase, hemos incluido en el planteamiento del problema el concepto ideología; lo hemos planteado como un problema cultural-ideológico. Lo que hemos hecho es apuntar un concepto dual que le da sentido precisamente a la noción cultura de clase. Esa cercanía entre lo cultural-ideológico y la noción cultura de clase es la que tiene presente N. Castro cuando señala que una sociedad dividida en clases sociales "la cultura actúa en función ideológica" 40/

El planteamiento de la relación cultura-ideología exige entonces analizar cada uno de estos conceptos, pues aunque relacionadas estrechamente las categorías cultura e ideología, tienen un estatuto teórico di

40/ Nils Castro, "Penetración cultural, genocidio cultural, política cultural", en Cultura nacional y cultura socialista, p. 6

ferente. En principio repararemos en que la atención o las reflexiones sobre la ideología se realizaron antes que las investigaciones sobre los fenómenos culturales. El desarrollo teórico de cada uno a seguido rumbos distintos; el problema de la ideología ha tenido mayor atención sobre todo por parte del marxismo y la sociología burguesa, en cambio la cultura ha sido estudiada fundamentalmente, como ya lo hemos señalado, en ámbitos extramarxistas (antropología, semiótica, lingüística y psicoanálisis). No vamos a extendernos en los ya conocidos problemas teóricos-metodológicos derivados del carácter polisémico de los conceptos "ideología" y "cultura" y las dificultades de su utilización como categoría de análisis científico, sino que vamos a limitarnos a señalar lo que a nuestra manera de ver los distingue y lo que los une, es decir, el sentido en que los vamos a utilizar.

Partiremos de la propuesta de Emilio de Ipola sobre la ideología, así con él, entendemos las ideologías como las "formas de existencia y de ejercicio de las luchas sociales en el dominio de los procesos sociales de producción de las significaciones." 41/

En principio nos parece que esta propuesta incorpora, por así decirlo los planteamientos de una disciplina social que se ha revelado de primera importancia para la comprensión de lo que Eliseo Verón llama "el proceso ideológico"; nos referimos a la semiología o semiótica que en términos generales es entendida (o debería ser entendida) como una disciplina "que estudia la producción y consumo de significaciones". 42/ La mayoría de las investigaciones de esta ciencia se han entregado al

41/ Emilio de Ipola. Ideología y discurso populista. México, Folios Ediciones, 1982. p.73

42/ Eliseo Verón, et al., el proceso ideológico, Argentina, Tiempo Contemporáneo, 1967. p. 262.

análisis del lenguaje, pero la misma amplitud del proceso comunicativo-social, como veremos más adelante, ha llevado a considerar el discurso como un proceso especial del proceso social de producción de significaciones. Hacemos esta aclaración porque hay una cierta tendencia a reducir lo ideológico al nivel del discurso, por ejemplo cuando se habla del enfrentamiento entre la ideología burguesa y la ideología proletaria, cuando en realidad lo ideológico se inscribe en la totalidad del proceso de reproducción, siendo la dimensión ideológica un "proceso de producción, transmisión y consumo de significaciones ideológicas en el seno de la comunicación social" (a esto es lo que llama Eliseo Verón--proceso ideológico) 43/

Aquí entendemos el término comunicación social en el sentido amplio de la producción material, objeto de análisis de Bolívar Echeverría:

"La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una auto-transformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (mitteilen), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (auslegen), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa." 44/

Con ello, pensamos, siguiendo las tesis de Bolívar Echeverría, que en el fondo de la producción/consumo de funciones tan elementales como el alimento, la convivencia y el mantenimiento de la especie son en realidad funciones de producción/consumo "de la forma de la socialidad",

43/ Ibidem., p. 251.

44/ Bolívar Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social" en Cuadernos Políticos, México, N° 41, julio-diciembre de 1984, p.42.



es la ratificación o modificación de "la figura concreta de la socialidad." 45/ Esto es en primera instancia, pero en el proceso de reproducción o proceso social de significaciones, en la medida en que se avanza en la complejidad de una formación social, es necesario distinguir distintos niveles de producción de significaciones. A lo que nos referimos es a lo siguiente:

En el sistema capitalista el nivel básico es el proceso social de producción de mercancías, dimensión esencial que "afecta...directamente a todo el proceso de producción/consumo de significaciones o proceso comunicativo de la sociedad." 46/ Sobre este fundamento, las relaciones de intercambio valorizador, se levanta, por decirlo así, todo un campo de hechos de significación que van desde "los discursos con base lingüística, a los fenómenos llamados icónicos (imágenes pictóricas, fotográficas, cinematográficas, etcétera), a la gestualidad..." 47/, los objetos de la vida cotidiana o quizás mejor como lo llama E. Verón "objetos de consumo social", quien incluye también las conductas: "procesos observables de la acción social": los usos y costumbres; los sistemas de comportamiento definidos por ciertos marcos institucionales, profesionales o técnicos; los rituales; las conductas de consumo; los sistemas de acción política organizada; las pautas de interacción en el grupo familiar, en suma: una múltiple variedad de sistemas de acción, que son susceptibles de 'interpretación ideológica'." 48/

45/ Ibidem., p. 46

46/ Bolívar Echeverría, "Discurso de la revolución, discurso crítico", en Cuadernos Políticos, México, N° 10, octubre-diciembre de 1976, p. 46.

47/ E. de Ipola, ob. cit., p. 79

48/ E. Verón, ob. cit., pp. 269-270

Tenemos en primera instancia, entonces, la determinación de las relaciones mercantiles como un proceso de producción/consumo tanto práctica como semiótica, es decir, determinante de un contorno significativo. En este sentido, las mercancías son objetos portadores de significaciones, un lugar de encuentro simbólico, de comunicación, transmisores o vehículos de mensajes sociales, constitutivos de una red de significaciones que no le vienen por sí mismos, sino que éstas y el tipo de relaciones que se establecen entre los objetos y los individuos, así como su función concreta, están determinados por el contexto sociohistórico en el que están situados. 49/

49/ Dominique Perrot recuerda lo mencionado por P. Clastres en La Societé contre l'Etat acerca de los achés, pueblo indoamericano: "Dos objetos dominan la vida del grupo: el arco y la canasta. Esos objetos, en principio, no son en sí mismos otra cosa que, por un lado, una vara y un nervio de animal, y, por el otro, una cantidad de varillas trenzadas. En efecto, no toman realmente cuerpo hasta el momento en que, portadores de significaciones, decidirán la existencia y la identidad del grupo. A los hombres incumbe la búsqueda de alimento (el arco), a las mujeres el papel de portadoras durante los frecuentes desplazamientos de estos nómadas (la canasta): esos dos objetos determinan por un lado al grupo productor y su esfera, la selva, partiendo de un modo de existencia específico (el acecho, el peligro, la relación con la caza y la naturaleza) y por el otro al grupo consumidor y su esfera, el campamento y el trayecto en que las mujeres se doblan bajo el peso de los bienes familiares que transportan.

Esos dos modos de existencia basados en una división sexual estricta de las tareas son vistos por los achés como una oposición absoluta. Los hombres cazan, las mujeres transportan; el arco y la canasta constituyen además 'la escuela' de los niños aché: por la construcción y el uso de un arco o una canasta en miniatura, poco a poco el niño aché accederá al mundo de los adultos y al cargo definido por su objeto. Sin necesidad de elaborar a partir de este ejemplo podemos imaginar la importancia vital de esa red de vínculos existenciales que ligan al arco y la canasta con los miembros del grupo y, en consecuencia, tejen un tipo específico de relaciones en el seno entre sus miembros. Finalmente, debería resultar evidente que ese mundo invisible de gran intensidad que vincula a los achés con esos objetos no podría ser invadido por objetos exógenos, sin que su sociedad sea gravemente afectada.", citado en "Reflexiones para una lectura de la dominación a partir de los objetos", Comunicación y cultura, México, N° 6, febrero de 1979, p. 44.

Partiendo de estas premisas, desarrolladas por algunos autores, no es una exageración afirmar, como lo hace Dominique Perrot, que los objetos "son capaces de tomar parte activa en el mantenimiento y la cración de relaciones de dominación y dependencia." 50/

Si precisamos que la ideología está en relación a la lucha de clases (si bien E. de Ipola maneja en su propuesta la noción luchas sociales, está claro que en una sociedad clasista la lucha social central es la lucha de clases), y por lo tanto concebimos las ideologías como formas de la lucha de clases, de ahí se sigue el planteamiento de la noción lucha ideológica de clase que nos lleva a la necesidad de precisar el campo de significaciones ideológicas en particular dentro del campo de significaciones en general. A esta necesaria precisión alude E. de Ipola: "aquello que denominamos el campo o dominio de las significaciones no subrayado designa a una clase de fenómenos empíricamente observables y "recortables"; no designa a un conjunto de objetos separados y separables de otras -- clases de objetos empíricos, sino a un nivel de análisis de cualquier hecho, objeto o fenómeno." Con ello E. de Ipola quiere decir "que desde una cierta perspectiva, todo hecho, todo objeto, tanto como todo discurso (lingüístico) puede ser interrogado y analizado como vehículo de determinadas significaciones;..." en este sentido, ejemplificando con el significado de los objetos, complementa: "Sin ir más lejos, no es dado a menudo en el curso de nuestra existencia cotidiana el habernoslas con objetos de consumo cuyo valor de uso -- "económico", por así decir es indisociable de su valor de uso "ideológico" (desde el abrigo de visón de nuestra vecina hasta el deshilachado blue jean de una colega o un estudiante). Diariamente efec-

tuamos múltiples y sucesivas "lecturas" de los objetos que nos rodean, tratándolos en la práctica como si fueran hechos de significación (lo son) hechos que se refieren a una manera de vivir, de pensar, de sentir, etcétera." 51/

Ahora bien dentro de las condiciones reales de existencia y reproducción es posible distinguir otra dimensión de la existencia -- material o de la realidad material de las ideologías: un conjunto de instituciones especializadas en la producción, circulación, consumo, recepción y apropiación de significaciones ideológicas (aparatos ideológicos del estado en Althusser e instituciones de hegemonía en Gramsci). Sabemos que en la concepción ampliada del Estado -- tanto Gramsci como Althusser incluyen este conjunto de instituciones (escuela, familia, iglesia, sindicatos, etc.) a través de las cuales se justifica y mantiene el dominio "de un grupo social o de la sociedad nacional entera" (Gramsci), así como la obtención del consenso activo del conjunto de clases y grupos sociales. Gramsci destacó la importancia de esta dirección ideológica para el mantenimiento de la hegemonía del bloque social en el poder. Por ello para Gramsci, recuerda Portantiero: "la hegemonía es una práctica que se constituye en el interior de la sociedad civil y de sus instituciones, por lo que ese espacio es básicamente un lugar de lucha entre hegemonías... La constitución de la hegemonía implica por lo tanto, una relación pedagógica por parte de cada uno de los contendientes históricos: tanto quienes ejercen la dominación como quienes procuran subvertirla." 52/

51/ E. de Ipola, *ob cit.*, p.80

52/ Juan Carlos Portantiero, "Gramsci y la educación", en González Rivera. G. et al., *sociología de la educación. Corrientes contemporáneas*, Centro de Estudios Educativos, México, 1981. p.222

Si bien es importante destacar el carácter contradictorio y conflictual de los AIE en tanto que son lugares de la lucha de clases, espacios atravesados por las contradicciones y conflictos de clase (de tal manera que no sólo son instrumentos de reproducción sino también de transformación, como lo reconocería Althusser en sus textos autocríticos) en el marco de las condiciones reales de los procesos sociales de producción de significaciones ideológicas en el capitalismo también es necesario recalcar su función dominante:

"... A saber; el ejercicio del poder ideológico, esto es, la imposición... de lo que los agentes sociales... deben saber e ignorar, de lo que deben aprobar y repudiar, amar u odiar, ambicionar o resignarse a no alcanzar jamás." 53/

A esta segunda dimensión de la realidad material de las ideologías se refiere Bolívar Echeverría como un nivel "supeditado al primero solo afecta directamente de manera particular a la producción/ consumo - discursiva o propiamente ideológica de significaciones, como rama central pero aislada dentro del proceso comunicativo". 54/ Cabe advertir entonces que la eficacia persuasiva de los discursos ideológicos estaría en función de las relaciones de fuerza y poder, de las estructuras institucionales y sociales, pero cuyo fundamento básico estaría en las relaciones mercantiles. En este sentido, advierte B. Echeverría que la lucha ideológica no se reduciría a "una lucha entre simples enunciados o discursos" o a "una mera lucha entre ideas"; es en realidad una lucha material, social y práctica que engloba a la praxis o proceso de trabajo, al "proceso de producción/ consumo de la estructura misma de las re-

53/ B. de Ipola, ob. cit. pp. 179-180

54/ B. Echeverría, "Discurso de la revolución, discurso crítico", p. 46

laciones sociales (políticas) que constituyen al sujeto"; es decir, engloba fundamentalmente al "lenguaje" no discursivo "de la convivencia". Por la importancia que tiene para la lucha ideológica este "contorno - significativo, nos permitimos citar con amplitud la explicación de B. Echeverría:

"Y ese 'lenguaje' no discursivo es precisamente el que 'hablan' los individuos sociales al ejercer su actividad concreta en tanto que ejecución de los designios emanados del proceso abstracto de valorización del valor (producción de plusvalor y acumulación del capital) como proceso en el que se ha cosificado la autarquía del sujeto comunitario. El el 'lenguaje' de todos los actos de una convivencia social que, al realizarse y continuarse, reafirma y prolonga la vigencia de la supraestructura institucional o modo capitalista de convivencia como condición 'natural' e indispensable de sí misma.

Es por ello que, dentro de la lucha de clases propiamente ideológica del capitalismo, las ideas apoloéticas del discurso burgués cuentan con el respaldo de este contorno significativo - superestructurado en sentido capitalista, y adquieren así una mayor fuerza persuasiva. A la inversa, las ideas impugnadoras del discurso proletario son oprimidas por ese mismo contorno: - 'todo habla' en contra de ellas; un 'consenso' implícito las declara ilusorias, irrealistas, y merma así su capacidad persuasi-

va". 55/

Si sabemos que la dominación ideológica en el sistema capitalista se establece en este doble sentido (el discursivo y el extradiscursivo) y que la deformación en la percepción de los agentes sociales (lo cual no quiere decir que identifiquemos toda ideología con falsa conciencia) está determinado sobre todo por estar "cautivos en las redes de la producción de mercancías" (Marx), ello supone entonces un doble rompimiento a esa dominación: en la realización de otras prácticas sociales negadoras de las que induce el capitalismo, en el sentido de ser la "actualización o vigencia adelantada" de las relaciones de producción comunitarias "que pertenezcan a un tiempo nuevo, esencialmente diferente de la era mercantil y capitalista". 56/; prácticas sociales que no será sino la realización "de la nueva objetividad: la objetividad social-natural del nuevo trabajo comunitario". 57/, y serán necesariamente prácticas forjadoras de otros hábitos y necesariamente de otra conciencia. - Es a partir de la práctica, que no es sino la construcción del nuevo - contorno significativo, que se abre la verdadera posibilidad de la eficacia del discurso revolucionario comunista. En ello radica la importancia de la praxis revolucionaria comunista:

"Esta actividad, que se constituye en torno a las posibilidades reales --presentes en el propio mundo capitalista-- de una nueva forma (comunitaria) para las relaciones de reproducción social, -

56/ Ibidem. p. 52

57/ Idem.

actualizándolas desde ahora en las organizaciones obreras y en el contrapoder revolucionario, afecta también, necesariamente, a esa producción/ consumo de las significaciones no discursivas en el "lenguaje de la convivencia" cotidiana.

La nueva sociedad se esboza ya --siempre como negación determinada de la sociedad actual-- y elabora los elementos de un significar - social liberado creando su propio contracontorno significativo básico. Contraresta así la acción del contorno capitalista dominante y crea el ambiente favorable o campo de persuasión donde su discurso puede encontrar y desplegar su científicidad crítica". 58/

Son estas premisas las que tendremos en cuenta en las notas del cuarto capítulo sobre la cultura popular en las luchas de liberación nacional, comprensible de suyo si se tienen presentes las observaciones que haremos, siguiendo a Nils Castro, respecto a la estrecha relación que hay entre la dimensión cultural y la instancia ideológica sobre todo en las formaciones sociales capitalistas de la periferia del sistema imperialista.

Observemos una cierta coincidencia en parte con el sentido en que utilizamos el concepto cultura, pero a la vez el carácter de mayor amplitud, el sentido más vasto de éste último. Sin embargo, la relación no

58/ Ibidem. p. 51



se limita a esta cercanía conceptual sino sobre todo por lo señalado por Nils Castro: . .

"[...] los problemas ideológicos... son la piedra angular de toda explicación del conjunto del fenómeno cultural. Si las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en el conjunto de la conciencia social ¿qué papel desempeña la ideología en la cultura? No puede entenderse la ideología simplemente como 'parte' de la cultura, como uno entre otros elementos espirituales reunidos para componerla. La ideología como sistema de ideas conscientemente elaborado para generalizar teóricamente las experiencias, necesidades y aspiraciones de una clase social, como conciencia sistemática de esa clase, no 'hábita' simplemente en la cultura sino que interviene activamente en la selección, jerarquización y estructuración de sus componentes y es, por así decirlo, su sistema vertebral y nervioso. La ideología posibilita que la cultura no sea un amasijo azaroso de conocimientos, creencias, gustos, hábitos, etc., sino un conjunto relativamente coherente, procesado y sistematizado. Forma parte de la cultura como su componente modelador; si está presente la ideología de cierta clase social, está presente, por tanto, el núcleo fundamental de la cultura de esa clase, tamizando y promoviendo los demás componentes. 59/

La ideología cumple una función en esa intervención activa: selec

59/ N. Castro, "Cultura Nacional y cultura socialista" ob. cit. pp. 116-117

ciona, jerarquiza, estructura, modela y orienta los elementos que componen la dimensión cultural de una formación social. En este sentido la clase dominante a través de su ideología controla, elabora y orienta los elementos culturales de toda la sociedad de acuerdo a sus aspiraciones, necesidades e intereses. Esta es una cuestión importante porque significa, como afirma F. Perus, que "aún cuando los elementos culturales sean necesariamente el "resultado" (vale decir la materialización o cristalización) de prácticas que en última instancia tienen un carácter de clase --del que sus productos llevan necesariamente las marcas--, éste, sin embargo, no está dado de una vez por todas. En el permanente proceso de reelaboración, transformación y reapropiación de la tradición cultural heredada, dicho carácter se define finalmente por las modalidades concretas de la articulación de los elementos en cuestión con tal o cual ideología. " 60/

Los señalamientos de Marx en la Ideología Alemana acerca de que las ideas dominantes son las ideas de la clase que tiene el poder material, que aquellas no son más que expresión de las relaciones materiales dominantes y que al mismo tiempo este poder material y espiritual so mete las ideas de quienes no cuentan con el poder sobre los medios de producción espiritual 61/, son tesis fundamentales para comprender la mencionada orientación de la dimensión cultural de una formación econó-

60/ Françoise Perus, Historia y crítica literaria, La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1982, pp. 54-55

61/ C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974 (1977) Impr., p. 50

mico-social nacional por la ideología burguesa, sobre todo por el fortalecimiento y expansión que ha tenido dicha dominación ideológica-cultural en la etapa imperialista del sistema capitalista, pues la dominación de clase se ha convertido en una dominación cultural-ideológica transnacional despersonalizadora e igualadora que revela su importancia y función social en el fenómeno de la penetración cultural.

El advenimiento del imperialismo va a significar un cambio cualitativo no sólo en términos económicos u políticos, sino también en términos culturales e ideológicos, pues el ámbito de la dominación cultural e ideológica desbordará los marcos nativos de las burguesías nacionales del centro para abarcar el mundo entero. De tal manera que la dominación transnacional se traducirá en la esfera cultural en la difusión e imposición de la cultura e ideología burguesa, es decir, de su concepción del mundo, de la sociedad, del hombre, del arte, etc., como cultura universal.

El significado profundo que tiene advertir sobre la diferencia en el grado de dominación ideológica entre la época del capitalismo clásico de tiempos de Marx al capitalismo imperialista, radica en el carácter más hondo y global de la dominación cultural-ideológica burguesa de ahora que hace cien años. En esta diferencia cualitativa de dominación bien se sabe el papel que ha jugado el desarrollo tecnológico capitalista generado a la par con el surgimiento de la modernización industrial y urbana; nos referimos al papel central que ha jugado en la profundización y expansión de la dominación cultural-ideológica el desarrollo de

los medios capitalistas de comunicación masiva y que desde la Escuela - de Franckfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Kracaser, Lowenthal) ha si do motivo de análisis en el marxismo. Producto de esta corriente marxista son las nociones sociedades y cultura de masas desarrolladas en - el marco de la teoría de la industria cultural y cuya influencia se de jó sentir en América Latina en los análisis teóricos de un grupo de investigadores encabezados por A. Mattelart y A. Dorfman, sobre la manipu lación cultural-ideológica y la penetración cultural imperialista en - América Latina.

La prioridad de este fenómeno desde una perspectiva liberadora se impone por las modificaciones sufridas en el desarrollo cultural de los pueblos superexplotados de la periferia del sistema imperialista, por y desde el surgimiento de los medios capitalistas de comunciación de ma sas: radio, cine, prensa, televisión, comics, etc.

La función que cumple la cultura de masas es la de acrecentar la pasividad de los hombres, la de impedir que interactuen para incremen-- tar su participación reflexiva, creadora y desarrollen su capacidad de iniciativa sobre el mundo social en el que están incertos. Trata de im pedir todo lo que sea acción, no sólo individual sino sobre todo grupal y de interacción de los individuos como clase social. El sistema bur-- gués e imperialista procura por la seguridad de su reproducción generar hombres pasivos, aislados, solitarios, incapaces de crear y desarrollar una cultura de acuerdo a sus intereses como clases explotadas y domina-- das, incapaces de reflexionar sobre el mundo en el que están inscritos

y sobre todo incapaces de tomar iniciativas para su transformación. El imperio se preocupa por generar consumidores pasivos, cuya inactividad y aislamiento les da inseguridad y se sienten incapaces e impotentes - frente a la multitud de problemas económicos, sociales y políticos en - los que cotidianamente están involucrados. La pérdida de capacidad de reflexión, de iniciativas y de creatividad les impide ver las causas - verdaderas de los problemas, y al perder de vista las raíces de los pro- blemas se mueven en un mundo de superficialidad, procurando relaciones individuales para llegar incluso a asirse de embaucadoras sectas reli- giosas, a través de las cuales siempre hallaremos la mano alienadora del imperialismo. Por lo mismo todo aquello que acreciente la reflexión, la creatividad y la participación grupal como interacción de los miembros de las clases subalternas, todo aquello que sea superación de la pasivi- dad y genere individuos capaces de tomar iniciativas y de incidir sobre su entorno social para transformarlo como individuos, ayudará al desa- rrollo de la cultura de un pueblo, a la recuperación de su memoria his- tórica, de su personalidad y del desarrollo de la misma. Esto último - será posible sólo en la medida en que sean las clases subalternas, como creadores de su cultura. cuenten con los instrumentos y con una concien- cia política revolucionaria. para que decidan qué conservan, qué desa- rrollan, qué transforman y qué rechazan de ese complejo cultural que es recuerdo colectivo. Acerca de la prioridad que debe tener la dimensión cultural como elemento cohesionado y continuador de la historia señala Amílcar Cabral:

"Como ocurre con la flor de una planta, es en la cultura donde reside la capacidad (o la responsabilidad) de elaboración y fecundación del germen que asegura la continuidad de la historia, configurando o delineando al mismo tiempo las perspectivas de la evolución y del progreso de la sociedad en cuestión. Así se entiende que, como la dominación imperialista es la negación del proceso histórico propio del pueblo dominado, es, necesariamente, la negación de su proceso cultural. Esto nos explica por qué la práctica de la dominación imperialista, al igual que cualquier otra dominación imperialista, al igual que cualquier otra dominación extranjera, exige como factor de seguridad la opresión cultural y la tentativa de eliminación, directa o indirecta, de los rasgos esenciales de la cultura del pueblo dominado". 62/

La reproducción del sistema capitalista y la expansión del capital exige que el control de los pueblos, de las masas populares sea ejercido no sólo a nivel de los aparatos políticos, económicos y repressivos, sino también a nivel de la subjetividad: la más profunda penetración de la organización transnacional de la cultura se realiza en la vida cotidiana de nuestros pueblos, al convertir en hábitos, en esquemas de percepción, en sistemas de comprensión y de acción el orden social impuesto, la estructura socioeconómica y política del capitalismo, es decir al internalizar en los miembros de estas sociedades las estructuras de dominación. En esto consiste el poder de lo cultural--

62/ Amílcar Cabral, Cultura y liberación nacional, (Colección Cuicuilco) México, ENAH, INAH, 1981, pp. 149-150

ideológico, pues al constituir en la subjetividad el espejo del orden social, la defensa del estilo de vida, que en realidad responde a los intereses de la clase dominante, es asumido por todos porque el pueblo ha sido persuadido de que los objetivos de la clase dominante son los de todos. Y a la vez que se logra este consenso y esta cohesión de toda una sociedad, de todo un pueblo, se avanza al mismo tiempo en el proceso de eliminación y diferenciación en los patrones de vida, en los hábitos de consumo, del gusto, del comportamiento, etc., característica y expresión de la pluralidad cultural de nuestros pueblos, con la finalidad de aumentar los consumidores de los objetos estandarizados diseñados en los centros de producción de las metrópolis capitalista y asegurar la acumulación económica, la reproducción del sistema y la expansión del capitalismo.

Observemos que dos funciones se destacan de la dimensión cultural como organización transnacional de la cultura en el marco de la estrategia de dominación de la burguesía monopolista y sus equivalentes locales o "nacionales", por un lado el papel que juega en la lucha ideológica (interiorización y constitución del espejo en la subjetividad del orden social impuesto, en los hábitos, como sistema de disposiciones, de percepción, de comprensión y de acción) y por otro el papel que juega en la expansión del capital, en el desarrollo material (que por cierto no está exento de la connotación ideológica señalada, en la significatividad de los objetos, en la carga ideológica que se transmite en ellos) pues ese es un objetivo central de la organización transnacional -

de la cultura que acompaña a la internacionalización económica, el crecimiento del capital será mayor en la medida en que aumenten los consumidores de los objetos estandarizados, diseñados en las metrópolis, por ello de lo que se trata, --de ahí la función de la cultura--, es de destruir la diversidad y diferencias de hábitos de consumo, de comportamiento, de patrones de vida, de gustos, etc., entre las sociedades, las naciones, las clases sociales, las etnias, entre consumidores urbanos y campesinos. Esta homogeneización creará la ilusión del acercamiento entre las clases y las sociedades, la participación democrática de todos en el beneficio y disfrute de los productos de la cultura dominante, pero sólo será una ilusión pues aquello que es el aspecto fundamental que marca la distancia entre las clases y las sociedades no será eliminado: la propiedad y el control de los medios de producción material y espiritual.



**C A P I T U L O   I I I**

**FOLKLORE Y CULTURA POPULAR**

### III.1. Sobre el folklore.

El concepto folklore surge en el período de la expansión del imperialismo en la Europa del siglo pasado. Se le utilizaba para hacer referencia a los elementos culturales sobrevivientes de las sociedades pasadas y que habían sido superados por la sociedad industrial. Lo folklorico (de origen anglosajón) o antigüedades populares era, entonces, todo aquello que no tuviera que ver con los rasgos culturales de la nueva sociedad capitalista. Los portadores de esos rasgos culturales del pasado eran el vulgo, la plebe, el pueblo. Sin embargo, el interés por estudiar las antigüedades populares, por lo pasado conservado en las tradiciones del pueblo (sobre todo por las creencias y prácticas de los campesinos), ya se expresaba desde el siglo XVII y XVIII por los anticuarios, erudicionistas y románticos; lo cual se relacionaba con las condenas por parte de la Iglesia hacia las costumbres "paganas" de los pastores y campesinos (este es el llamado exclusivismo cultural)\*. La posición anticuaria, desarrollada a lo largo del siglo XIX, pone de relieve que todo aquello que se había condenado como pagano, "demoníaco", "bestial", etc., también formaba parte importante de la historia de la humanidad. Uno de los exponentes de la concepción anticuaria, J. William Thomas, utiliza en 1846 por primera vez el término folklore\*\* para referirse a lo que hasta entonces se ha designado popular antiquities, canchiones, cuentos, costumbres, creencias y artefactos tradicionales, visos, al igual que sus portadores, los campesinos, como algo "interesante"

\* Es llamado así porque consideraba exclusivo de la cultura occidental, europea u oficial, los valores de belleza, bondad, humanidad, verdad, etc., inexistentes, por lo tanto, en las sociedades llamadas "naturales" y en los fenómenos culturales internos llamados antiquitates vulgares o popular antiquities. Véase Cirese, "Alteridad y desniveles de cultura...", en Folclor y Antropología, mimeo.

\*\* Cfr. A. Warman "Cultura popular y cultura nacional", en Características de la cultura nacional, México, UNAM, 1969, pp. 18-21, para los elementos constitutivos del concepto original: el folk hace referencia al pueblo, es decir a "los portadores de una forma de cultura"; el lore hace referencia al "acervo cultural que caracteriza a esa forma".

El movimiento romántico, culminación de una reacción que se venía dando desde finales del siglo XVIII en contra del clasicismo, de igual manera apreciaba los mitos, la poesía popular y las canciones tradicionales como obras de la naturaleza y a sus portadores como parte del paisaje, como algo romántico y pintoresco. Por ello consideraban que los productos del pueblo (los campesinos) era lo verdaderamente original, lo auténtico que expresaba el "alma" nacional; lo otro, la cultura de la época y las obras de arte, eran en realidad artificiales. Esta concepción mítica, meta-histórica, era la exageración opuesta a las concepciones despreciativas del pueblo como lo degradante, no creativo, etc.; sobrevaloración comprendida en términos tales como antiquitates vulgares, popular antiquities, folklore, volkskunde, tradiciones populares, etnología, etnografía, demología, etc. Como señala Cirese, la importancia tanto de la concepción anticuaria como del romanticismo, que culminarán de manera definitiva con la noción survival de E.B. Taylor, radica en el papel significativo que tuvo para la ruptura del exclusivismo cultural, al menos por dos razones:

a) Desde este momento aquello que era objeto de juicio condenable, negado, despreciado, considerado no humano, barbarie, no cultura, se convierte en parte de la cultura, objeto de reflexión científica por ser parte esencial del desarrollo de la humanidad; es decir, en palabras de Cirese: "porque señalaba que también existían hombres allá donde sólo se había visto bestias o casi bestias."

b) Es la raíz histórica de una nueva actitud que, frente al exclusivismo cultural, afirma, implícitamente, la pluralidad y alteridad de culturas tanto al interior como al exterior de los países europeos; es la raíz histórica de las concepciones que señalan, con términos como fol -

lore, antiquitates vulgares, etc., aquello que es contrapuesto a la cultura oficial, la existencia de una cultura o culturas opuestas a las oficiales. 1/

### III.1.1. El problema de los límites del folklore.

Como hemos observado, los orígenes del Folklore como ciencia hunde sus raíces en el siglo pasado en el marco de la ideología romántico-nacionalista en estrecha relación con la Antropología. Quizá un examen exhaustivo del Folklore como disciplina científica debería empezar por seguir la evolución de la misma Antropología, pero éste no es el objetivo de nuestro trabajo; con lo señalado en el Capítulo I y con algunos señalamientos generales complementarios que daremos en esta parte, serán suficientes para llenar las exigencias de nuestro objeto de análisis: la cultura popular.

En un primer momento la Antropología es considerada la Ciencia del Alma; acepción psicológica que tiene sus orígenes en el Renacimiento entre los humanistas y los enciclopedistas y en la posterior filosofía idealista de Kant y Hegel. En este período hay una fuerte influencia de los anatomistas en el surgimiento de una Ciencia Natural del Hombre, cuyo significado estará más bien en relación a la fisiología humana, aspecto que se conservará posteriormente en la llamada Antropología Física. El aspecto cultural de la Antropología se deberá a la influencia de los geógrafos e historiadores, quienes debido a los viajes de exploración de los siglos XVII y XVIII iniciaron los estudios etnográficos y

1/ A.M. Cirese, "Alteridad y desniveles de cultura...", ob. cit.

etnológicos de los pueblos llamados "primitivos" desde la concepción evolucionista. Aunque estos estudios tienen un carácter meramente descriptivo, llegan a constituir la llamada Antropología Cultural, que junto con la Antropología Física es lo que constituye la Antropología o Ciencia Total de Hombre. La rama cultural de la Antropología estará constituida precisamente por la Etnografía, la Etnología, la Lingüística y el Folklore entre otras disciplinas.

Para muchos investigadores el Folklore se ha ido conformando en ciencia independiente de la Antropología, para otros sigue siendo una división de ella; pero en general se le reconoce su estrecha relación con la disciplina antropológica. 2/ Lo que importa, sin embargo, es saber cuál es el objeto de estudio del Folklore como ciencia y a qué se le considera hecho folklórico, y saber su utilidad para dar cuenta de la compleja heterogeneidad cultural de una sociedad clasista basada en el modo de producción capitalista y determinada por su ubicación en la periferia del sistema imperialista.

Si bien desde la perspectiva moderna la ciencia del folklore es definida ordinariamente como una disciplina que estudia las manifestaciones culturales de las clases populares, en realidad esta disciplina "arrastrará" a lo largo de su historia las limitantes marcadas por un pecado de origen: su objeto de estudio remite al pasado, a las sobrevivencias culturales del pasado, a lo tradicional entendido este concepto como aquellos hechos culturales antiguos que se siguen conservando y produciendo al interior de comunidades sociales existentes tanto en sociedades del capitalismo avanzado como en los superexplotados de la

2/ Paulo de Carvalho-Neto, Concepto de folklore, México, Ed. Pomarca, 1965, pp. 105-107.

periferia, caracterizados por una mas o menos segmentación sociocultural. Por ello, con el tiempo las investigaciones folklóricas quedaron reducidas al estudio de lo tradicional, a las tradiciones populares, etc., separándolas de las manifestaciones culturales actuales, de lo que no tiene que ver con lo pasado. Este pasadismo, este reduccionismo a lo tradicional y a lo antiguo tanto del concepto como de la ciencia del folklore es lo que le asignará un carácter ideológico conservador, una función ideológica de enmascaramiento de las relaciones de dominación cultural actuales. Satriani afirma que en general las distintas corrientes de pensamiento dedicadas al estudio del folklore, de alguna u otra forma han tenido un papel conservador y de evasión de la realidad, actitud que sólo ha favorecido a la cultura hegemónica en sus intentos de mitificar la realidad. 3/ No es difícil advertir que el carácter ideológico de la "ciencia del folklore" se pone de manifiesto en el significado que le da a su objeto de estudio y en la relación estrecha de éste con el concepto tradición; esto es, al reducir el estudio a lo que los sectores populares conservan del pasado, lo tradicional, ello supone la no necesidad de mirar la realidad actual de los sujetos portadores de esa tradición; el objeto queda reducido entonces a lo que sobrevive de la cultura pasada: de aquí a la concepción de las manifestaciones culturales de las clases populares como algo pintoresco, sólo hay un paso.

En este sentido lo mismo el término folklore y el de tradición, tienen una función ideológica muy específica al interior de una sociedad clasista del capitalismo periférico, pues tales términos implican un conformismo con lo pasado, con la situación del pasado, con todos los pre-

3/ Lombardo M.L. Satriani, Antropología cultural, Buenos Aires, Ed. Galderna, 1975, pp. 12-13

juicios y las relaciones de dominación que esa tradición implica, y que apunta a la anulación de la conciencia política de la situación social y económica actual.

Para la cultura hegemónica el término tradición al que alude la idea de folklore es de suma importancia por su función social de perpetuar el orden social existente: concibe la tradición como aquello del pasado que se manifiesta en el presente, pero se cuida muy bien de no mirar la realidad actual. Se hace abstracción de la producción reciente que bien puede basarse en lo tradicional o que de alguna manera no pierda relación con ella. Como se pregunta Satriani respecto al carácter ideológico de la "ciencia del folklore": ¿por qué los cantos tradicionales y no los cantos de los obreros en la ocupación de una fábrica?:

"Se podrá decir que es precisamente a través del concepto tradición que alcanzamos a diferenciar los primeros de los segundos, pero nos preguntamos entonces para qué ha servido siempre tal distinción, puesto que la personalidad individual es siempre un hecho unitario y los fenómenos culturales tienen un sentido sólo si se los relaciona con la función que desarrollan para aquellos individuos y grupos dados." 4/

Esto significa que la supuesta ciencia del folklore debería de incluir todas las manifestaciones culturales, no sólo lo tradicional, de todos los sectores y clases populares que forman parte de la realidad social. En este sentido, refiriéndose a la sociedad italiana, señala Satriani "una vez reivindicado para la cultura de las clases subalternas la amplitud de todas las manifestaciones culturales, se reafir-

4/ L.M. Lombardi Satriani, Apropiación y destrucción de la cultura de la cultura de las clases subalternas, México, Ed. Nueva Imagen, 1978, p. 47

ma una vez más que ellas no pueden agotarse en la tradicional distinción entre campesinos, marineros y pastores, sino que deben incluir también todas las otras clases y subclases hoy presentes en nuestra sociedad." 5/

De esta manera se establece entonces una amplitud tanto en el objeto del análisis como en el sujeto, pues se abarca no sólo lo tradicional, sino también la producción cultural reciente del conjunto de las clases subalternas. Por ello Satriani afirma la necesaria destrucción de la forma ideológica de la disciplina folclórica clasista y la constitución y desarrollo de "una ciencia más amplia, que tiene por objeto la cultura de las clases subalternas, o sea el conjunto de producciones culturales que las clases subalternas, hoy como ayer, han elaborado, ya sea para adaptarse, a los fines de la supervivencia, al dominio de clase, o para reaccionar contra él." 6/ Satriani propone un nuevo concepto en contraposición al ideológico "ciencia del folklore", el cual sería fiel en cuanto a su objeto y sujeto de estudio y en cuanto a la exposición e interpretación de la realidad, de acuerdo a la metodología marxista y de acuerdo a la amplitud requerida por la realidad social. Este concepto es el de ciencia de la cultura de las clases subalternas. La diferencia fundamental con respecto al concepto tradicional de "ciencia del folklore" estribaría en su carácter necesariamente política e ideológicamente revolucionario de la nueva ciencia. Aquel era conservador y respondía a los intereses de la clase dominante, ahora el discurso político tiene que ver con el generado o asumido de una manera consciente y

5/ Idem.

6/ Ibidem., p. 48.



crítica por las clases subalternas y no como algo extraño a ellas. De acuerdo a la explicación de Satriani sobre la orientación de las futuras investigaciones de la disciplina propuesta por él, el análisis debe centrarse en la situación económico-cultural de las clases subalternas con el objeto de generar y conducir la capacidad revolucionaria de dichas clases; es decir, las investigaciones deben tener el fin operativo de la transformación y no sólo de la descripción:

"Se plantea así el problema de su transformación [de la 'ciencia del folklore'] en ciencia de la cultura de las clases subalternas, una ciencia que aquí sólo se plantea como conclusión de un discurso teórico sobre el folklore y como dirección y compromiso de trabajo para nosotros mismos y para todos los que intentan operar desde este punto de vista, o sea el de una investigación sobre la cultura de las clases a las que, precisamente por ser dominadas, les corresponde la tarea de subvertir la sociedad de iguales." 7/

Las premisas de estos planteamientos teóricos las encontramos en el pensamiento gramsciano. En un texto crítico sobre las investigaciones folklóricas, "Observaciones sobre el folklore", Gramsci afirma que no se trataría nada más de profundizarlas y ampliarlas sino más bien de cambiar su espíritu, es decir, debe empezar por cambiarse su concepción pintoresquista y ver al folklore en su "efectiva significación", como "concepción del mundo y de la vida". Nos permitiremos citar este texto con cierta amplitud, pues su riqueza analítica, conceptual y teórica lo

7/ Ibidem. p. 50

ha convertido en un marco de referencia fundamental y básico, (entre - otros textos de Gramsci sobre el tema) en las investigaciones marxistas sobre las manifestaciones culturales de las clases populares:

"Se puede decir que hasta ahora el folklore se ha estudiado sobre todo como elemento 'pintoresco'... Habría que estudiar el folklore, en cambio, como 'concepción del mundo y de la vida', implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ella por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo 'oficiales' (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico. (De ahí la estrecha relación entre el folklore y el sentido común, que es el folklore filosófico). Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática porque el pueblo (o sea, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede, por definición, tener concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo acaso contradictorio; sino incluso múltiple: múltiple no sólo en el sentido de varia y contrapuesta, sino también en el sentido de estratificada desde lo más grosero hasta lo menos grosero, por no decir ya que se trata de una aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepcio-

nes del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, -  
de la mayor parte de las cuales no se encuentran documentos --mu-  
tilados y contaminados-- más que en el folklore." 8/

A partir de las tesis gramscianas la cultura popular no puede ser -  
pensada sin la referencia a las clases sociales, a las relaciones de -  
dominación y al carácter histórico de esta dimensión. Por ello noso-  
tros tomamos como eje fundamental del análisis sobre la cultura popular  
las tesis de Gramsci y, como se habrá visto, los desarrollos de los an-  
tropólogos neogramscianos como A. Cirese y L.M.L. Satriani, pero inten-  
taremos ir más allá de las proposiciones gramscianas en el sentido de -  
que a nuestra manera de ver, la cultura de las clases y grupos subalter-  
nos no se reduce a un carácter contestatario o de resistencia a la hege-  
monía, sino que en el marco de las relaciones de dominación, es posible  
reconocer otros elementos que se complican y resaltan con la aceleración  
del desarrollo industrial y la imposición cultural que conlleva él mis-  
mo.

Finalmente quisiéramos aclarar que no es nuestra intención estable-  
cer una definición de la cultura popular, sino fundamentalmente siguien-  
do la línea gramsciana, distinguirla y reconocerla dentro de un sistema  
dado de relaciones de dominación. Por ello nuestro punto de referencia  
central será el marco de relación de la cultura popular respecto a la -  
cultura en el poder.

8/ Antonio Gramsci, "Observaciones sobre el folklore", en Antología -  
(Selección, tradición y notas de Manuel Sacristán), México, Siglo XXI,  
1970, (5a. ed. 1980), pp. 488-489

### III. 2. Sobre la cultura popular

Hay pues un punto de partida en nuestras reflexiones sobre las manifestaciones culturales de las clases populares en una formación social capitalista de la periferia; las tesis gramscianas sobre el folklore y que más tarde los continuadores llamarán cultura de las clases subalternas.

Al hacer esta aclaración damos por sentado el marco de referencia teórico en el que se inscriben las consideraciones de Gramsci sobre el folklore o la cultura de las clases subalternas, es decir, en las teorizaciones de Gramsci sobre la lucha ideológica, la lucha por la hegemonía, el bloque histórico, las relaciones entre los simples y los intelectuales, en la filosofía de la praxis, etc. No nos detendremos en estas teorizaciones pues la mayoría de los que han continuado los estudios sobre el folklore desde una perspectiva gramsciana las han destacado y puesto de relieve.

A nuestra manera de ver cuatro son las cuestiones teórica y metodológicamente centrales para la investigación de lo popular que se desprenden de los escritos de Gramsci sobre lo popular:

1. El carácter clasista de la cultura y su relación con el poder económico y político.
2. La necesidad de estudiar lo popular en relación a la cultura hegemónica o la necesaria definición de la cultura popular de acuerdo a una relación diferencial y conflictiva; en relación a la cultura hegemónica.

3. La circularidad cultural que impide pensar la oposición cultura hegemónica/ cultura subalternas de manera mecánica, pues la horizontalidad de esta concepción se complementa con la concepción vertical que considera los elementos transclasistas de la dimensión cultural.

4. La reforma intelectual y moral entendida como un proceso de autodestrucción y transformación en el seno mismo de la cultura popular.

En la base de estos cuatro puntos fundamentales encontramos la dialéctividad de la dimensión cultural de una formación social, así como la imposibilidad de pensar la cultura popular como algo aislado de la totalidad social.

### III. 2.1. Carácter clasista de la cultura

El primer punto alude a la equivalencia existente entre las oposiciones, estratificaciones y/o distinciones económicas y políticas en una sociedad clasista compleja con la dimensión cultural, alude a la correspondencia entre las condiciones sociales objetivas de la existencia social y las manifestaciones culturales de las clases y grupos sociales. En este sentido A.M. Cirese señala:

"Las concepciones, comportamientos y el patrimonio de cogniciones de las élites (clases y estratos 'dominantes' y 'hegemónicos') no son por cierto iguales a las del llamado 'pueblo' (clase y estratos 'dominados' y 'subalternos'); la diversidad de la condición social (política, económica, etc.) va acompañada de una diversidad (de conocimiento y convicciones, a más de las de usos y

costumbres, observancias, gustos, etc.) en la que se manifiesta la desigual participación de los diversos estratos sociales, en relación con la producción y con el goce de bienes culturales." 9/

Queremos apuntar desde ahora que este planteamiento va a ser matizado y desarrollado en análisis posteriores, pero en términos generales - llega a ser un criterio que va a determinar la especificidad de los hechos objetos de estudio.

La alteridad como punto de referencia básico será desarrollado principalmente por A. Mario Cirese en las conocidas exposiciones sobre los Desniveles de Cultura Internos; elementales porque nos impedirán caer - en criterios metafísicos o idealistas a los que generalmente se llega - cuando se buscan esencias o cualidades intrínsecas en los fenómenos culturales estudiados. Desde el punto de vista clasista e histórico los - fenómenos culturales de los sectores populares y dominados no son investigados por lo que son en sí mismos sino en y por su contexto socio-cultural e histórico en el cual se inscriben, como hechos sociales, históricamente variables y por lo mismo con una específica historicidad, son analizados de acuerdo a su posición, su colocación diferenciada en ese complejo socio-cultural. De tal manera que la diversidad cultural en una sociedad clasista sólo puede ser explicable y comprensible si es relacionada con la diversidad de las situaciones objetivas de las clases y grupos sociales. Pero en tal diversidad objetiva social no hay una

9/ Alberto Mario Cirese, Cultura hegemónica y cultura subalterna, mimeo, pp.4-5

simple coexistencia cultural o algo así, en tanto que el fundamento de una sociedad clasista son las relaciones de dominación económica y política. Las manifestaciones culturales de los oprimidos son pensados no sólo por su ubicación en un contexto, sino fundamentalmente por la "relación de alteridad respecto de otros fenómenos culturales del mismo contexto socio-cultural o histórico." <sup>10</sup>

En principio, entonces, cuando establecemos la relación situación social objetiva-clase social-dimensión cultural cuando consideramos lo popular, o mejor dicho cuando lo establecemos como el punto de partida en la consideración de lo popular, lo que hacemos es partir del criterio de alteridad; es decir, es popular porque "se opone a..." o "se distingue de...". En este sentido el criterio de distinción, de oposición, de alteridad, lo es, como lo ha señalado Cirese, tanto objetivamente porque tiene características diferentes a las oficiales, generales y estandarizadas, como subjetivamente porque tal cual hecho cultural es considerado como propio por sus portadores. <sup>11</sup>

### III.2.2. Cultura popular y cultura hegemónica

El planteamiento clasista gramsciano de lo popular conduce a la oposición general entre dos grandes bloques: cultura hegemónica / cultura subalterna. La relación diferencial señalada como criterio de definición de la cultura popular, respecto a la cultura hegemónica, implica una igualdad en la apreciación de las manifestaciones culturales de

<sup>10</sup> A. M. Cirese, "Alteridad y desniveles de cultura...", ob. cit.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 23

los dominadores y los dominados, aquella no es superior ni ésta inferior porque la cultura no es más que una concepción del mundo y de la vida, - por ello para los gramscianos la cultura popular lo es simplemente por - su representatividad y no por su origen; es decir, como lo habíamos seña lado simplemente porque es considerado como propio por sus portadores.

Antes de continuar con el tercer punto al que nos lleva la necesi dad de analizar las complejas relaciones, articulaciones e interacciones entre la cultura hegemónica y la subalterna, queremos aclarar nuestra po sición respecto a la oposición élites/pueblo o popular con la que en oca siones, como ya se habrá notado (el mismo Cirese), se identifica la men cionada dualidad clases hegemónicas/clases subalternas. Cirese menciona que a él le parece más justo llamar subalterno al mundo subordinado a - los ambientes hegemónicos que llamarlo popular.

La identificación pueblo o popular con lo subalterno en el senti do gramsciano no es casual pues uno de los aspectos de la noción "pueblo" y que se ha mantenido hasta la actualidad es su carácter relacional y - contrapuesto. Desde las acepciones romanticistas se le ha asignado de - una manera u otra un tipo de contraposición.

Cirese distingue dos tipos de contraposiciones: uno vertical y otro horizontal:

a) Contraposición vertical en las concepciones románticas postrománticas: se identifica al pueblo con la nación, "sin distinción entre clases y ca tegorías sociales", que se contrapone al opresor y enemigo extranjero.



b) Contraposición vertical del positivismo: se identifica al pueblo con la región que se contrapone al Estado centralista.

c) Contraposición horizontal en la actualidad (se refiere a la distinción de categorías al interior de una sociedad): se identifica al pueblo con la plebe, en la cual es necesario advertir sobre su ambigüedad. El problema es que no sólo se le identifica con los 'humildes', con los 'pobres', sino que también a éstos términos se le asocian otros como 'incultos' o con la idea de que son grupos escasamente racionales o de una escasa "mentalidad asociativa"<sup>12/</sup>

d) Contraposición horizontal en el pensamiento gramsciano: se identifica al pueblo con las clases subalternas. Esta contraposición anula toda ambigüedad social al distinguir entre clases dominantes y clases dominadas.

Como observamos las tesis gramscianas conducen al problema teórico de la relación conceptual entre pueblo y clase social. El estatus teórico de éste ha quedado más o menos claro tanto en términos económicos como políticos en el marxismo, pero el carácter polisémico de aquel no ha permitido ni siquiera una discusión seria entre los que se han preocupado por ampliar el campo de intervención del marxismo.

La necesidad de clarificar teóricamente el concepto pueblo se plantea sobre todo a partir del incremento de las luchas de liberación nacional.

En la mayoría de los discursos de dirigentes revolucionarios en

<sup>12/</sup> A.M. Cirese, "El concepto de cultura, etnocentrismo y exclusivismo cultural...", en Cultura hegemónica y culturas subalternas, mimeo

contramos la oposición élites/pueblo, pero de igual manera, de ahí su ambigüedad, generalmente el término pueblo es utilizado por las mismas élites y clases dominantes con la finalidad de mantener el consenso y justificarse en el poder. No nos vamos a remitir al liberalismo burgués (Rousseu, Thomas Hobbes, etc.) para hacer un examen exhaustivo del concepto pueblo, bástenos señalar que desde el marxismo generalmente se rechaza el concepto pueblo por miedo a la contaminación de la ideología burguesa, pues para muchos marxistas el concepto "pueblo" pertenece al pensamiento democrático burgués, es visto como un concepto unificador, conciliador, ven en su alusión a lo comunitario un ocultamiento de las contradicciones de clase, de la lucha de clases, cuando desde el punto de vista marxista de lo que se trata es de desenmascarar, señalar los elementos contradictorios y las oposiciones de clase. Creemos sin embargo, que si de lo que se trata es de construir un concepto preciso, un concepto que sea operativo, es necesario evitar confusiones e identificaciones superficiales. Veamos:

La descalificación teórica al término popular ha sido afirmada no sólo por considerarlo una categoría analítica imprecisa por la ambigüedad de sus connotaciones, sino sobre todo por razones ideológicas: a lo popular se le vincula mecánicamente con la ideología populista, sin hacer ningún deslinde entre uno y otro. Creemos por el contrario que cualquier intento serio que pretenda ubicar lo popular o llegar a una definición debe incluir o suponer un deslindamiento de lo popular respecto a la ideología populista, pues cada concepto tiene su propia

especificidad. J. M. Alponete apunta que si deslindamos teóricamente las contradicciones propias del populismo latinoamericano estaremos en la posibilidad de rescatar el concepto gobierno popular y, en base a la clarificación y enumeración de sus características, convertirlo en la réplica auténtica al concepto gobierno populista.<sup>13/</sup> Esto viene el caso porque el populismo latinoamericano asume y procesa social, política y culturalmente lo "nacional-popular", y por ello es posible reconocer en él una dimensión popular que cuaja en un principio de identidad ideológico-político y cuya base de sustentación es el conjunto de las clases populares.

Sólo algunas expresiones del anarquismo y el socialismo se han mostrado menos insensibles a lo "popular", pero fundamentalmente el populismo es quien se ha hecho cargo "seriamente" de la dimensión nacional-popular de los movimientos sociales, el populismo reconoce en sus derechos a las masas populares y éstas encuentran en él canales efectivos de movilización y participación, las masas se sienten protagonistas en la vida social y política y en él el pueblo encuentra un principio de identidad. Sin embargo, a partir de la constancia de la autenticidad del movimiento populista en el que el protagonista y sujeto político y social es el pueblo, por la misma estructura interpelatoria del movimiento populista latinoamericano, por la modalidad bajo la cual se constituye, el sujeto político es sometido al mismo tiempo al Estado corporativo.

<sup>13/</sup> Juan María Alponete, "El debate entre lo popular y el populismo", El Día, México, 25-I-84, p. 4

rizado y fetichizado, al principio general de la dominación propia del populismo que en algunos casos se encarna en la figura del líder. A pesar de tal subordinación y sometimiento al sistema político instituido, la autenticidad del movimiento se sigue expresando en la autonomía del pueblo, en las resistencias e iniciativas nacidas desde abajo, a pesar de las limitaciones y represiones para sofocar las voces de tal autonomía: a partir de que lo nacional-estatal juega un papel dominante lo nacional-popular (autonomía del pueblo, los derechos de las masas populares, las movilizaciones, las participaciones, iniciativas, protestas, rebeldías, resistencias nacidas "desde abajo"), es reinsertado dentro de los marcos de la estrategia del sistema político instaurado y convertido en insumos para la implementación de políticas con otros horizontes y otras miras que aquellas que sus mismos protagonistas les asignaban". 14/

Al final de cuentas quien asume la presencia protagonista es el poder estatal: hay concordancia entre el modelo ideológico y su implementación real. J. M. Alponente recuerda que "...el populismo latinoamericano ha sido..., tres cosas al mismo tiempo: la manifestación de una movilización auténtica de las masas urbano-campesinas desarticuladas por la penetración externa del capitalismo dominante; la manifestación ideológica-política del retraso de la concepción de las causas que generaban la crisis y, en tercer lugar, la manifestación de un proceso objetivo en el cual el liderazgo del populismo...se traspasó a líderes extraños a las masas en movimiento y contrarios, finalmente, a -

14/ Portantiero y Emilio de Ipola, "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes", ob. cit. pp. 14-17

sus verdaderos intereses históricos... La complejidad del populismo latinoamericano obligaría, por tanto, a deslindar teóricamente esa contradicción cierta entre la autenticidad de la movilización social del "movimiento", su retraso ideológico y la transferencia del liderato a "personalidades" cuyas reivindicaciones coincidían, en algún momento, con las reivindicaciones históricas de las masas, pero sin representarlas popularmente para una transformación real de la sociedad".<sup>15/</sup> No hay que olvidar, por tanto, como recuerda Portantiero y E. de Ipola, que "ideológica y políticamente no hay continuidad sino ruptura entre populismo y socialismo", aunque entre las valoraciones históricas positivas que se hagan de los populismos latinoamericanos sea que la convocatoria populista y no la socialista ha sido la que más frecuentemente ha recuperado lo "nacional-popular", pues en la ideología de los populismos latinoamericanos se inscriben demandas y tradiciones nacional-populares. No puede haber continuidad sobre todo porque las interpelaciones popular-democráticas se articulan bajo la forma de antagonismo no al principio general de dominación (ningún populismo es ideológica ni políticamente antiestatal), sino sólo a formas de estado y a bloques de poder históricamente dados para ser sustituidos por otras formas de dominación. Así pues, la ideología populista si bien integra y articula los símbolos y valores popular-democráticos en términos antagónicos, no lo hace por cierto respecto a la forma general de dominación.<sup>16/</sup>

Desde la perspectiva socialista la recuperación de lo nacional-

<sup>15/</sup> J.M. Alponete, ob. cit., p. 4

<sup>16/</sup> Portantiero y Emilio de Ipola, ob. cit., pp. 8, 9, 15 y 16

popular se realiza partiendo de la afirmación de la lucha de clases, de la heterogeneidad social real existente en una sociedad clasista en la periferia del sistema imperialista y se apunta a la construcción de un proyecto revolucionario nacional-popular con una orientación socialista en donde se articula la liberación nacional a la liberación social, a la construcción de la hegemonía popular entendida "como capacidad de una - clase para la construcción de una "voluntad colectiva nacional-popular", sostenida sobre una gran "reforma intelectual y moral". Las revoluciones de liberación nacional triunfantes de las tres últimas décadas son una muestra de la superación de la dualidad nacionalismo o socialismo, nos muestran, como afirma Portantiero y E. de Ipola respecto a este - avance: "la construcción de 'lo socialista' en el interior de 'lo nacional popular' conlleva una tarea histórica y teórica de reconocimiento - particular en la producción de acción hegemónica en la que cada situación supone un irrepetible hecho de cultura". 17/

Desde esta perspectiva socialista es posible pensar el pueblo - como sujeto histórico, revolucionario y político, con estructura propia, sin que una concepción orgánica del mismo niegue su despliegue pluralista: es decir, es posible como "sujeto colectivo e histórico con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo". 18/

Creemos que si se quiere ser consecuente con la complejidad social de los países de la periferia capitalista es necesario para su análisis utilizar el concepto pueblo, pues su referencia a la totalidad social -

17/ Ibidem. pp. 7-8

18/ Enque Dussel, "La cuestión popular", en Cristianismo y Sociedad, México, Tierra Nueva, 1985, p. 87

concreta no se opone a su necesaria articulación con el concepto más restringido y más abstracto de clase social. En los discursos de las vanguardias revolucionarias de los movimientos de liberación nacional se habla de "pueblo trabajador", de "ejército popular", de "milicias populares", "pueblo en armas", etc.; es un discurso aparentemente no clasista, en el sentido del tradicional discurso marxista, pero desde nuestro punto de vista lo importante en este discurso de las vanguardias revolucionarias es la definición, el significado que estos términos adquieren en el enfrentamiento con las clases, grupos dominantes y el imperialismo; es éste contexto de lucha el que le asigna su significado y alcance; lo que importa no son las palabras o los términos en sí mismos, sino el contexto sociocultural en el que se usan, es el significado que los hechos le imponen. Creemos que el proceso revolucionario se inicia con un lenguaje que va precisando su significado en la lucha de clases; ésta es la importancia del concepto pueblo o popular: la efectividad ideológica de un discurso que como señala Pablo G. Casanova "intenta mantener la congruencia sobre la base de un poder popular efectivo, ..."<sup>19</sup>

Esta terminología no clásica, no implica perder de vista la perspectiva de la lucha de clases y la prioridad de la explicación y el análisis de clase. Lo importante es destacar que si bien ese discurso revolucionario presenta cierta ambigüedad a la luz de la teoría marxista, lo cierto es que también es un discurso necesario, es un discurso popular que obedece a una determinada realidad, es decir, a una realidad cultural heterogénea y a un movimiento fundamentalmente popular. Es un

<sup>19</sup>Pablo González Casanova, El poder al pueblo. México, Ed. Océano, 1985, p.30

discurso que apunta a la construcción de la voluntad nacional-popular, a la unidad de una realidad heterogénea: --

Lo cierto es que a diferencia de como lo plantea la teoría clásica marxista, el protagonista en las gestas revolucionarias de liberación nacional de la periferia no es el proletariado sino el pueblo, de ahí la preeminencia de esta categoría y la de popular en el discurso revolucionario. Estas dos categorías juegan de alguna manera un papel "mediador" entre la categoría clase y el proyecto socialista; es decir, que si finalmente el protagonista es el pueblo, lo que importa destacar en estos movimientos de liberación de la periferia es "que en medio de una etapa de transición la lucha esencial y profunda sigue siendo entre el capitalismo y el socialismo, esto es entre dos sistemas sociales, y que en ella el frente del trabajo y el frente del capital - juegan a la postre el papel básico, el papel definidor o definitivo, - lo que además se advierte desde el principio por la enorme agresividad del capital contra estos movimientos". 20/

La cuestión es la búsqueda, el análisis y el descubrimiento de la manifestación de la lucha de clases. Pero, nos parece que este análisis pasa por el reconocimiento básico, que recuerda P. G. Casanova - respecto a Cuba y Nicaragua, de "que la lucha en estos países no es originalmente hegemonizada por la clase obrera, sino por una categoría más vasta y contradictoria como es el pueblo". 21/

20/ Ibidem., p. 36

21/ Idem.



Ahora bien, en el análisis de la totalidad social concreta el concepto pueblo alude también a la inestabilidad y variabilidad de su propia composición social; es decir, que siendo el concepto pueblo expresión de un conjunto de capas sociales comprometidas con el proceso de construcción nacional no es posible pensarlo con un contenido fijo, pues la variabilidad de la composición social del pueblo tiene que ver con la dinámica y las relaciones de fuerza entre las clases sociales. Por ello para Cirese el concepto pueblo sólo tendrá sentido conservarlo si es considerado una variable histórica que, frente a las concepciones metahistóricas, hace referencia al conjunto de clases grupos y subgrupos e individuos que son portadores de los elementos pertenecientes a los desniveles culturales. Este significado de pueblo, en el fondo recoge la concepción gramsciana que concibe al pueblo como al conjunto de las clases subalternas, las cuales tienen una concepción del mundo y de la vida distinta a la concepción oficial. En este sentido el pueblo, señala Cirese, es una "especie de abreviación" para designar uno de los términos de la relación antitética señalada por Gramsci.<sup>22/</sup>

### III.2.3 Dialéctica cultural

El mismo análisis de la totalidad social concreta nos lleva a la necesidad de romper con la rígida oposición metodológica cultura hegemónica/ culturas subalternas, pues deben incluirse también metodológicamente otras relaciones y categorías que den cuenta de los elementos

<sup>22/</sup> A.M. Cirese, "Alteridad y desniveles de cultura internos en las sociedades superiores", en Folclor y Antropología, mimeo

transclasistas y de la compleja realidad cultural de una sociedad del capitalismo periférico. Al respecto una precisión hecha por Stuart Hall sobre la relación cultura de clase y cultura popular nos parece importante destacar. En principio rechaza la frecuente identificación que se realiza entre cultura de clase y cultura popular" "Los términos -- "clase" y "popular" están profundamente relacionados, pero no son absolutamente intercambiables" 23/ Sobre todo, esto apunta al rechazo a la identificación mecánica de las clases sociales con una determinada forma o práctica cultural; este mecanicismo no se ajusta a la realidad, significa en verdad un empobrecimiento de las complejas relaciones culturales en una sociedad clasista: "No hay 'culturas' totalmente separadas que, en una relación de fijeza histórica, estén paradigmáticamente unidas a clases 'enteras' específicas, aunque hay formaciones clasistas-- culturales claramente definidas y variables. Las culturas de clase - tienden a cruzarse y coincidir en el mismo campo de lucha". 24/ Si nos atenemos a la compleja realidad cultural encontramos "que no hay una relación de uno a uno entre una clase y determinada forma o práctica cultural" 25/

Dentro de esa complejidad cultural en cuyo centro está una relación de fuerzas culturales, sí es posible admitir un poder cultural do-

23/ Stuart Hall, "Notas sobre la desconstrucción de lo popular", AA.VV. Historia Popular y Teoría Socialista, Ed. Crítica, Barcelona, 1984 p. 108

24/ Idem

25/ Idem

minante o hegemónico que decide la jerarquización de los elementos culturales, que impone tales o cuales elementos y valores, tal o cual significado de las formas culturales y que corresponde a las necesidades, aspiraciones e intereses de un bloque de clases y grupos en el poder, - pero también es posible admitir como cruzamiento y coincidencia en un mismo campo de lucha contra aquella hegemonía clasista un bloque de - fuerzas populares a las que corresponde determinadas expresiones culturales. En este sentido en tanto que el centro de la definición de lo popular lo constituye las relaciones de las fuerzas sociales, las relaciones de fuerza cultural, la dialéctica de la lucha cultural, el proceso de articulación de las relaciones de dominación y subordinación, que supone a su vez la inestabilidad y la reestructuración de las formas y actividades culturales, la contradicción fundamental se va constituyendo entre el pueblo y el bloque social en el poder.

Este concepto dinámico de cultura popular exige la intervención activa y consciente de los sectores populares y la elaboración de una - táctica y estrategia que apunte a la construcción de lo que Stuart Hall llama "fuerza cultural popular-democrática": "La capacidad para cons-  
tituir clases e individuos como fuerza popular: esa es la naturaleza - de la lucha política y cultural: convertir las clases divididas y los pueblos separados --divididos y separados por la cultura en igual medida que por otros factores-- en una fuerza cultural popular-democrática". 26/

La problemática señalada por Gramsci en varios escritos sobre -

26/ Ibidem, p. 109

las relaciones culturales peculiares, simbiótica, entre las clases sociales, de los desplazamientos culturales, de las concepciones y comportamientos surgidos en algún grupo o estrato social y adoptados por otro grupo o estrato social, se ha vuelto más compleja desde el advenimiento de los medios de comunicación masiva. Como habíamos mencionado en otro capítulo, desde la aparición de éstos medios la dominación cultural--ideológica de las burguesías y los bloques sociales en el poder se ha hecho más extenso y profundo. De ahí que las teorías de la manipulación, de la industria cultural y la cultura de masas sean importantes para el análisis de lo señalado por Gramsci; sin embargo, ello supone también avanzar en las investigaciones, en el marco del llamado imperialismo cultural, sobre los procesos de recepción, de transformación y reelaboración cultural, pues el esquema rígido y mecánico de las primeras teorías sobre la manipulación cultural basadas en el modelo estímulo-respuesta, se han revelado insuficientes para dar cuenta de la compleja relación cultural simbiótica de las sociedades de la periferia. En los últimos años algunos investigadores se han enfocado en el examen de los sujetos receptores, en los procesos de elaboración, reelaboración, de incorporación, articulación y recepción en relación a las especificidades del medio y a la totalidad social, enriqueciendo de esta manera la comprensión de la cultura popular real en el marco de las relaciones de poder cultural.

Queda claro entonces, de manera implícita, cuando afirmamos la existencia de procesos de circulación cultural:

a) Negada la pretendida autonomía de los productos culturales de las -  
clases subalternas respecto de la cultura hegemónica. " " "

b) Negada la pretendida actitud pasiva de las clases subalternas frente  
al dominio de las clases y grupos hegemónicos, expresada en los proce--  
sos de adaptación, modificación, refuncionalización, etc., de los hechos  
culturales dominantes.

Esto permite reconocer una cierta especificidad, no sólo por la  
existencia de una relativa autonomía, sino por su representatividad so-  
ciocultural y por ser producto del enfrentamiento cotidiano y espontá--  
neo entre diversos modos de ser de la compleja realidad sociocultural.  
De igual manera lo que está implícito en una consideración dialéctica -  
de las relaciones culturales en una sociedad capitalista periférica es  
la concepción de la lucha de clases en la cultura. Precisemos: las -  
formas culturales que las clases populares o subalternas expresan son -  
profundamente contradictorias y complejas, y lo es así porque la cultu-  
ra dominante se ha apropiado y expropiado formas culturales del pueblo  
y de la herencia cultural de una comunidad nacional, y en ese proceso -  
de apropiación los ha transformado, reorganizado, reconfigurado, los ha  
adoptado y adaptado a sus intereses, los ha recreado y los proporciona  
no sólo a un sector de las clases subalternas, sino que las impone a am-  
plias masas de una formación social, y en este proceso, que se inicia -  
con la apropiación y expropiación, el pueblo encuentra en esa imposición  
a través de la industria cultural, elementos de identificación, de algu-  
na manera se reconocen en ciertos productos comerciales los que a su -

vez son adaptados, refuncionalizados y representados en la vida cotidiana. Observemos que la "autenticidad" y la "pureza" de la cultura popular no se encuentra por ninguna parte en esa dialéctica cultural, en esa transformación de elementos culturales en un marco de relaciones culturales desigual. Dialéctica cultural porque no se inventa, sino que se recrea lo que existe: no lo inventa la clase dominante, se apropia y transforma lo existente, mientras los sectores populares sufren el embate cultural-ideológico y se las arreglan para resistir, recrear y producir cultura de acuerdo a sus intereses.

En todo ello hay imposición de hábitos, estilos de vida, visión del mundo, etc., que responden a los intereses de la clase dominante, pero también hay resistencia, recreación, representación, hay lucha y oposición de los pobres.

Este complejo de relaciones culturales como un complejo de tensiones y oposiciones, de ascenso y descenso cultural entre dominadores y dominados, de imposición y resistencia, en el centro del cual están las relaciones de poder (la tensión entre la cultura dominante y la cultura popular), es lo que este autor llama la dialéctica cultural. Hace referencia a las formas y actividades culturales, que en determinadas condiciones sociales y materiales en las que están inscritas las distintas clases sociales, quedan incorporadas a la práctica y la tradición popular.

Para Stuart Hall el análisis de la cultura popular desde este punto de vista de la dialéctica cultural:

"Trata de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente... examina las relaciones que de modo constante estructuran este campo en formaciones dominante y subordinadas. Examina el proceso mediante el cual se articulan estas relaciones de dominación y subordinación. Las trata como proceso: el proceso por medio del cual algunas cosas se prefieren activamente con el fin de poder destronar - otras. Tiene en su centro las cambiantes y desiguales relaciones de - fuerza que definen el campo de la cultura; esto es, la cuestión de la - lucha cultural y sus múltiples formas. Su foco principal de atención es la relación entre cultura y cuestiones de hegemonía". 27/

Dentro de esta idea de la cultura popular en el marco de la concepción de la dialéctica cultural implica pensar tanto las formas culturales como la combinación de sus elementos no como algo dado de una vez y para siempre, con un significado o una combinación única y fija, sino que en tanto producto y parte de un proceso cultural histórico tienen posibilidades de modificarse, de cambiar su significado o la combinación de elementos, de articularse y combinarse de otra forma para adquirir una posición o un significado distinto, incluso una pertinencia por las características de un nuevo complejo cultural-ideológico. Ya hemos mencionado la importancia que tiene la semiótica para el análisis de estos procesos de la lucha de clases en la cultura, como lo demuestran - las tesis marxistas o Volosinov:

27/ Ibidem, 103-104

"La clase no coincide con la comunidad signo, esto es, con...la totalidad de los que usan las mismas series de signos para la comunicación ideológica. Así, varias clases diferentes usarán un único y mismo lenguaje. A resultas de ello, acentos de orientación distinta se cruzan en cada signo ideológico. El signo se convierte en ruedo de la lucha de clases...En general, es gracias a este cruzamiento de acentos que un signo mantiene su vitalidad, su dinamismo y su capacidad para seguir desarrollándose. Un signo que hayamos retirado de la presión de la lucha social --que atravesase, por decirlo así, los límites de la lucha social-- inevitablemente pierde fuerza, degenera en una alego--ría y se convierte en el objeto no de viva inteligibilidad social, sino de comprensión filosófica...La clase gobernante se esfuerza por impartir un carácter eterno, supraclasista, al signo ideológico, para extinguir o empujar hacia adentro la lucha entre los juicios de valor social que se libra en su interior, para quitarle el acento. En realidad, cada signo ideológico vivo tiene dos caras, al igual que Jano. Cualquiera de las palabras en uso puede transformarse en palabra de elogio, cualquiera de las verdades en uso inevitablemente parecerá la mayor de las mentiras a muchas personas. Esta cualidad interna de dialéctica que posee el signo sale plenamente al exterior sólo en épocas de crisis social o cambio revolucionario". 28/

28/ A. Volosinov, Marxism and the philosophy of language, Nueva York, 1977. citado por Stuart Hall, ob. cit., pp. 104-105



La dialecticidad del signo al que se refiere Volosinov, al cruzamiento de acentos gracias al cual un signo mantiene su vitalidad, esto es, la consideración del signo ideológico en el marco de la lucha social, es lo que permite pensar la lucha cultural como un lugar de encuentro, de cruzamiento de formas, elementos y significantes culturales y que - por lo mismo, como afirma Stuart Hall, "la lucha cultural...adopta numerosas formas: incorporación, tergiversación, resistencia, negociación, recuperación". 29/

#### III.2.4 Reforma intelectual y moral

Si bien todo lo anterior es necesario tomarlo en cuenta metodológicamente para aquello que finalmente era el motivo de el interés de Gramsci por lo popular, la elaboración de estrategias para la construcción de hegemonía, habría, sin embargo, un último aspecto y que fue parte de preocupación central para Gramsci: la necesaria reforma intelectual y moral del sentido común popular. En este planteamiento Gramsci parte de la consideración de que la base para "elevar" la cultura popular de fragmentaria e inorgánica a un nivel unitario y orgánico, son los elementos creativos y progresistas de la vida cultural del pueblo. Desarrollo paralelo al proceso de la lucha por la hegemonía. La concepción realista de la cultura popular en Gramsci advierte entonces que en la cultura popular encontramos elementos atrasados, alienantes y que son fomentados por la ideología dominante, pero asimismo señala que existen otros, positivos, progresistas (solidarios, colectivistas, de cooperación, etc.), que se desarrollan en la praxis revolucionaria como

29/ Ibidem, p. 105

lo demuestran las luchas de liberación nacional de los países de Africa, Asia y América Latina, pero no sólo eso sino que también en el mismo - proceso se van forjando nuevos elementos progresistas y revolucionarios que precisamente, en ese desarrollo cultural, se van enlazando con el - proyecto socialista. Por ello no tiene ningún sentido, desde este pun to de vista, la creencia común entre muchos marxistas de que quienes se proponen analizar la cultura popular o se interesan por conocerla en - una perspectiva revolucionaria corren el "peligro" de caer en posicio-- nes románticas y conservadoras del folclorismo reaccionario o en actitu-- des populistas. De ahí que sea importante tomar en cuenta advertencias como las de Horacio Cerutti:

"No se debe tergiversar la noción de 'cultura popular' e hiper- valorarla. Se debe considerar al pueblo en sus justos límites y uno de ellos es que el pueblo no está, de ningún modo, fuera del sistema. Estos sectores sociales que componen el pueblo 'por - más aislados que los imaginemos, están atrapados por el sistema socioeconómico que nos domina a todos situándonos en uno de los polos de la dependencia-dominación".\* 30/

Ya hemos mencionado que no es posible pensar la cultura popular si no es en referencia a la totalidad social, si no es desde el punto de vista de la complejidad de las relaciones sociales. Cuando Gramsci men ciona la necesaria reforma intelectual y moral de la clase popular en -

30/ Horacio Cerutti, Filosofía de la liberación, México, F.C.E., 1983, p. 269. Cita de José Severino Croatto : "Cultura popular proyecto histó rico" en : Cuadernos Salmatinos de Filosofía. III, 1976, p. 377

ello reconocemos la perspectiva desde la cual Gramsci se acerca a la cultura popular: es un conocimiento desde dentro que supone la destrucción y la transformación como parte fundamental del proceso de la conquista de la hegemonía popular. Proceso en el cual de esa totalidad de gustos, hábitos sensibles e intelectuales "espontáneos" del pueblo, hay que discriminar aquello que es inoculado a las masas a través de la educación escolar y comunicacional, aquellas estructuras ideológicas que responden a los intereses de los sectores dominantes, impuestos en la vida cotidiana.

**C A P I T U L O   I V**

**CULTURA POPULAR Y LIBERACION NACIONAL**

#### IV. 1 Pertinencia del problema

Conocida es la discusión en los Congresos II, III, IV y V de la Internacional Comunista entre los marxistas eurocentristas y los marxistas nacionalitarios provenientes, la mayoría, de países colonizados y semicolonizados, así como las resoluciones de la Komintern en 1928 cuyo programa expresaba la preeminencia de las tesis de los marxistas eurocentristas que en esencia no eran sino la repetición de una misma actitud de los marxistas europeos desde el siglo pasado: ellos, como vanguardia del proletariado europeo, pensarían y harían la revolución socialista para los países colonizados y semicolonizados.

Ya en otra parte hemos señalado la importancia de los análisis leninistas sobre el imperialismo para la comprensión del significado de los movimientos nacionales. Cuestión central, pues el examen concreto de la realidad sociopolítica de su tiempo es lo que nos permite comprender aquello que distingue sustancialmente las posiciones de Lenin en relación a las de los marxistas eurocentristas. El análisis concreto hecho por él lo lleva a situar en primer lugar el estudio del movimiento obrero desde la perspectiva geopolítica, es decir, a la luz de la guerra intereuropea entre los imperios, lo cual le permite, en segundo término, vislumbrar la importancia revolucionaria de las luchas de los pueblos oprimidos por el sistema capitalista-imperialista.

No es nuestro interés extendernos en la exposición de esta problemática de las tres primeras décadas del presente siglo, sino

sólo reparar en una tendencia que se va extendiendo y profundizando a la par con la afirmación del sistema capitalista-imperialista: los movimientos nacionales de liberación que habrían de concretarse en diferentes estrategias y líneas de desarrollo. Esta tendencia, que ya se anunciaba - desde el siglo XIX, cobra un creciente auge a lo largo de este siglo: es un largo proceso que va desde la lucha nacionalista de los boxers en China, la revolución persa de 1906-1911, la revolución Turca de 1908-1909, las revueltas populares en la India, Indonesia y gran parte de Indochina, hasta la revolución socialista China triunfante en 1949, las aspiraciones independentistas en Africa concretadas algunas en transiciones al socialismo, las aspiraciones nacionalistas de los pueblos árabes, las fracasadas revoluciones en Indonesia, el nasserismo en Egipto, la revolución cubana, la revolución vietnamita, la lucha de la Unidad Popular en Chile, la revolución en centroamérica, Colombia, El Caribe, etc.

Entre otros tantos ejemplos y textos de luchadores revolucionarios que fueron constantes en las llamadas de atención a los marxistas europeos, nos concretamos a lo dicho por Ho Chi Minh en 1924 en el V. Congreso de la Internacional Comunista:

"Estoy aquí para llamar incansablemente la atención de la Internacional sobre el hecho de que existen colonias e indicarle que la Revolución tiene que resolver los problemas del futuro de las colonias y también del peligro de las colonias [...]. Camaradas, perdonad mi atrevimiento [...]. ¿Por qué no organizáis vuestra táctica vuestras fuerzas en función de la Revolución colonial? [...]. Os grito con todas mis fuerzas: ¡Atención!". 1/

1/Citado por A. Malek, ob. cit., p. 285

¿Cuál es la importancia de aquellos quienes desde su realidad de pueblo colonizado explotado se adherían al marxismo y llamaban la atención sobre esta realidad?. Sobre todo por el descubrimiento del camino que llevaba a la verdadera liberación y en el significado histórico para la revolución mundial socialista de la incipiente lucha de los pueblos oprimidos, es decir, en el descubrimiento de la necesaria conjugación de la lucha por la independencia nacional y el socialismo. De ahí la alegría, recordada por Ho Chi Minh, en 1960, cuando leyó las "Tesis sobre las cuestiones nacionales y coloniales" de Lenin: "Había en esta tesis términos políticos difíciles de entender. Pero a fuerza de leer y releer pude finalmente captarla casi en su totalidad. ¡Cuánta emoción, entusiasmo, claridad y confianza infundió en mí! ¡Lloraba de alegría! Solo, en mi cuarto, grité como si me estuviera dirigiendo a grandes masas. ¡Queridos mártires compatriotas! Esto es lo que necesitamos, este es el camino de nuestra liberación!"<sup>2/</sup>

Desde estas primeras décadas la oleada revolucionaria nacionalista por la liberación anunciaba un nuevo relevo en la dirección revolucionaria socialista mundial: los pueblos oprimidos de los tres continentes de la periferia del sistema imperialista.

Sabemos que hablar de esta creciente tendencia independentista y antiimperialista es hacer referencia a un fenómeno que de suyo es complejo, heterogéneo y diverso, es hablar de procesos que se manifiestan de distinta forma, que se desarrollan en diferentes direcciones, que en

2/ Ho Chi Minh, "El camino que me llevó al leninismo", en Sobre la revolución. Escritos de Ho Chi Minh. Selección y Prólogo de Bernard B. Fall., (Colección mínima. 58), México, Siglo XXI, 1968, pp. 23-26

cada uno de ellos sus componentes sociales juegan papeles distintos, en donde el curso de cada uno de esos movimientos está determinado no sólo por circunstancias y fuerzas internas sino que en ellos la totalidad de las relaciones desiguales internacionales juegan un papel central.

Sin embargo, es posible reconocer dentro de esta diversidad de expresiones, dentro de esta heterogeneidad en las luchas de liberación nacional, elementos característicos y comunes que nos permiten, en el plano de la teoría, ir más allá del acontecer inmediato, es decir, asumir el principio fundamental de toda actitud científica: la de la abstracción y la generalización.

En ello radica la importancia de la emergencia de las luchas de liberación nacional a lo largo del presente siglo; nos referimos al significado enriquecedor que ha tenido para el materialismo histórico y dialéctico. Esto es lo que nos recuerda Samir Amin:

"El materialismo histórico así pues, se ha visto enriquecido por la intervención de los pueblos de Asia y de Africa en la historia capitalista y socialista. La lucha contra las interpretaciones restrictivas del marxismo, contra su reducción occidentalocéntrica, partió pues de la lucha por la liberación social y nacional, de la lucha contra la ideología imperialista, aunque hubiera sido disfrazada de "marxismo". 3/

No es necesario repetir los conceptos fundamentales del materialismo histórico y volver a afirmar su alcance analítico universal. Para nosotros la generalización posible a partir del análisis de las luchas

3/ Samir Amin, Clases y naciones en el materialismo histórico, Barcelona, El Viejo Topo, p. 9



de liberación nacional tiene como eje central la ley del desarrollo desigual y combinado que ya hemos mencionado en el primer capítulo desde nuestras críticas a las ideologías burguesas en la antropología.

Probablemente el planteamiento irria en el sentido de saber por qué en los cambios de los pueblos de los tres continentes se observa un proceso que cada vez va más en el sentido de ser al mismo tiempo un combate por la liberación nacional y por la liberación social. De igual manera cuál es el significado que adquiere la relevancia de la cuestión nacional en estos procesos.

En la medida en que se avance en la explicación de estos planteamientos se estará en mejores condiciones de explicarse el papel que juega la dimensión cultural de estas formaciones sociales periféricas. Como se podrá observar la afirmación teórica central de la que partimos es, siguiendo a S. Amin, el de la comprensión de la historia universal, del descubrimiento de las grandes tendencias universales y el de las grandes periodizaciones que nos enseña la historia real.

En este sentido partimos de la concepción del desarrollo desigual de la historia, que nos remite a una dialéctica fundamental, señalada por S. Amin:

"La periodización de la historia (de un segmento de la humanidad o, para la época moderna, de la historia mundial) debe estar fundada en la dialéctica tendencias generales/desarrollos desiguales por medio de los cuales estas tendencias se expresan". 4/

Partiendo de estas premisas nosotros nos preguntáramos acerca de -

las bases para la comprensión teórica de las luchas de liberación nacional.

Sabemos que la fase imperialista del capitalismo se caracteriza sobre todo por la exportación de capital, por la implantación del modo de producción capitalista en los países periféricos y por la explotación de la fuerza de trabajo tanto del centro como de la periferia. De igual manera sabemos que sobre esa base se levanta el intercambio desigual entre los países imperialistas y los países dominados por el imperialismo de tal manera que no sólo se mantiene el tributo que los países de la periferia han pagado históricamente a lo largo de las distintas fases o etapas del capitalismo a la acumulación del capital en el centro, sino que la división internacional desigual del trabajo en la fase imperialista se ha traducido en una acentuación de la explotación de la fuerza de trabajo y en un creciente saqueo de los países periféricos. A nuestra manera de ver son estos fundamentos los que nos permiten iniciar la comprensión no sólo de las luchas de liberación nacional sino también de sus perspectivas.

Este análisis de la contradicción principal contemporánea centro /periferia nos lleva al replanteamiento del desarrollo del capitalismo y al análisis del papel que la periferia jugó en ese desarrollo. Acerca de estos orígenes de la periferia del sistema capitalista afirma S. Amin:

"En la formación concreta, histórica, del capitalismo Europa se constituyó y sometió, desde los orígenes mercantilistas, una periferia, cuya explotación, por una parte, aceleró el ritmo de su

propio desarrollo y, por otra parte, detuvo y luego desvió el de las regiones sometidas". 5/

De lo anterior se sigue un segundo planteamiento, a saber: las con-secuencias de este papel histórico de subordinación a los centros del sistema capitalista para los pueblos de la periferia. Nos limitaremos a señalar su manifestación en tres aspectos:

1. En primer lugar la imposibilidad, la limitación o el retraso de la constitución de las naciones en la periferia.

2. La determinación del contenido del Estado capitalista periférico, -cuya caracterización estará estrechamente ligada al tipo de alianzas establecidas con las clases explotadoras locales o el bloque hegemónico -aliado internacionalmente con los intereses de clase extranjeros (esto es lo que permite distinguir --dirá S. Amin-- entre el Estado feudal- -comprador, el Estado burgués dependiente, el Estado neocolonial y el Estado populista por ejemplo).

3. La subordinación económica y política que impide, retarda o le asigna una orientación deformadora a la construcción de la nación, va acompañada de una dominación cultural e ideológica expresada sobre todo en la aculturación y desnacionalización de las clases dominantes locales -en primer término, pero cuya extensión encontrará una fuerte resistencia en las clases populares. En este aspecto la imposición de las relaciones capitalistas de producción se traduce a su vez en una imposición de formas de vida, de valores y de lenguas, en una desarticulación de la vida cultural de los pueblos, en imposiciones religiosas, en disgre-

5/ Ibidem. p. 148

gaciones tribales o desmenbramientos étnicos y estímulo de luchas interétnicas, hasta llegar al genocidio cultural.

De aquí se sigue un tercer planteamiento y que se refiere a la composición social de los pueblos de la periferia; cuestión importante pues un análisis concreto desde una perspectiva global es lo que permite precisar las fuerzas sociales fundamentales de la transformación revolucionaria y sus características, como en su momento lo recalcaron Mao, Ho Chi Minh, Amilcar Cabral o Frantz Fanon. En este sentido ha sido importante destacar la conformación tribal o étnica, la conformación campesina o rural de la mayoría de las poblaciones periféricas, el carácter incipiente de un proletariado con mentalidad campesina, en fin realidades que han planteado problemas inéditos para la teoría marxista ortodoxa, como son los problemas étnicos y religiosos (las luchas étnicas han llevado incluso al problema de las nacionalidades) o la problemática del papel del campesinado y el lumpenproletariado en el proceso revolucionario y que tiene que ver con la concreción de la alianza revolucionaria obreros-campesinos. De igual manera la intensidad de la dominación cultural-ideológica de las clases explotadoras locales y el imperialismo.

Son estas problemáticas las que exigen ser pensadas desde un marxismo crítico y creador, cuya explicación nos puede llevar a la aclaración no sólo de los diferentes interrogantes a los que se enfrentan los procesos revolucionarios de la periferia sino también a la explicación de aquellos movimientos de liberación nacional que no llegaron a consolidarse como formaciones en transición al socialismo para caer en nuevas formas de subordinación al imperialismo.

Por último, un planteamiento que desde el punto de vista de S. - Amin explica la tendencia general de las luchas de liberación nacional. Cuando mencionamos la visión global en los análisis concretos, nos referimos a la necesaria precisión del contenido de las formaciones nacionales desiguales desde una visión de la totalidad del sistema capitalista en su fase imperialista. Precisamente desde la perspectiva del desarrollo desigual la explicación de la tendencia histórica expresada en las luchas de liberación nacional la encontramos en la transferencia de las contradicciones del capitalismo central hacia las formaciones sociales de la periferia, de tal suerte que al tiempo que hay un desarrollo capitalista en el sentido de ser simultáneamente desarrollo del imperialismo y del subdesarrollo, se genera una nueva fuerza revolucionaria anticapitalista y antiimperialista en razón de la mencionada transferencia: emergencia de las naciones de la periferia en un momento histórico de ascenso del socialismo. Por ello la historia de los movimientos de liberación nacional de la periferia es un proceso que va de movimientos nacionales ortodoxos a su radicalización, es decir, a movimientos de liberación nacional con una orientación socialista.

Son, pues, estas diferencias elementales de las formaciones sociales de la periferia respecto a las del centro, así como las desigualdades entre las mismas, surgidas de las relaciones de dominación desde la constitución de la periferia del sistema capitalista, y cuyo contenido verdadero sólo puede ser comprendido desde una perspectiva global, en relación con la totalidad del sistema. Son estas diferencias y desigualdades primordiales las que hay que tener presente en el análisis de la cultura popular en los movimientos de liberación nacional. Son -

estas características de atraso tecnológico, de realidades multiétnicas, de naciones con milenarios valores culturales, de una larga historia de gestas populares, de resistencia cultural por la conservación de la identidad local, de la memoria histórica, lo que, entre otros elementos del desarrollo sociohistórico le ha asignado un papel importante al factor cultural en las luchas de liberación nacional.

Es por ese peculiar proceso sociohistórico de estos pueblos, signados por un permanente enfrentamiento con el poder extranjero, con las imposiciones culturales (en mayor o menor medida algunos elementos también fueron adaptados, refuncionalizados e incorporados y pasaron a formar parte de la personalidad) que el factor cultural se convirtió en la dimensión donde el hombre colonizado y explotado, sometido a los requerimientos materiales de las grandes metrópolis, se expresaba su ser colectivo, se reconocía y encontraba los lazos solidarios que le daban fuerza moral (elementos de integración que en el proceso revolucionario revelaron su vital importancia). No es casual que en la mayoría de los programas de las vanguardias y frentes populares de los movimientos nacionales por la liberación se haga énfasis en el rechazo a toda forma de asimilación y se reivindique la historia popular. Citamos como ejemplo la parte del Programa Político del Partido Popular Argelino de 1937, en el cual se reivindicaba "ante todo nuestra historia, nuestras costumbres, nuestras tradiciones, nuestros recuerdos de juventud, los hábitos de nuestro espíritu, todo aquello que participa de la composición de nosotros mismos". 6/

6/ Citado por I. González Jansen en Esto pasó en Africa, México, Extemporáneos, 1981, p. 15

Desde la perspectiva marxista, desde la concepción marxista del hombre y la cultura, la lucha armada por la liberación nacional es en sí misma una manifestación cultural y es al mismo tiempo un generador de cultura; como señaló Amílcar Cabral "no solo es un hecho cultural, sino además un factor de cultura". 7/ Las implicaciones de esta afirmación de A. Cabral será el eje de nuestro análisis, en el cual haremos alusión necesariamente a algunas observaciones hechas en anteriores capítulos sobre las problemáticas que se relacionan con el factor cultural. Como última advertencia queremos añadir que el modelo que tenemos en cuenta es el de un proceso revolucionario de lucha armada, orientado por la ideología y teoría marxista, en donde por tanto se articula la liberación nacional con la liberación social, lo cual supone a su vez articulación con la liberación política, es decir, con la lucha por el poder.

#### IV.2. La significatividad de la praxis revolucionaria en su dimensión estructural.

Hemos mencionado en otra parte que la dimensión cultural de una sociedad, no es concebida por la teoría marxista como algo que esté por encima de la práctica y del proceso de producción material y que en este sentido la configuración de la integridad cultural de una sociedad no puede ser comprendida sino en correspondencia con la evolución de la formación económico-social y del tipo de relaciones sociales de producción dominante. La dimensión cultural no puede ser pensada haciendo abstracción de la totalidad estructural de la sociedad,

7/ Amílcar Cabral, Cultura y Liberación Nacional, p. 178

del proceso dialéctico de todo el sistema social, pues finalmente todos los elementos y dimensiones que la integran es lo que conforma la unidad histórica de una formación social nacional.

Si sabemos que la cultura está históricamente determinada por las condiciones de la práctica social, en el proceso revolucionario de transformación social en un sentido socialista en el que se realiza y se resuelve el problema nacional, dos son los niveles en que se afecta la dimensión cultural, uno estructural o material y otro que corresponde al estrictamente discursivo. A esta doble determinación se refiere Bolívar Echeverría en su análisis sobre el carácter dominante de la ideología burguesa:

"Dos hechos que pertenecen a esta esfera serían así las causas que determinan el carácter dominante del discurso o las ideas de clase dominante burguesa en el modo de reproducción capitalista. El primero y principal es de orden general y afecta así directamente a todo el proceso de producción/ consumo de significaciones o proceso comunicativo de la sociedad; el segundo, supeditado al primero, sólo afecta directamente de manera particular a la producción/consumo discursiva o propiamente ideológica de significaciones, como rama central pero aislada dentro del proceso comunicativo". 8/

A esta totalidad del proceso de producción/consumo de significaciones es a la que nos interesa referirnos en esta primera parte y en segundo lugar al discursivo, es decir a la articulación de la cultura po-

8/ B. Echeverría, "Discurso de la revolución...", p. 46



pular con la ideología revolucionaria que da lugar a un desarrollo de la conciencia política y a un proceso de transformación consciente de la propia cultura. Doble determinación que abre la posibilidad objetiva de la construcción de un ser social radicalmente distinto al del régimen capitalista, nos referimos a la determinación concreta de la aspiración revolucionaria de los movimientos por la liberación nacional con una orientación socialista: la formación de un hombre nuevo.

Lo que observamos en estos movimientos triunfantes como son los de China, Cuba, Argelia, Etiopía, Mozambique, Guinea-Bissau, Angola, Vietnam o Nicaragua, y en procesos truncados o no concluidos como los del pueblo Saharahui, Eritrea, Namibia o El Salvador, sólo por mencionar algunos entre los más relevantes, lo que se observa en cada uno de ellos es su carácter de transformación social profundo, es decir, son procesos que tienen un carácter totalizador en tanto generadores de nuevas prácticas sociales. Recordemos que desde la perspectiva marxista la realidad social es concebida como un proceso totalizador constitutivo del sujeto y el objeto social, es decir, es concebida como una relación de interioridad entre el sujeto y el objeto. De ahí la importancia y la trascendencia de la praxis revolucionaria en tanto que es la coincidencia concreta "de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana" (Marx, III Tesis). En este sentido reparemos en su significado profundo, destacado por Bolívar Echeverría: en la praxis revolucionaria hay una transformación radical del campo semiótico, esbozado por el proceso revolucionario.

En el proceso revolucionario las tareas apuntan a la construcción

de la nueva sociedad y a la construcción colectiva del hombre nuevo; en este proceso se abre un nuevo mundo de significaciones en y por la lucha armada, pero al mismo tiempo es ya un abanico de símbolos de la nueva sociedad, pues aquella se desarrolla enlazada con las actividades productivas. Por ello, es en la cotidianidad donde prácticamente, que es decir la apertura de nuevos códigos desde las nuevas relaciones materiales, se destruye la significatividad de la sociedad clasista y se construye una nueva sociedad y un nuevo hombre. Apertura posible precisamente por la peculiaridad del ser humano, por la peculiaridad del proceso de reproducción de la materialidad social del ser humano, y de la cual nos informa B. Echeverría:

"En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es. El proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser trascendido por otro proyecto y pasar a constituir el estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido, resultante de la refuncionalización --más o menos profunda y más o menos amplia-- de proyectos precedentes --por nuevos impulsos donadores de sentido". 9/

En el marco de la lucha por la liberación nacional y social la guerra exige nuevas formas de comportamiento, nuevas relaciones sociales,

9/ B. Echeverría, "La 'forma natural'...", pp. 44-45

nuevas posibilidades de creatividad, en donde lo militar, lo político, lo económico y lo cultural-ideológico, forman parte de un todo: la revolución es un proceso que no puede ser pensado como algo formado de una suma de partes sino como un proceso totalizador. Desde una perspectiva dialéctico-materialista las revoluciones, cuya singularidad consiste en la coincidencia de la liberación nacional y social, son en sí mismas expresión de la práctica o praxis de las clases y sectores populares oprimidos; son procesos totalizadores, y con este concepto hacemos referencia a la generación de nuevos significados populares a través de un proceso de organización --construcción de la hegemonía popular-- que se traduce en un efectivo contrapoder popular con un contenido socialista.

Lo advertimos, no pretendemos iniciar el trabajo teórico urgente, prevista por B. Echeverría, de "lo que acontece con la producción/consumo, tanto práctica como semiótica, cuando su realización no es solamente libre en abstracto sino libre y comprometida con un proyecto peculiar de humanidad..."<sup>10</sup>, cuyo análisis permitiría una comprensión rigurosa de lo que acontece en la vida cultural de los pueblos en el proceso de transformación revolucionaria por la liberación nacional y social. Sin embargo, no queremos dejar de indicar la amplitud y profundidad del significado de estos procesos a la luz de la concepción marxista de las relaciones del hombre y su mundo. Nuestra intención sólo es la de subrayar, acerca de estos procesos revolucionarios, por un lado --que, en tanto formas de producción y formas de vida distintas a la so-

<sup>10</sup> Ibidem. p. 46

ciudad capitalista, son configuradores de un nuevo contorno significativo, y, en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, que estas - nuevas realidades, en tanto expresión de relaciones sociales vivas exige una redefinición de lecturas desde el aparato conceptual marxista.

Por otro lado, queremos precisar que el nuevo contorno significativo básico como proceso práctico de producción/consumo de significados y como intercambio simbólico se constituye de múltiples formas, pero en cuya base está el proceso de producción material. Lo remarcamos porque el - orden de exposición de las reflexiones que siguen no reflejan una jerarquización del proceso real, más bien supone la concepción dialéctica de la realidad social, es decir, la interrelación dialéctica entre las distintas actividades, elementos, niveles o instancias del movimiento so--cial en el sentido totalizador mencionado y a la vez la concepción de - su desarrollo desigual interno.

#### IV.3 Guerra popular, poder popular y relaciones sociales de producción comunitarias.

A lo largo del texto hemos hablado de luchas de liberación nacional, cuando en realidad, para ser más precisos, debimos de hablar de guerras de liberación nacional; sin embargo, quizás ello no sea tan grave puesto que el proceso como tal no era el objeto de examen hasta ahora, su alusión a la guerra era suficiente, pero tal justificación no cabe - en estos momentos, porque es aquí, en el marco del análisis de la cultura popular y la liberación nacional, que la dimensión de la guerra pasa a un primer plano, pues las clases populares, sujeto de la revolución y

portador de la cultura que ha provocado nuestros desvelos, existen en el seno de la guerra de liberación, es decir, actividades tan elementales - como vestir, comer o trabajar se realizan en ese contexto de guerra popular. De hecho la guerra se convierte, en el proceso de emancipación, - en el elemento ordenador de la vida de las clases y sectores oprimidos: la organización y la producción de abastecimiento para continuar la lucha forma parte de la cotidianidad.

La guerra popular es en realidad una guerra que se libra en múltiples formas y en las más adversas condiciones. A veces se piensa que la guerra de liberación nacional se reduce a un enfrentamiento de la guerrilla o un incipiente ejército popular contra el ejército masacrador, sea extranjero o autóctono, instrumento de dominación de las oligarquías, burguesías locales y monopólicas y los aparatos gubernamentales reaccionarios, títeres del imperialismo. Es mucho más que eso, es una guerra del pueblo contra ese ejército y por la destrucción del sistema social que defienden. Por ello un principio fundamental en la concepción de la guerra es la incorporación de las masas en la lucha por la liberación. En este sentido no es posible pensar al ejército popular y/o a las guerrillas que se enfrentan al aparato militar opresor como instancias separadas de la población civil, pues el crecimiento y fortaleza del movimiento puede comprenderse sólo si se concibe como un todo unitario, interrelacionado e interdependiente de ejército popular, milicias populares y población civil: en la lucha de liberación nacional y social las fronteras entre uno y otro se pierden. En el proceso revolucionario los guerrilleros que conforman el ejército popular de liberación han salido del

pueblo y por lo mismo (aunque no sólo por eso) hay una firme unión con los campesinos, obreros, estudiantes, mujeres, niños, ancianos, etc., para configurar de esta manera una totalidad indisoluble. Ya en el análisis concreto se tendrá que precisar la articulación del ejército popular con las masas trabajadoras, con las diferentes categorías sociales y la manera en que se va constituyendo esta relación dialéctica; pero en cada caso este fenómeno implica un desarrollo de formas de resistencia, de organización y de lucha popular que en algunos casos son de larga tradición secular.

La guerra popular de liberación se convierte en un catalizador de las formas del poder popular, formas de organización que se constituyen en la base de la acumulación de fuerzas, de la construcción y consolidación de la hegemonía popular. Es precisamente a través de las formas de poder popular, basados en principios democráticos, que se incorpora al pueblo a todas las tareas, que se organiza la producción y la distribución de bienes y servicios, el sistema de alfabetización, el sistema sanitario, de la defensa y el trabajo de ingeniería militar. Por ello los poderes populares, sean locales o regionales, son las formas de organización del pueblo que dará sustento al nuevo poder político, son considerados por las vanguardias revolucionarias el germen del futuro Gobierno Revolucionario Nacional y Popular.

Hay entonces, desde nuestro punto de vista, dos elementos fundamentales estrechamente vinculados, estructuralmente determinantes del contorno significativo y por tanto de la dimensión cultural y en cuyo marco se constituyen las nuevas relaciones sociales de producción: la

constitución de la guerra como guerra del pueblo y la constitución del poder popular como instrumento básico de articulación del ejército revolucionario con el pueblo, de organización y resistencia popular, de conducción organizada de la lucha popular y de acumulación de fuerzas. Por ello no es exagerado decir que los poderes populares son las formas de organización de los pueblos en armas. De igual manera, como lo advertimos respecto a las relaciones ejército revolucionario-pueblo, en el análisis concreto se tendrá que puntualizar las formas peculiares que adquieren los poderes populares en el campo y la ciudad, sus elementos que lo integran, su composición, sus estructuras y funcionamiento.

La constitución de los poderes populares se articula a su vez con las nuevas relaciones de producción, basadas en la propiedad colectiva de los medios de producción, lo mismo en lo que se refiere al trabajo campesino que al de las diferentes actividades de la producción; lo mismo en las granjas, talleres, etc., las nuevas relaciones sociales se desarrollan en base al sistema colectivo de producción. En las zonas liberadas de los primeros años de lucha se sientan las bases del sistema de propiedad y de producción colectiva, de las tareas comunales, del servicio comunal, de la propiedad común, en fin de la organización colectiva de la producción.

En este marco de guerra del pueblo, de poder popular y de relaciones sociales de producción colectiva se edifica un nuevo proceso práctico de producción/consumo de significaciones, de significados revolucionarios. Es este contexto el que determina el nuevo contorno de significaciones, localizadas no sólo en las actividades, sino también en la construcción de armas caseras, en los sistemas de obras defensi--

vas y ofensivas, en las trampas puestas al enemigo, en las barricadas, zanjas, trincheras, refugios, en los talleres para fabricar armas rudimentarias, bombas de mano y minas. Un ejemplo extraordinario de este significado revolucionario lo encontramos en el complejo sistema de corredores subterráneos como parte de la lucha de resistencia del pueblo de Vietnam a la invasión norteamericana, un sistema que se fue desarrollando desde la guerra con el imperialismo francés:

"El sistema de galerías subterránea tenía una historia larga - que se desarrolló con la evolución de la guerra del pueblo.

En los inicios se trataba de simples escondites individuales, Cuando los franceses rastillaban una localidad, o en las comunas ocupadas por ellos, había que salvar documentos o esconder a un militante, se cavaban pequeñas guaridas. Al irse el enemigo el militante salía de su refugio para continuar su trabajo en el seno de la población [...]. En 1948, en Cu Chi, en las comunas - de Tan Phu Trung y Phuoc Vinh An, se agregó a los escondites un sistema de comunicación subterránea [...] Entre 1954 y 1960, - cuando la represión sangrienta del régimen de Diem se efectuaba contra Cu Chi, y la lucha armada no se desplegaba aún, los escondites subterráneos permitieron a los militantes permanecer en la población y continuar ahí el trabajo político. Numerosos militantes vivieron así meses enteros en su madriguera subterránea. Después de 1960, cuando la lucha se desarrolló dirigida por el FNL, la construcción de la red subterránea se intensificó y aceleró. Poco a poco, Cu Chi acabó por tener un verdadero "metro"



Cualquiera que se aventuraba sin guía por ese sistema de túneles, se perdía. En el subterráneo, había escondites, ropa, víveres, municiones, instalaciones y recursos para poder obstruir una entrada o un corredor en caso de necesidad; también contaban con falsas entradas y tubos de ventilación. Es obvio que eran muchas las dificultades que debían vencer los que trabajaban en la edificación de esta red: lluvia, corrientes subterráneas, terrenos lodosos o rocosos y la necesidad de comulgar y borrar las huellas. Es de considerarse que todos los trabajos se ejecutaron a mano, con instrumentos rudimentarios". 11/

En todo ese proceso de producción de significados revolucionarios está presente la creatividad, la imaginación, el ingenio y la sabiduría popular que se realiza cotidianamente. Es un proceso de producción de objetos y de transformación de la naturaleza en el que se acude a los recursos disponibles: a la propia tecnología, a la tecnología artesanal, pero no por eso menos eficaz.

Recordamos otra vez el ejemplo del pueblo vietnamita que en este sentido lo ha sido para todos los pueblos que aspiran a la liberación nacional y a la construcción del socialismo. En particular nuestra referencia es a la población de Cu Chi, distrito cercano a Saigón y asiento de una de las bases militares más importantes de los norteamericanos:

"La potencia tecnológica no era igual entre las dos partes combatientes, pero los habitantes de Cu Chi, desafiando todo peligro

11/ Nguyen Khac Vien y Pham Cong. Cu Chi: el secreto de la derrota de EE.UU. en Vietnam., México, Ed. "Nuestra América", S. A., 1983, pp. 74, 76

acabaron por enfrentarse eficazmente al arsenal exótico de las -  
fuerzas norteamericanas. Richard Russell, presidente de la Comi-  
sión Militar del Senado norteamericano debió reconocer que las  
fuerzas norteamericanas habían combatido contra unos guerrille-  
ros geniales y audaces, sin precedentes en la historia de la hu-  
manidad". 12/

Es pues en este contexto de guerra popular por la liberación nacio-  
nal y social que las nuevas prácticas, los objetos y el discurso ideoló-  
gico, adquieren su significado.

Por ejemplo, un objeto cotidiano en ese contexto como es el arma,  
para las clases populares sojuzgadas es un instrumento que le sirve pa-  
ra su liberación, es para un pueblo dominado un nuevo instrumento carga-  
do de sentido revolucionario y liberador que entra en su vida, en su re-  
lación con la realidad.

Si tenemos en cuenta los tres acontecimientos señalados --guerra  
popular, poder popular y relaciones comunitarias de producción-- y lo -  
dicho anteriormente sobre el significado semiótico y práctico del proce-  
so de transformación social profundo, creemos que no es posible pensar  
la dimensión cultural como una serie de fenómenos que se dan por encima,  
después o separados de los tres procesos mencionados. Mas bien, ellos  
mismos suponen un profundo rasgo cultural; de ahí que nosotros inter-  
pretamos de esta manera la afirmación de Amílcar Cabral de que la lucha  
de liberación nacional es ante todo un hecho cultural, es desde este en-  
foque un proceso en el que cobra cuerpo la cultura de un pueblo.

12/ Ibidem., p. 82

Concluimos esta parte con una apretada síntesis de las razones - por las que hacemos nuestra la citada afirmación de A. Cabral; en ellas incorporamos también sus argumentos centrales.

Así pues, desde nuestro punto de vista la lucha de liberación nacional es un hecho o acto cultural:

1. Porque son los sectores oprimidos quienes encuentran y generan nuevos significados en los procesos de guerra popular por la liberación nacional y social y en cuyo seno se desarrolla la conciencia de clase.
2. Porque se liberan las fuerzas productivas y se abre la posibilidad de su desarrollo. En este sentido aludir a las mismas es remitirse a la cultura y a la historia de una formación social.
3. Porque se transforma el código de la socialidad y se genera uno nuevo, es decir, se constituye un nuevo contorno significativo a partir del trabajo comunitario.
4. Porque el marco de referencia del comportamiento (individual y colectivo) es la liberación nacional y social.
5. Porque de lo anterior se concluye o supone en realidad nuevas prácticas, nuevos hábitos, nuevas experiencias y otra conciencia en la que se encarnan posiciones proletarias de clase.

#### IV. 4. Cultura popular: factor de resistencia a la dominación

Después de esta breve introducción necesaria, de este rápido repaso sobre los elementos que le dan cuerpo a la efervescencia y transformación cultural de un pueblo en lucha, nos concentraremos en la consideración de un suceso no menos relevante en la lucha nacional por la liberación, nos referimos a la articulación cultural popular-ideología revolu

cionaria socialista.

El hecho básico que nos introduce a esta problemática es, como lo anticipamos en el segundo capítulo, la política de dominación ideológica-cultural de las metrópolis imperialistas. Es a partir del examen sobre la política de penetración y de genocidio cultural que retomamos el planteamiento de la ubicación de los fenómenos culturales en el contexto de la lucha de clases. De esto nos habla Nils Castro:

"Es el propio enemigo quien prueba fehacientemente hasta qué punto las manifestaciones culturales están comprometidas en la lucha de clases y en la lucha de liberación antiimperialista. La política de penetración cultural y genocidio cultural constituye un reconocimiento práctico de que 'la cultura actúa sobre la realidad que la origina y toma partido en la lucha de clases de los pueblos que han sido víctimas de la opresión a lo largo de siglos de colonialismo y explotación capitalista'".<sup>13</sup>

No vamos a repetir lo dicho acerca de este punto en el capítulo dos, lo que ahora nos interesa es puntualizar sobre la política de penetración y genocidio cultural en la situación de la lucha revolucionaria. N. Castro subraya en este sentido que uno de los objetivos de la penetración cultural es el de la dispersión y disgregación de los elementos de la cultura popular e impedir, al igual que en lo político y moral, la unidad y la conformación de la cultura nacional:

"Para el imperialismo el ideal es mantener diásporas los elementos de la cultura nacional-popular, impedir su integración -

<sup>13</sup> Nils Castro. "Cultura nacional y cultura socialista", en Cultura nacional y cultura socialista, (CASA; 18), pp. 114-116

en un sistema cultural de proyecciones revolucionarias, patrióticas, reduciéndolo a chovinismo conservador o, mejor aún, a pintorescas muestras fragmentarias, de pobre incidencia social"14/

Este autor prueba sus planteamientos con el análisis concreto de la penetración y genocidio cultural del imperialismo norteamericano en los lugares que temporalmente ocuparon al Sur de Vietnam; sin embargo, los principios básicos de penetración cultural del imperialismo norteamericano son y han sido en realidad los de todo imperialismo capitalista. - Es una muestra de la importancia que le han dado a la cultura en su búsqueda por conocer los factores que generan y que pueden detener los movimientos de liberación nacional. Recordemos al respecto la expresión teórica de la búsqueda de las tentativas para completar la dominación - económica y política con la cultura, a lo largo de un siglo, desde el - surgimiento de la Antropología y a la cual nos referimos en el primer capítulo.

Continuando con la estrategia norteamericana en lo cultural-ideológico en Vietnam del Sur, la penetración cultural se concretiza sobre todo en la instalación de centros y medios de corrupción alrededor o - cercanos a las bases norteamericanas como parte de la táctica de penetración, lugares en los que se fomenta la prostitución, la drogadicción, etc.; hay también una afluencia desmedida de mercancías y baratijas que pretendían seducir a la población para apartarla del movimiento nacional y revolucionario. Líneas atrás mencionamos el importante papel que jugó el distrito de Cu Chi por su cercanía a Saigón y por ser asiento de una de las bases norteamericanas más importantes; Nguyen -

14/ Ibidem, p. 17

Khac Vien y Pham Cuong anotan los cambios sufridos en la vida cultural del pueblo desde la instalación de las tropas norteamericanas:

"A mediados de 1966 se terminó de construir la base de Don Zu. - Las fuerzas norteamericanas y títeres estaban listas para lanzar grandes operaciones contra la zona libre... Con la instalación - de las tropas norteamericanas, la vida comenzaba a cambiar. Des - de los primeros trabajos, los bares y cafés se multiplicaban al - rededor de las obras en construcción iluminadas toda la noche, - alborotadas de música. Prostitutas llegadas no se sabe de dónde, - aflúan y ejercían su profesión en las tiendas de lona de los - soldados norteamericanos. Los traficantes, lúmpenes y ladrones - acudieron a merodear la base norteamericana... En las calles y - los bares se veían grupos de jóvenes que pasaban sus jornadas fu - mando, bebiendo o drogándose... La administración títeres tolera - ba sus desmanes porque el objetivo de esta vida depravada era la - aniquilación de todo sentimiento moral o humano... Día y noche - la población fue asediada con emisiones de radio, televisión y - filmes anticomunistas o que elogiaban el modo de vida norteameri - cano. Nada de tradiciones nacionales o de música nacional; las - costumbres comunales desaparecían bajo esta alud de baratijas, - imágenes, consignas... El tráfico, la inmoralidad y el cinismo - prevalecían. Los que llegaban de las zonas libres no podían cre - er lo que veían sus ojos, al ver los cambios tan rápidos en la - mentalidad de la gente y las costumbres; por lo menos en una par - te de la población, la que, por el momento, escapaba a la influ -

encia del movimiento nacional y revolucionario". 15/

Pero la penetración cultural en la guerra por la liberación no se reduce a estas formas elementales de este fenómeno; ante la creciente resistencia de los pueblos, la táctica de dominación contempla también una segunda forma de penetración que la historia de los pueblos dominados registra desde la constitución de la periferia del capitalismo central; nos referimos al genocidio cultural. Desgraciadamente éste no es sólo parte de un pasado lejano, ha sido una constante en la política de dominación a lo largo de este siglo. Los bombardeos y utilización de napal en poblados de Argelia, Angola, Mozambique, etc., por el imperialismo Portugués, Francés, etc.; las aldeas modelo en Vietnam y Guatemala, etc., planeadas por el imperialismo norteamericano, no son sino parte de un mismo proyecto de penetración cultural. Como bien advierte N. Castro al recordarnos los bombardeos de los norteamericanos a los monumentos históricos del pueblo de Vietnam:

"Pero debe quedar claro que entre la introducción de cierto diseño novedoso de espejuelos oscuros o estampados "sicodélicos" en el mercado de Saigón, y el aplastamiento de los templos y palacios de Huế por los bombardeos, no hay sino dos pasos inmediatos de una misma escalada: en ambas oportunidades se disparaba realmente contra los resortes espirituales, varias veces milenarios, del insumiso pueblo vietnamita". 16/

¿Por qué ese interés de las metrópolis imperialistas por conocer y destruir la cultura de los pueblos superexplotados de la periferia?

15/ Nguyen Khac Vien y Pham Cuong, ob. cit., pp. 64-65

16/ N. Castro, ob. cit., p. 20

Porque la cultura popular es y ha sido sobre todo un factor de resistencia a la dominación extranjera. La cultura del pueblo es el elemento de arraigo profundo y es al mismo tiempo que el elemento central donde radica la personalidad y la identidad de un pueblo, el lugar donde, así lo registra Amílcar Cabral, se encuentra el germen aglutinador de la resistencia en un primer momento y de la liberación nacional en el enfrentamiento al dominador imperialista:

"Cualesquiera sean las condiciones de avasallamiento de un pueblo por la dominación extranjera y la influencia de los factores económicos, políticos y sociales en la práctica de esta dominación, por norma general, es en el hecho cultural donde se ubica el germen de la contestación que conlleva a estructurar y desarrollar el movimiento de liberación". 17/

Quizás ello explique el por qué las luchas de liberación "están precedidas por un aumento de las manifestaciones culturales, las cuales se concretan progresivamente por una tentativa, lograda o no, de la afirmación de la personalidad e identidad cultural del país dominado como acto de negación de la cultura del opresor". 18/

A. Cabral sintetiza la razón del por qué la relevancia de la cultura popular en el proceso de liberación:

"Cuando más grandes sean las diferencias entre la cultura del pueblo dominado y la del opresor, tanto más posible es la victoria. La historia nos enseña que es menos difícil dominar que preservar el dominio sobre un pueblo de cultura semejante o añá-

17/ Amílcar Cabral. Cultura y liberación nacional, p. 150

18/ Idem.



loga a la del conquistador". 19/

Un pueblo puede ser dominado económica y políticamente, esta dominación incluso puede considerarse de más fácil despliegue, pero lo más difícil de dominar de los pueblos de la periferia del sistema imperialista ha sido su cultura; es por ello que la resistencia cultural ha jugado un papel de primera importancia en las luchas victoriosas de estos pueblos. A esto se refiere A. Cabral:

"La resistencia política y armada de los pueblos en las colonias portuguesas, así como de múltiples países o regiones de Africa, fue aniquilada por la superioridad técnica del conquistador imperialista, con la complicidad o traición de algunas clases dirigentes indígenas... Poblaciones enteras quedaron aniquiladas... Pero la resistencia cultural del pueblo africano no se destruyó.

Reprimida, perseguida, traicionada por algunas capas sociales comprometidas con el colonialismo, la cultura africana sobrevivió a todas las tempestades; refugiadas en los pueblos, en la tradición, en la música, en las selvas y en la mente de las generaciones víctimas del colonialismo.

Como la semilla que espera mucho tiempo las condiciones propicias para germinar y preservar así la continuidad de la especie, garantizando y asegurando su evolución, la cultura de los pueblos africanos reanuda hoy su desarrollo, a través del continente, en las luchas de liberación nacional". 20/

19/ Ibidem, p. 155

20/ Ibidem., po. 155-156

Por ello no es casual que una de las características de la cultura popular en el contexto de la guerra por la emancipación sea su fuerza moral. Acaso sea necesario recordar la riqueza cultural de los pueblos africanos, árabes, asiáticos y latinoamericanos. En algunos más y en otros menos, encontramos una ancestral identidad cultural, tradiciones culturales; cada uno con sus peculiares manifestaciones culturales en la música, en el vestido, la danza, en la obra artesanal, en la lengua, la religión, en su literatura, la poesía, en fin en sus valores y formas de vida y costumbres. Recordemos por ejemplo que tanto la cultura islámica como la cultura árabe son herederos de civilizaciones ancestrales, las cuales mantienen su vitalidad en la vida cotidiana popular-nacional; o quizá sea necesario recordar los cuatro mil años de tradición de la comunidad aldeana en Vietnam y las ricas tradiciones culturales de este pueblo anotado por N. Castro: el apego a la comunidad aldeana, su sentimiento colectivo, su arraigo a la tierra, a la comunidad natal, su destreza artesanal, en fin una riqueza cultural que en la guerra de liberación reveló su valor como fuente de energía y resistencia moral. Por ello las pretensiones norteamericanas de disgregación y disociación de los valores culturales del pueblo vietnamita fueron inútiles y los vietnamitas han pasado a la historia como una expresión de lo que caracteriza a estos movimientos del presente siglo: su enorme capacidad de resistencia moral.

En el panorama cultural de los pueblos de la periferia encontramos que en siglos de dominación se ha dado una mayor o menor penetración cultural; una mayor o menor implantación de formas de vida, de costumbres y valores ajenos a estos pueblos y encontramos una mayor o menor re

sistencia cultural. Es precisamente por ello que nuestro planteamiento va en el sentido de que solamente si partimos de una concepción histórica de la cultura, como cultura concreta, cuya peculiaridad le viene de sus determinaciones sociales concretas, solamente en ese sentido - es posible comprender el papel que juega en las luchas de liberación nacional y social, en tanto condicionadora de ciertos comportamientos sociales, como fuente de energía, de fuerza moral, de resistencia, de espíritu de sacrificio y de comportamiento heroico como lo han mostrado los pueblos de Guinea-Bissau, Mozambique, Angola, Nicaragua, Vietnam, etc.

#### IV.5. Cultura popular e ideología revolucionaria socialista

Pero el comportamiento heroico no tiene su fuente nada más en la cultura popular a secas, así en abstracto. En el contexto de la guerra popular dos cosas van estrechamente unidas, política e ideología revolucionaria socialista, y un objetivo de primer orden para el logro de la victoria es su articulación con la cultura popular. Sobre este punto, nos remitimos a lo dicho por N. Castro acerca de las causas del éxito relativo de la táctica de penetración cultural del imperialismo norteamericano en las zonas que temporalmente ocuparon; tal éxito relativo, que con el tiempo se tradujo en un total fracaso, se debió sobre todo a que "chocaba con dos dificultades insuperables que le impidieron extenderse: por un lado, la configuración histórica y sociológica de la sociedad y la cultura popular vietnamitas y, por otro, la política cultural acertada, nacional y revolucionaria, de los

patriotas vietnamitas." 21/

Efectivamente, las revoluciones exitosas han mostrado que la potencialidad revolucionaria de las clases populares no se localiza separándolas de sus tradiciones, de su cultura, e imponiendo en su lugar las consignas revolucionarias del marxismo, sino que sólo será descubierta si el pensamiento revolucionario se inserta en la cultura popular, si las clases populares asimilan y sienten el pensamiento revolucionario con la misma pasión con la que expresan sus creencias, tradiciones, en fin, todo lo que representa su cultura.

Si sabemos que un problema central planteado por el marxismo para la anulación del sistema clasista es la cuestión de la toma de conciencia política de las clases subalternas de su condición de explotación, el planteamiento de la potencialidad revolucionaria de la cultura popular se revela como una cuestión central. Al hablar de la conciencia de clase, tal pareciera que con sólo plantear las formulas marxistas a las clases populares, automáticamente éstas comprenderán su papel histórico. En realidad el ver así las tareas que exige el compromiso revolucionario supone un desprecio por la potencialidad revolucionaria de la cultura popular. La experiencia demuestra que sólo a partir de la cultura de las clases populares, del conocimiento de la vida cultural del pueblo, es que se puede integrar el trabajo político e ideológico para la toma de conciencia de las clases y sectores oprimidos. Orlando Plaza observa que "...si no se recoge el contenido cultural y las representaciones colectivas para ver cómo la gente percibe su realidad,

21/ N. Castro, "Penetración cultural, genocidio cultural...", en ob. cit.  
p. 21

no se puede hacer política." 22/

Si la cultura es la manera de vivir y pensar de los sectores populares, las vanguardias revolucionarias se plantean como una tarea central el arraigo de la política e ideología revolucionaria en las condiciones concretas de la vida diaria, rechazando por ello todo voluntarismo ideológico. Por propia experiencia los movimientos revolucionarios saben que el conocimiento de la cultura popular es indispensable para el desarrollo de la conciencia política, de la conciencia de clase, saben que es ahí, en la articulación del lenguaje revolucionario con el de la cultura popular, en la apropiación de ésta de aquél, que al hacer lo suyo, surge la verdadera posibilidad del desarrollo y aprovechamiento del carácter revolucionario de la cultura popular. Los movimientos revolucionarios demuestran que de lo que se trata es de utilizar las estructuras existentes, la cultura existente, para darle un contenido distinto, un encauzamiento distinto. Como dice Fanon de la peculiar realidad sociocultural de Argelia:

"La historia de la nación futura pisotea con singular desenvoltura las pequeñas historias locales, es decir, la única actualidad nacional, cuando habría que insertar armónicamente la historia de la aldea, la historia de los conflictos tradicionales de los clanes y las tribus en la acción decisiva para la que se llama al pueblo." 23/

Así pues, las revoluciones triunfantes demuestran que el conocimiento

22/ Orlando Plaza, et. al., Cultura y clases sociales, DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1981, p. 94

23/ Frantz Fanon. Los condenados de la tierra, p. 104

to y manejo de la cultura popular es un factor central en la eficacia de la articulación de la ideología revolucionaria con la cultura del pueblo y por lo tanto en la eficacia de los objetivos políticos revolucionarios.

Lo que está en juego en última instancia y a lo que lleva este planteamiento, así lo creemos nosotros, es al problema de las características del proyecto histórico nacional, popular y democrático en los movimientos revolucionarios en los que coincide la liberación nacional y social. A ello se refiere Sergio Sporer cuando lo define en oposición al populismo latinoamericano:

"Hablar de proyecto histórico... Es pretender dibujar los trazos gruesos de una imagen de sociedad que pueda funcionar como aspiración colectiva, como fuerza cultural, como atracción y convocatoria. Proyecto que no es un modelo (racional y cuantificado); menos que eso, es una imagen, el modo de existencia de una idea en cuanto ella se hace realidad en el movimiento de masas y en cuanto ella se encarna en prácticas sociales que, al mismo tiempo que produce transformaciones reales, parciales, llevan el conjunto de la sociedad las repercusiones, el impacto simbólico de su dimensión profética... él tiene sus raíces en una realidad histórica dada, es decir que está marcado por un tiempo y un espacio, por la desagregación de un consenso, por formas de cuestionamiento colectivo de un sistema dado de relaciones sociales, ..." 24/

24/ Sergio Sporer. América Latina. Los desafíos de un tiempo fecundo., Ed. Siglo XXI, p. 13

Es un proyecto nacional, popular y democrático que se enfrenta al desafío en primera instancia de lo nacional, pues " a las dificultades presentes se agregan aquellas que históricamente han limitado en él su capacidad de encarnar, junto a su dimensión de clase, aquella que recoge los intereses, los valores, las aspiraciones y las referencias históricas de la nación en su conjunto... El proyecto histórico nacional, popular y democrático necesita nutrirse de lo mejor de la memoria colectiva, de la historia patria tal cual fue vivida por sus protagonistas y no según sea interpretación ex post por aquellos que descodifican su "sentido", señalar la imposibilidad histórica del tiempo que no volverá (el del populismo) no hace sino reforzar la necesidad de una máxima fidelidad al tiempo de las raíces, aquel en que se constituye las bases de una conciencia nacional-popular que transforma los datos de la geografía en referencia colectiva de una patria común." 25/

El núcleo de esta voluntad nacional-popular de la que habla Gramsci, de su construcción, es la relación cultural popular-ideología revolucionaria socialista.

#### IV. 6. Cultura popular: transformación y desarrollo

Sobre la relación estrecha que en cualquier formación social tiene la cultura y la ideología, hemos anotado algunas reflexiones en el capítulo dos. En esa parte hicimos referencia al carácter orientador que tiene la ideología en la dimensión cultural de una formación social. Pello no es casual la relevancia que adquiere la articulación cultural po-

pular-ideología revolucionaria socialista en los movimientos por la liberación definitiva. N. Castro precisa la relación en este contexto:

"La resistencia de la cultura nacional depende esencialmente del nivel de desarrollo de su factor ideológico. La ideología, como conciencia clasista (y por lo tanto internacionalista) sabedora de sus fines y de sí misma, como conciencia de las necesidades, intereses y propósitos propios, es capaz de discriminar y seleccionar, organizar y sistematizar los elementos culturales asimilándolos críticamente por encima de los avatares del azar y el espontaneísmo. En su sentido de conciencia de clase, la ideología puede vitalizar y movilizar la cultura nacional popular (espontánea) erigiéndola en cultura nacional-revolucionaria, autoconsciente y patriótica, levantando un valladar a la penetración indiscriminada". 26/

En donde se articula la ideología revolucionaria con la cultura popular es en la organización sindical, comunitaria, de barrio, estudiantil, etc., y se fortalece en la medida en que se avanza en los niveles de organización superior del pueblo. En la medida en que se fortalezca esta articulación, en esa misma medida cada vez será más difícil de destruir, de desviar o de ser manipulada la cultura popular por las clases o grupos en el poder. A la par con la multiplicación de las organizaciones populares hay un desarrollo de la conciencia de los núcleos de base, hay un fortalecimiento de la conciencia de la pertenencia a un sujeto colectivo, precisamente porque la construcción de un tiempo, un

26/ N. Castro, ob. cit. p., 18



ser social. Un hombre nuevo es producto de una obra colectiva de gran magnitud.

Todas estas organizaciones populares son en sí mismas grandes escuelas en donde se va construyendo la nueva hegemonía; por ello para Gramsci la lucha por la hegemonía es en sí misma una relación pedagógica. Una práctica central de las organizaciones y poderes populares es la educación revolucionaria que va desde la enseñanza a leer y escribir, la creación de círculos de estudio, hasta la realización de la propaganda, volantes, pintas, mítines, etc.

Una revisión rápida de los procesos revolucionarios en el área periférica demuestra que los niveles de los que hay que partir son los de la alfabetización, enseñar a leer y escribir se convierte en un medio importante para la generación de la conciencia política y la voluntad colectiva.

En todo este proceso y en el marco de la guerra popular se produce una transformación y "depuración" de la cultura popular. Como afirma N. Castro acerca de las tradiciones del pueblo:

"No basta que sean nuestras puesto que las tenemos buenas y malas y sólo la ideología y la experiencia revolucionaria pueden ayudar nos a depurar, sistematizar y enriquecer las mejores. También la oligarquía y el imperialismo saben apuntalarse en tradiciones auténticamente nuestras, la irresponsabilidad, la improvisación, el burocratismo, la malversación, el machismo, el desprecio a los indios y campesinos". 27/

27/ Ibidem. p. 20-21

Los objetivos socialistas en el marco de la lucha por la liberación nacional determinarán que toda la cultura acumulada por el pueblo, por las clases subalternas, sea la base de un nuevo desarrollo cultural con las consecuencias que su objetivo socialista implica: eliminación progresiva de los elementos conservadores en la cultura popular, readecuación de las manifestaciones culturales populares a los objetivos colectivistas, autocrítica constante, autogestión de los medios de producción cultural-ideológicos, etc. Ello significa que no hay una romántica vuelta al pasado, en un exagerado respeto por lo tradicional, sino un desarrollo cultural plural en el marco de un nuevo objetivo político: la eliminación de las clases sociales y la liberación nacional.

Así lo plantea A. Cabral:

"El movimiento de liberación debe fundar su acción como dijimos en el conocimiento profundo de la cultura del pueblo y saber apreciar, en su valor exacto, los elementos de esta cultura así como los diferentes niveles que alcanza en cada categoría social. También debe ser capaz de discernir en el conjunto de los valores culturales del pueblo, lo esencial y lo secundario, lo positivo y lo negativo, lo progresista y lo reaccionario, las fuerzas y las debilidades. Todo ello en función de las exigencias de la lucha para poder centrar su acción en lo esencial, sin olvidar lo secundario, suscitar el desarrollo de los elementos transformadores positivos y así, combatir con flexibilidad pero rigurosamente los elementos negativos y reaccionarios; en fin, para poder utilizar eficazmente su potencialidad y eliminar las debili-

dades o transformar éstas en fuerzas liberadoras". 28/

Por todo esto A. Cabral afirma que la lucha de liberación nacional es un factor de cultura. En el proceso de transformación revolucionaria con una orientación socialista no sólo se recupera las tradiciones de lucha popular, sino que se enriquecen y profundizan sus cualidades a través de las nuevas expresiones agitativas, subersivas, de la lucha popular actual en la colonia, el sindicato, la escuela, el ejido, en la comunidad campesina, etc. Veamos lo que nos dice Omar Cabezas:

"A lo largo del proceso revolucionario y desde la gestación de la lucha armada en el seno del pueblo, los instrumentos de expresión cultural se convirtieron en instrumentos de combate político. Estamos hablando de la piroctenia de los artesanos indigénas de Monimbó, bombas de festividades populares convertidas en armas ofensivas contra el ejército de la dictadura, de las máscaras ancestrales de los ballets callejeros, para esconder rostros en las acciones clandestinas de la lucha, y de la inspiración con que manos anónimas escribían en las paredes los mensajes de la clandestinidad misma, de la resistencia, de la insurrección y de la esperanza, las manos que pintaron después las pancartas en las manifestaciones, en las plazas, las mantas en las calles de los barrios populares, las que decoraron los humildes monumentos funerarios a los héroes caídos en un cruce de caminos, en una esquina, las que han moldeado estatuas amorosas y sencillas, escrito epitafios: toda la poesía armada del pueblo en función de -

todo un cambio de estilo cultural que ha sido a la vez un cambio de conciencia; una liberación de nuevas y distintas formas de expresión para convertir la cultura en algo verdaderamente dinámico y popular". 29'

Es en la recuperación y generación de nuevos significados populares de la dimensión cultural en donde se concretiza el desarrollo de la conciencia política, crítica y de clase, paralelamente a la adquisición de nuevas formas de sentir, de gozar, de percibir, de valorar, de relacionarse, de organizarse y que van prefigurando al hombre nuevo y a la futura sociedad comunista.

#### IV. 7. Determinación concreta del hombre nuevo

Creemos que a estas alturas del texto, han quedado cuando menos apuntadas las premisas y condiciones básicas que a nuestro parecer nos permiten distanciarnos de una concepción utópica del hombre nuevo.

Hemos recordado ese pasaje de Marx cuando El Capital habla de "los espíritus cautivos en las redes de la producción de mercancías", y que a la luz de la concepción marxista del hombre y su mundo, el rompimiento de ese "cautiverio" exige la destrucción de las relaciones capitalistas de producción; pues ello supone a su vez la transformación del hombre, la emergencia de otro hombre concreto con las características y cualidades acordes a las nuevas relaciones comunistas de producción. Pero al quedarnos en este planteamiento o planteadas así las cosas, fácil

29/ Omar Cabezas, La voz del pueblo es la voz de las pintas, (Cuadernos de Propaganda ; 2), México, La Brocha Gorda, 1985, p. 1

mente se puede caer en una concepción mecánica de la relación. El hombre nuevo no surge automáticamente del cambio de circunstancias, su transformación exige al mismo tiempo una lucha específica. Es un doble proceso que el Che Guevara tenía presente:

"Intentaré, ahora, definir al individuo, actor de ese extraño y apasionante drama que es la construcción del socialismo, en su doble exigencia de ser único y miembro de la comunidad.

Creo que lo más sencillo es reconocer su cualidad de no hecho, de producto no acabado. Las taras del pasado se trasladan al presente en la conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas.

El proceso es doble, por un lado actúa la sociedad con su educación directa e indirecta, por otro, el individuo se somete a un proceso consciente de autoeducación.

La nueva sociedad en formación tiene que competir muy duramente con el pasado. Esto se hace sentir no sólo en la conciencia individual, en la que pesan los residuos de una educación sistemáticamente orientada al aislamiento del individuo, sino también por el carácter mismo de este período de transición con persistencia de las relaciones mercantiles. La mercancía es la célula económica de la sociedad capitalista; mientras exista, sus efectos se harán sentir en la organización de la producción y, por ende, en la conciencia." 30/

30/ Ernesto Che Guevara. "El socialismo y el hombre en Cuba", en El socialismo y el hombre nuevo, México, Ed. Siglo XXI, 1977, p. 6

En efecto, el sólo cambio de estructuras sociales, de las relaciones sociales de producción no genera inmediata y automáticamente un hombre nuevo, sin necesidad de una lucha ideológica. La autonomía relativa de los niveles ideológicos y culturales exigen una lucha específica que está en relación dialéctica con los cambios socioeconómicos: el proceso de producción basada en la propiedad colectiva de los medios de producción necesita a su vez para su desarrollo y fortalecimiento de la destrucción de las taras, hábitos, costumbres, valores, propios de las relaciones mercantiles del sistema capitalista. Por ello llegó a afirmar que "la sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela" 31/

El Che ponía de ejemplo en su concepción del hombre nuevo a los combatientes revolucionarios de la Sierra Maestra en su interrelación dialéctica con las masas rurales; decía que "en la actitud de nuestros combatientes se vislumbraba el hombre del futuro." 32/ Sobre este punto, recordamos las narraciones de Omar Cabezas:

"Arrancamos más o menos con una carga cada uno de entre 75 y 85 libras. Yo recuerdo que cuando me quise echar la carga no me la aguanté. Tenía dos meses de estar en la montaña [...] Cuando vimos el peso de la carga, nos pareció que no era correcto, que era una exageración. Es cierto que nos sentíamos más macizos pero era humanamente imposible; sin embargo, la cosa era en serio y había que llevar la carga y Tello nos dijo algo que nos dolió a todos... ¡Hijueputas, aprenden a cargar la comida que se har--

31/ Ibidem. p. 7

32/ Ibidem. p. 4

tan... [...]. Llega un momento en que no podemos y nos sentamos. Tello se arrechta y se vuelve... ¿Qué quieren? ¿que botemos el maiz?, el que no carga no come, dice Tello. "Aquí el que quiera comer va a tener que cargar la comida..." "Son unas mujercitas... son unos maricas, estudiantitos de mierda que para nada sirven. .."[...] se da una cuestión bastante tirante porque estábamos ha blando con argumentos de fondo, estamos cuestionándolo a él... y él está furioso pero no aceptamos ese tipo de cosas. Se aparta un momento [...] Allí al rato vuelve con nosotros y nos dice, con un tono suave, persuasivo que adoptaba a veces, cuando él quería: "Compañeros", dice, "ustedes han oído hablar del hombre nuevo", nosotros nos quedamos viendo..." ¿Y ustedes saben dónde está el hombre nuevo...? El hombre nuevo está en el futuro, pues es el que queremos formar con la nueva sociedad, cuando triunfe la revolución..." Y nos quedó viendo... "No hermanos", dice, -- "¿saben adónde está...? Está allá en el borde, en la punta del cerro que estamos subiendo... está allá, agárrenlo, encuéntrénlo, búsquenlo, consíganlo. El hombre nuevo está más allá de donde está el hombre normal. El hombre nuevo está más allá del cansancio de las piernas... El hombre nuevo está más allá del cansancio de los pulmones. El hombre nuevo está más allá del hambre, más allá de la lluvia, más allá de los zancudos, más allá de la soledad. El hombre nuevo está ahí, en el pluséfuérzo. Está allí donde el hombre normal empieza a dar más que el hombre normal. Donde el hombre empieza a dar más que el común de los hombres."

Quando el hombre empieza a olvidarse de su cansancio, a olvidarse de él, cuando se empieza a negar a él mismo... Ahí está el hombre nuevo. Entonces, si están cansados, si están rendidos, olvidense de eso, suban el cerro y cuando lleguen allí ustedes van a tener un pedacito del hombre nuevo. El hombre nuevo lo vamos a comenzar a formar aquí. Aquí se empieza a formar el hombre nuevo, porque el Frente tiene que ser una organización de hombres nuevos que cuando triunfen puedan generar una sociedad de hombres nuevos... Así que si no son teorías y en realidad quieren ser hombres nuevos, alcáncelo..."

¡Hijueputa!, y nos quedamos viendo toditos... Nos quedamos viendo la la gran puta!, ése es el hombre nuevo. Estamos de acuerdo con esa identificación y todos nos identificamos con ese concepto, nada más que se nos pasó por la mente que para ser el hombre nuevo nosotros tenemos que pasar un montón de penalidades, para matar al hombre viejo y que vaya naciendo el hombre nuevo. Entonces yo sólo me acordé del Che, del hombre nuevo del Che, y hasta entonces comprendí la magnitud de lo que el Che quería decir cuando hablaba del hombre nuevo: El hombre que da más a los hombres que lo que el hombre normal puede dar a los hombres, pero a costa de sacrificios, a costa de la destrucción de sus taras, de sus vicios; nos quedamos viendo, convencidos de que Tello tenía razón. Nos entró por el lado flaco el jodido. Porque todos nosotros queríamos ser como el Che, o como Julio Buitrago, como Rigoberto. Entonces nos ponemos las mochilas,



nos arrecostamos a las mochilas, nos pasamos los bambadores por los hombros, nos quedamos viendo y nos dijimos: ese hijueputa hombre nuevo nosotros lo agarramos a verga hoy." 33/

Esta aspiración del hombre nuevo se va concretizando en el contexto de la guerra popular por la liberación nacional y social, pues así como a partir de las relaciones de producción capitalista, de la estructura socioeconómica capitalista, se deriva la constitución objetiva, -necesaria e inevitable de un hombre individualista, egoísta, etc., es decir, portador de valores acordes con ese sistema, de igual manera la concepción del hombre nuevo es una posibilidad real, objetiva, concreta, que se deriva de relaciones de producción comunitarias y colectivas en las que se realiza la unidad de interés particular e interés comunitario, y por lo mismo los valores de solidaridad, fraternidad, responsabilidad, honestidad, etc., no son concebidos como componentes de "la naturaleza humana", sino como componentes de un hombre específico, concreto, conciente de formar parte de un ser colectivo y que es expresión de determinadas condiciones sociales, materiales, concretas, objetivamente concretas.

33/ Omar Cabezas. La montaña es algo más que una inmensa estepa verde., México, Ed. Siglo XXI, 1982, pp. 125-129

## CONCLUSIONES

A pesar de su carácter introductorio y más bien global sobre algunos problemas que tienen que ver con el papel de la cultura popular en las luchas de liberación nacional, haremos lo posible por sacar varias conclusiones de lo planteado a lo largo del texto.

En principio creemos que es a partir del carácter crítico del discurso revolucionario comunista --en el sentido práctico y revolucionario que encontramos en Marx en las Tesis sobre Feuerbach y en La ideología alemana-- que se deben asimilar los logros de las investigaciones de la Antropología burguesa; es decir, en la destrucción crítica de los supuestos teóricos, filosóficos, conceptuales, metodológicos e ideológicos, que abarca entonces tanto su contenido como su estructura misma, al proponer la concepción amplia, global de cultura de esta disciplina al aparato conceptual del marxismo, será posible superar el carácter descriptivo de aquella y avanzar en la explicación de los fenómenos culturales de una formación social y sobre esa base realizar los "cortes" necesarios a esa concepción global.

Por ello nos adherimos a la propuesta de una concepción de cultura en un sentido histórico y concreto, porque lo importante es remitirnos a la especificidad de cada formación social, a aquello que nos remite a su discontinuidad: las relaciones de producción; y a lo que hay de permanente y continuo: las fuerzas productivas; pero también al carácter contradictorio de su proceso, expresado en la lucha de clases. Son tres niveles o factores inscritos en determinado modo de producción dominante de una formación social y cuya referencia para la explicación

de la dimensión cultural concreta es inevitable y necesaria. Las relaciones de producción son las que determinan la evolución, la desviación y la transformación de la cultura de un pueblo. Su explicación remite en primer lugar a esa determinación básica, pero ésta no es mecánica y en ello radica la importancia de la específica evolución, retraso, desviación, dinámica, desarrollo o transformación de las fuerzas productivas. Si es ahí en donde encontramos el elemento de continuidad y de permanencia de una formación social, entonces, referirse a esa categoría, como lo señaló A. Cabral, es aludir a la historia y por tanto a la cultura. Pero no sólo eso, también significa aludir a lo nacional, porque si bien un constituyente básico de lo nacional en un sentido moderno es lo político y económico, también lo es, y quizá en primer lugar, el componente histórico-cultural, es decir, el factor permanente y continuo de una formación social: las fuerzas productivas.

Ahora bien, es necesario tomar en cuenta la estructura clasista de las formaciones sociales de la periferia, pues finalmente, en el contexto de las relaciones de producción capitalistas dominantes y sobre esa base, se establece la dominación económica, política e ideológica de las clases poseedoras de los medios de producción material e ideológicos. A diferencia de la Antropología burguesa que pasa por alto las relaciones culturales desiguales y las relaciones de dominación cultural, para el análisis desde la perspectiva marxista es precisamente esta realidad mundial y local, la que pasa a un primer plano. Por ello desde la perspectiva comunista, dimensión práctica revolucionaria del marxismo, exige entonces una reflexión de la cultura como acumulación

de fuerzas de clases antagónicas y complicadas unas con otras. Pero también es a partir de la concepción marxista del desarrollo desigual y combinado de las formaciones sociales y de las categorías e instancias sociales internas, que podemos explicarnos la peculiaridad del proceso histórico de las formaciones sociales de la periferia, la confrontación central actual en el marco de la lucha de clases a nivel internacional entre el centro imperial capitalista y la periferia superexplotada y la radicalización de las luchas de liberación nacional, nos referimos a la articulación de la lucha política por la autodeterminación y por el socialismo. Es la transferencia de las contradicciones del sistema capitalista del centro hacia la periferia en condiciones históricas de ascenso del socialismo lo que origina que el eslabón débil del sistema imperialista se geste en el área periférica y que las luchas de liberación nacional se adhieran al socialismo.

Es en este marco de confrontación entre centro y periferia y de lucha de clases a nivel internacional que surge un discurso ideológico revolucionario distinto al del marxismo tradicional, en el cual sobre todo se habla de lo popular y de lucha del pueblo. Ambas categorías adquieren su significado revolucionario en este contexto de confrontación con la alianza capitalistas imperialistas-oligarquías, burguesías y grupos autóctonos dominantes. Lo popular y la noción pueblo hacen referencia a un complejo de clases y grupos subalternos que en su heterogeneidad se definen en la lucha política en relación a las clases, grupos y élites en el poder. La precisión teórica del discurso de las vanguardias revolucionarias de los movimientos de liberación nacional, exige, por un lado, el reconocimiento de su eficacia ideológica y por otro el

reconocimiento de la compleja y heterogénea composición social del protagonista de estas gestas revolucionarias de profundas transformaciones sociales, en los que observamos, sobre todo al inicio de la lucha, que el proletariado no es quien dirige o hegemoniza la lucha política y la lucha por la liberación nacional. Sin embargo, es necesario destacar que el aspecto cuantitativo no afecta el carácter proletario del proceso, - pues la calidad proletaria, en todo caso, tiene que ver más con la conciencia organizada que con los contingentes revolucionarios aglutinados por los movimientos de liberación nacional.

La realidad exige también la necesidad de distinguir el concepto - folklore del de cultura popular; de lo mencionado en el texto se deriva el anacronismo del primero, su insuficiencia interpretativa para dar - cuenta de la realidad cultural de los pueblos de la periferia, tanto en lo que se refiere a la heterogeneidad social del sujeto colectivo portador de la cultura; como de la amplitud de las manifestaciones culturales en su dinamismo, es decir, de lo producido en la confrontación actual de la lucha de clases.

La cultura popular alude no sólo a esa compleja red de categorías - sociales subalternas, sino también al abanico de su vida cultural, y - que se distinguen, en tanto fuerza social, por su antagonismo a los intereses y posiciones de las clases y grupos económica, política e ideológicamente dominantes. Pero, la dimensión cultural no es quietud, de suyo implica acción dialéctica, interrelación en la dominación de clase, y en esa dialéctica el interés y la posición de clase determina la interpretación, la refuncionalización y adaptación para vivir o sobrevivir.

Por ello, la ideología revela la importancia de su función al interior de la dimensión cultural: es por su carácter orientador que la cultura adquiere relevancia para la dominación o para la liberación. Este es el sentido de la categoría cultura de clase: su referencia a los intereses y a la posición de clase. Sobre esta base es que se hace necesaria la reflexión gramsciana sobre el folklore como el saber de los "simples".

El análisis de los movimientos de liberación nacional y por el socialismo, sitúa en un primer plano la guerra popular, en cuyo contexto se construye y se desarrolla el poder popular y las nuevas relaciones socialistas de producción, es decir, se generan nuevas prácticas sociales y, como Marx lo apunta en la Introducción general a la crítica de la economía política de 1857, en la guerra se anticipan las relaciones sociales de la futura sociedad. En los movimientos de liberación nacional, la guerra del pueblo es el marco en el que se destruye el campo semiótico de la sociedad clasista y se construye un nuevo contorno significativo como práctica revolucionaria, en cuya base encontramos el trabajo comunitario. Y en este contexto la ideología revolucionaria, constructora de la conciencia política, se convierte en catalizador de la cultura popular, y junto con ella en fortaleza moral y fuente de energía para la liberación.

Es por ello que la lucha armada abre todo un proceso de construcción de un tiempo y un ser social nuevo, es decir, de un hombre nuevo que, para no ser interpretado en un exclusivo sentido militarista, es ya, en realidad, un nudo de las nuevas relaciones sociales (Marx, Tesis VI sobre Feuerbach).

En tanto notas introductorias, son muchas las problemáticas no resueltas y las menos imprecisas. La compleja y múltiple realidad de las formaciones sociales de Asia, Africa y América Latina nos exige cuando menos intentarlo, intentar pensar la realidad cultural de cada una de las categorías sociales y la dialéctica cultural que guardan entre sí; la relación concreta de la dimensión cultural con las relaciones de producción, y con cada una de las instancias de la superestructura en el contexto de las relaciones de dominación y de la lucha de clases.

Nuestra tarea ha consistido en intentar tan sólo en situar el problema; como aspiración filosófica sólo nos hemos concretado en señalar algunas de las relaciones, interacciones y contradicciones que tienen que ver con la cultura popular en los procesos revolucionarios de liberación nacional con una orientación socialista. De igual manera, nos hemos concretado a señalar algunos de los supuestos ideológicos, filosóficos, teóricos, metodológicos y conceptuales que en algo pueden ser útiles a las distintas disciplinas sociales, cuyo objetivo sea el análisis concreto de la cultura popular desde la opción por la transformación social.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, Tr Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 118 p. (Título original en italiano en 1961, 2a. ed. rev. y aum. en 1971)
- Abdel-Malek, Anouar, La dialéctica social, Tr. Roberto Mesa, México, Siglo XXI, 1975, 404 p.
- Althusser, Louis, "Marxismo y humanismo", en AAVV, Polémica sobre marxismo y humanismo, Tr. Magta Harnecker, (Colección mínima; 13), México, Siglo XXI, 1968 (8a. ed. 1978), 199 p.
- Alponte, Juan María, "El debate entre lo popular y el populismo", en El Día: vocero del pueblo mexicano, México, D.F., 25 de enero de 1984, p. 4.
- Amin, Samir, Categorías y leyes fundamentales del capitalismo, Tr. Gerardo Dávila, 1a. ed., México, Nuestro Tiempo, 1973 (2a. ed. 1975), 156 p.
- Clases y naciones en el materialismo histórico, Barcelona, El Viejo Topo, 1986, 211 p.
- Arias, Arturo, "Apuntes sobre cultura, etnia, clase y nación", en Palo de Fuego: cosa centroamericana, No. 0, octubre-diciembre de 1983, pp. 47-53
- Bate, Luis F., Sociedad, formación económico social y cultura, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978,
- Borojov, Ber, Nacionalismo y lucha de clases, Introd. y comp. Jose Luis Najenson, Tr. Stella Mastrángelo, rev. José Aricó, ( Cuadernos de Pasado y Presente; 83), México, Pasado y Presente, 1979, 241 p.
- Braudel, Fernand, Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social, Tr. J. Gomez Mendoza, Madrid, Tecnos, 1966, 497 p.
- Bravo, Víctor., Héctor Díaz-Polanco y Marco A. Michel, Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber, México, Juan Pablos, 1979 (1984 Impr.) 159 p.
- Cabezas, Omar, La montaña es algo más que una inmensa estepa verde, México, Siglo XXI, 1982 (1986 Impr.)
- La voz del pueblo es la voz de las pintas, (Cuadernos de Propaganda; 2), México, La Brocha Gorda, 1985, 10 p.
- Cabral, Amílcar, Cultura y liberación nacional, T.I., Tr. y selec. Bertha Zapata, México, ENAH, 1987, 181 p.



Carvalho-Neto, Paulo de, Concepto de Folklore, Tr. Jorge Enrique Adoum, México, Pormaca, 1965.

Castro, Nils, "Cultura nacional y cultura socialista", en Cultura nacional y cultura socialista, (CASA; 18), La Habana, Casa de las Américas, 1978, pp. 113-162

- "Penetración cultural, genocidio cultural, política cultural", en Cultura nacional y cultura socialista, (CASA; 18), La Habana, Casa de las Américas, 1978, pp. 3-37.

- "Para el estructuralismo histórico", en AAVV., Estructuralismo y marxismo, (Colección 70. Segunda Serie; 88), México, Grijalbo, 1970, pp. 81-121.

Cerutti Guldberg, Horacio, Filosofía de la liberación latinoamericana, (Colección Tierra Firme), México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 326 p.

Cirse, Alberto Mario, "Alteridad y desniveles de cultura internos en las sociedades superiores", en Folclor y Antropología, mimeo.

- "El concepto de cultura, etnocentrismo y exclusivismo cultural. Pluralidad y relatividad de las culturas. Cultura observante y cultura observada", en Cultura hegemónica y culturas subalternas, mimeo.

Díaz-Polanco, Héctor, Las teorías antropológicas. Libro 1: El evolucionismo, (Serie Primera Línea), México, Línea, Centro de Investigaciones para la integración social, 1983, 206 p.

Dobb, Maurice, Estudios sobre el desarrollo del capitalismo, Tr. Luis Etcheverry, rev. Reyna Pastor de Togneri, México, Siglo XXI, 1971 (1974 Impr.), 462 p.

Dussel, Enrique, "La cuestión popular", en Cristianismo y Sociedad: Teología y Liberación, Segunda entrega, año XXIII, Tercera época, No.84, pp. 81-90.

Echeverría, Bolívar A., "El discurso de la revolución: discurso crítico" en Cuadernos Políticos, No. 10, octubre-diciembre de 1976, pp. 44-53.

- "La 'forma natural' de la reproducción social", en Cuadernos Políticos, No. 41, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

- "La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach", en Historia y Sociedad, México, No. 6, 1975.

- "El problema de la nación: desde la crítica de la economía política", en Cuadernos Políticos, No. 29, julio-septiembre de 1981, pp. 25-35.

Enzensberger, Hans Magnus, "Las Casas o una mirada retrospectiva hacia el futuro", en El interrogatorio de La Habana: autorretrato de la Contrarevolución y otros ensayos políticos, Tr. Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Anagrama, 1973, pp. 143-170.

- Fanon, Frantz, Los condenados de la tierra, Prefacio de Jean Paul Sartre, Tr. Julieta Campos, (Colección popular. Tiempo Presente; 47); México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (1973 Impr.), 293 p.
- Fernández Retamar, Roberto, "Algunos usos de civilización y barbarie", en Casa de las Américas, año VXII, No. 2, mayo-junio de 1977, pp. 29-52
- García Canclini, Néstor, Las culturas populares en el capitalismo, México, Nueva Imagen, 1982, 224 p.
- "Las políticas culturales de América Latina": I-IV, en EL UNOMASUNO: SABADO suplemento, México, D.F., 10,17,24 de septiembre y 1º de octubre de 1983, pp. 7,6,4 y 15
- Gonzalez Casanova, Pablo, El poder al pueblo, México, Oceano, 1985, 145 p.
- Gonzalez Jansen, Ignacio, Esto pasó en Africa, (Documentos extemporáneos; 4), México, Extemporáneos, 1981, 112 p.
- Gonzales Souza, Luis F., "Estado, clase y nación en las relaciones internacionales", AAVV., La cuestión nacional en el estudio de las relaciones internacionales, (Cuaderno de Relaciones Internacionales; 2), México, UNAM Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1983, pp. 19-27.
- Gramsci, Antonio, Antología, Tr Manuel Sacristan, México, Siglo XXI, 1970 (1980 Impr.), 520 p.
- Grigulevich, J., "¿Cuál es el futuro de la antropología social?", en Casa de las Américas, No. 54, enero-febrero de 1976, pp. 51-62.
- Guevara de la Serna, Ernesto (Ernesto Che Guevara), "El socialismo y el hombre en Cuba", en El socialismo y el hombre nuevo. Antología, ed. preparada por José Aricó, (Colección América Nuestra; 9), México, Siglo XXI, 1977 (1982 Impr.) 429 p.
- Hall, Stuart, "Notas sobre la desconstrucción de 'lo popular' ", en AA"VV., Historia popular y teoría socialista, Raphael Samuel ed., Presencia José Fontana, Tr. Jordi Beltrán, (Serie General. Estudios y Ensayos; 134), Barcelona, Editorial Crítica, 1984, pp. 93-110.
- Ho Chi Minh, "El camino que me llevó al leninismo", en Sobre la revolución. Escritos de Ho Chi Minh, Selección y Prólogo de Bernard B. Fall, (Colección mínima; 58), México, Siglo XXI, 1968, pp. 23-26
- Ipola, Emilio de, Ideología y discurso populista, (Colección Alternativas; 3), México, Folios Ediciones, 1982, 225p.
- Jaeger, Werner, Paideia: los ideales de la cultura griega, Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1962 (1974 Impr.), 1151 p.

- Kłoskowska, Antoniana, "El concepto de cultura en Carlos Marx", en Cultura, ideología y sociedad. Estudios marxistas sobre la cultura., Antología, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1975, pp. 13-42.
- Kofler, Leo, Contribución a la historia de la sociedad burguesa, Tr. Edgardo Arbizu, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, 484 p.
- Kon, I.S., El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico, Tr. del ruso Patricio Canto, México, Cultura Popular, 1974, 393 p.
- Kosik, Karel, Dialéctica de lo concreto, Vers. y pról. de Adolfo Sánchez Vázquez, (Teoría y Praxis; 18), México, Grijalbo, 1967 (1979 Impr.), 269 p.
- Kroeber, A. y Kluckhohn, C., Culture. A critica review of concepts and definitions, Cambridge, Massachussets, 1952.
- Leclerc, Gérard, Antropología y colonialismo, Tr. Jesús Martínez de Velasco, (Colección Comunicación, Serie B; 28), Madrid, Alberto Corazón Editor, 1973, 269 p.
- Lenin, Vladimir Illich, El imperialismo, fase superior del capitalismo, Moscú, Progreso, [s.f.], 131 p.
- La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo, Selec. y prefacio de C. Leiteizen, Tr. del ruso Isidro R. Mendieta, Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, [s.f.], 545p.
- Leontiev, Alexei. "El hombre y la cultura", en AAVV., La concepción marxista del hombre, Madrid, Akal, 1978, 252 p.
- Lombardi Satriani, L.M., Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna, Tr. Fernando Mateo, Argentina, Galerna, 1975, 197 p.
- Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas, Tr. Eduardo Molina, México, Ed. Nueva Imagen, 1978, 193 p.
- Lukács, Georg, El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Tr. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1967 (1983 Impr.), 705 p.
- Margulis, Mario, "La cultura popular", Arte, Sociedad, Ideología, No. 2 septiembre de 1977, pp. 64-67.
- Mariátegui, José Carlos, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, (Serie popular Era; 67), México, Era, 1979, 342 p.
- Marx, Karl, El Capital: crítica de la economía política, versión del alemán por Wenceslao Roces, F.C.E., 1966, 769 p.
- Marx, Karl y Frederick Engels, La ideología alemana, Tr. Wenceslao Roces, México, Cultura Popular, 1974 (1977 Impr.), 746 p.

- Marx, Karl, Introducción general a la crítica de la economía política, de 1857, Tr. Miguel Murmis, Pedro Scaron, José Aricó, (Cuadernos de Pasado y Presente; 1), Euenos Aires, Pasado y Presente, 1974, 131 p.
- Moles, A., Sociodynamique de la culture, Mouton C., París, 1967.
- Montiel, Edgar, "¿Conformismo o subversión creadora?? Un dilema de la filosofía latinoamericana", Nuestra América, México, No. 11, mayo-agosto de 1984, pp. 29-40
- Najenson, Jose Luis, "Cultura, Ideología y Democidio", en AAVV., América Latina, ideología y cultura, Ediciones FLACSO a cargo de Francisco Rojas Aravena, San José, C.R., EUNED, 1982, 168 p.
- Novack, G., León Trotsky, N. Moreno, La ley del desarrollo desigual y combinado, México, Quinto Sol, 1981, 122p.
- Pelletier, Antoine., Jean-Jacques G. Goblot, Materialismo histórico e historia de las civilizaciones, Tr. Carlos Castro, (Teoría y Praxis; 12), México, Grijalbo, 1975, 204 p.
- Pereyra, Carlos, "La dimensión nacional", en El Sujeto de la historia, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 179-192.
- Perus, Francoise, Historia y crítica literaria: el realismo social y la crisis de la dominación oligárquica, La Habana, Casa de las Américas, 1982, 216 p.
- Perrot, Dominique y Hoy Kreiswerk, Etnocentrismo e historia, América indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental, Tr. Eva Grosser Lerner, México, Nueva Imagen, 1979, 397 p.
- Perrot, Dominique, "Reflexiones para una lectura de la dominación a partir de los objetos". Comunicación y Cultura, México, No. 6, febrero de 1979, pp. 39-51.
- Plaza, Orlando, et al., Cultura y clases sociales: problema nacional, Lima, DESCO, 1981, 112 p.
- Ponce, Anibal, Humanismo burgués y humanismo proletario, México, Roca, 1976, 159 p.
- Portelli, Hugo, "Jacobinismo y antijacobinismo en Gramsci", en AAVV., Revolución y Democracia en Gramsci, Prol y selección de Joan Subirats et al., (Ensayo Contemporáneo), Barcelona, Fontamara, 1981, 203 p.
- Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ipola, "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes", Nueva Sociedad, México, No. 54, mayo-junio de 1981, pp. 7-18.
- Rutsch, Mechthild, Las teorías antropológicas. Libro 2: El relativismo cultural, Coord. Héctor Díaz-Polanco, (Serie Primera Línea); México, Línea, Centro de Investigaciones para la integración social, 1984, 174 p.

- Savranski, I., La cultura y sus funciones, Tr. de' Fuso Marisol Clutat, Moscú, Progreso, 1983, 260 p.
- Sereni, Emilio, et al., El concepto de formación económico-social, (Cuadernos de Pasado y Presente; 39), México, Pasado y Presente, 1973, (5a. ed. 1982), 248 p.
- Sibirsky, Saul, Qué es la cultura, Buenos Aires, Ed. Columba, 1966.
- Spoerer, Sergio, América Latina. Los desafíos de un tiempo fecundo, México, Siglo XXI,
- Terán, Oscar, Discutir Mariátegui, (Colección Filosófica. Serie Mayor; 20), Puebla, Pue., Universidad Autónoma de Puebla, 1985, 119 p.
- Trotsky, Leon, Historia de la revolución rusa, V.I.: historia de febrero, Tr. Andres Nin, (Obras de León Trotsky; t. 7), México, Juan Pablos, 1972, .545 p.
- Verón, Eliseo, "El proceso ideológico", en AAVV., El proceso ideológico, Selección por Eliseo Verón, Tr. Noelia Bastard et al., (Colección Análisis y Perspectivas), Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975, 293p.
- Vien, Nguyen Khac y Pham Cuong, Cu Chi: el secreto de la derrota de EE. UU. en Vietnam, Pról. Salvador Cayetano Carpio, (Colección Libera -- ción), México, Nuestra América, [s.f.], 114 p.
- Warman G. Arturo, "Cultura popular y Cultura nacional", en AAVV., Características de la cultura nacional, México, UNAM, 1969, pp. 15-31.

- Savrański, I., La cultura y sus funciones, Tr. de' ruso Marisol Clutat, Moscú, Progreso, 1983, 260 p.
- Sereni, Emilio, et al., El concepto de formación económico-social, (Cuadernos de Pasado y Presente; 39), México, Pasado y Presente, 1973, (5a. ed. 1982), 248 p.
- Sibirsky, Saul, Qué es la cultura, Buenos Aires, Ed. Columba, 1966.
- Spoerer, Sergio, América Latina. Los desafíos de un tiempo fecundo, México, Siglo XXI,
- Terán, Oscar, Discutir Mariátegui, (Colección Filosófica. Serie Mayor; 20), Puebla, Pue., Universidad Autónoma de Puebla, 1985, 119 p.
- Trotsky, Leon, Historia de la revolución rusa, V.I.: historia de febrero, Tr. Andres Nin, (Obras de León Trotsky; t. 7), México, Juan Pablos, 1972, 545 p.
- Verón, Eliseo, "El proceso ideológico", en AAVV., El proceso ideológico, Selección por Eliseo Verón, Tr. Noelia Bastard et al., (Colección Análisis y Perspectivas), Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975, 293p.
- Vien, Nguyen Khac y Pham Cuong, Cu Chi: el secreto de la derrota de EE. UU. en Vietnam, Pról. Salvador Cayetano Carpio, (Colección Liberación), México, Nuestra América, [s.f.], 114 p.
- Warman G. Arturo, "Cultura popular y Cultura nacional", en AAVV., Características de la cultura nacional, México, UNAM, 1969, pp. 15-31.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Abdel-Malek, Anouar, "Para una sociología del imperialismo", en AAVV, Sociología del imperialismo, México, UNAM, 1977, pp. 11-49
- Alegría, Claribel. y D.J. Flakoll, No me agran viva: la mujer salvadoreña en lucha, (Serie Popular Era; 83), México, Era, 1983, 146 p.
- Altman, Werner, et al., El populismo en América Latina, México, UNAM, 1983, 135 p.
- Andersen, Nicolas, Guatemala, escuela revolucionaria de nuevos hombres, México, Nuestro Tiempo, 1982, 151 p.
- Barbut, Marc, et al., Problemas del estructuralismo, Tr. Julieta Campos, Gustavo Esteva y Alberto de Ezcurdia., México, Siglo XXI, 1967 (1975 Impr.) 182 p.
- Bastida, Roger, Antropología aplicada, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, 217 p.
- Baudrillard, Jean, Crítica de la economía política del signo, Tr. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1977 (1983 Impr.) 263 p.
- El sistema de los objetos, Tr. Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1968, 229 p.
- Bauer, Otto, La cuestión de las nacionalidades y la social democracia, Tr. Conrado Ceretti, Rodolfo Burkart, Irene del Carril; ed. a cargo de José Aricó, (Biblioteca del pensamiento socialista. Serie los Clásicos), México, Siglo XXI, 1979, 575 p.
- Bigsby, C.W.E., Examen de la cultura popular, Tr. Mayo Antonio Sánchez García, (Colección Popular; 194), México, FCE, 1982, 410 p.
- Boas, Franz, Cuestiones fundamentales de antropología cultural, Buenos Aires, Solar, 1964, 282 p.
- Race, language and culture, New York, The Free Press, 1966, 647 p.
- The central eskimo, E.U.A. Bureau of American Ethnology. Annual report no.1, pp. 339-666, 1984-1985.
- Bloch, Ernst, Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel, Tr. Wenceslao Roces, et al., 2a. ed., México, FCE, 1983, 512 p.
- Boff, Leonardo, et al., El hombre nuevo, Madrid, Narcea, 1981, 168 p.
- Braudel, Fernand, La historia y las ciencias sociales, Madrid, Alianza, 1968 (7a. ed., 1984) 219 p.

- Burgos, Elizabeth, Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, México, Siglo XXI, 1985, 287 p.
- Colletti, Lucio, Ideología y sociedad, Tr. Francisco Rivera, (Colección temas; 53), Venezuela, Biblioteca de la Universidad de Venezuela, 1974 325 p.
- Cuadernos del Tercer Mundo, nos. 12, 13, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 43, 49, 51, 52, 59, 62, 66, y 78-79. 1977-1986.
- Cueva, Agustín, "Cultura, clase y nación", en Cuadernos Políticos, México, no. 31, enero-marzo de 1982, pp. 81-91
- Davis, Horace, B., Nacionalismo y socialismo: teorías marxistas y laboratoristas sobre el nacionalismo hasta 1917, Tr. Jem Cabanes, (Historia, ciencia, sociedad; 88), Barcelona, Península, 1972 (1979 Impr.) 283 p.
- Díaz-Polanco, Héctor, La cuestión étnico-nacional, México, Línea, 1985, 166 p.
- Díaz-Polanco, Héctor, y Gilberto López y Rivas, comps., Nicaragua: autonomía y revolución, México, J. Pablos, 1986, 179 p.
- Doré, Francis, Los regímenes políticos en Asia, Tr. Félix Blanco, México, Siglo XXI, 1976, 403 p.
- Eco, Umberto, Apocalípticos e integrados, Tr. Andrés Boglar, (Serie ensayo palabras en el tiempo; 39), 6a. ed., Barcelona, Lumen, 1981 402 p.
- Falette; Enzo, El problema de la dependencia y lo nacional-popular, FLA FLACSO, Santiago de Chile, 1976 mimeo.
- Fernández Retamar, Roberto, Apuntes sobre la cultura en nuestra América México, Diógenes, 1972
- Firth, Raymond, Hombre y cultura: la obra de Malinowski Bronislaw, (Antropología), México, Siglo XXI, 1974, 339 p.
- Giap, Vo Nguyen, Guerra del pueblo, ejército del pueblo: Diên Bien Fu, pról. Ernesto Che Guevara, (Serie popular era; 10), México, Era, 1971 215 p.
- Gilly, Adolfo, "La acre resistencia a la opresión: cultura nacional, identidad de clase y cultura popular" en Cuadernos Políticos, no.30, octubre-diciembre, 1981, pp. 44-52
- Gramsci, Antonio, Literatura y vida nacional, Tr. José Aricó, (Obras de Antonio Gramsci; 4), México, J. Pablos, 1976, 336 p.
- El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Tr. Isidoro Flambaun y rev. de Floreal Mazia, México, J. Pablos, 1975, 256 p.



- Habermas, Jürgen, "Para la reconstrucción del materialismo histórico" en Cuadernos Políticos, no. 28, abril-junio, 1981, pp.7-34
- Harnecker, Marta, Pueblos en armas, (Serie Luchas Populares Latinoamericanas; 3) Guerrero, Universidad Autónoma de Guerrero, 1983, 288 p.
- Ianni, Octavio, La formación del estado populista en América Latina, (Serie popular era: 30). México. Era. 1975 (1984). 177 n.
- Kahn. J.S.. comp. v pról.. El concierto de cultura: textos fundamentales Tr. José R. Llobera, Antonio Desmonts y Manuel Uría, (Biblioteca de antropología; 3), Barcelona, Anagrama, 1975, 248 p.
- Lévi-Strauss, Claude, Mitológicas I: lo crudo y lo cocido, Tr. Juan Almela, (Sección de obras de antropología), México, FCE, 1968 (1982 Impr.) 395 p.
- Mitológicas II: de la miel a las cenizas, Tr. Juan Almela, (Sección de obras de antropología), México, FCE, 1972 (1982 Impr.) 438 p.
  - El pensamiento salvaje, México, FCE, 1964, 413 p.
  - Antropología estructural I, Buenos Aires, Eudeba, 1968
  - Antropología estructural II, México, Siglo XXI, 1979
- Löwy, Michael, El marxismo en América Latina: de 1909 a nuestros días: antología, (El hombre y su tiempo), México, Era, 1980, 430 p.
- Dialéctica y revolución, México, Siglo XXI, 1975, 215 p.
- Lukács, Georg, Historia y consciencia de clase: estudio de dialéctica marxista, Tr. Manuel Sacristán, (Obras completas de Georg Lukács; 3), México, Grijalbo, 1969, 354 p.
- Luxemburg, Rosa, La cuestión nacional y la autonomía, Tr., del polaco Ziuta G. de Kerlow, rev., y notas de María Ines Silberberg, (Cuadernos de Pasado y Presente; 1), México, Pasado y Presente, 1979, 241 p.
- Malinowski, Bronislaw, Una teoría científica de la cultura, Tr. A.R. Cortázar, (Los grandes pensadores; 8), Madrid, Sarpe, 1984, 245 p.
- Libertad y civilización, vers., castellana de León Mirles, (Biblioteca de obras famosas; 110), Buenos Aires, Claridad, 1948, 305 p.
- Mao Tse-Tung, "Charlas sobre arte y literatura en el foro de Yenán" en Arte, literatura y prensa, (Colección 70; 46), México, Grijalbo, 1973 pp. 7-98
- Marcuse, Herbert, Eros y civilización, Tr. Juan García Ponce, (Los grandes pensadores; 8), Madrid, Sarpe, 1983, 249 p.

- Marx, Karl, y Friedrich Engels, Materiales para la historia de América Latina, Tr. preparación y notas de Pedro Scanón, (Cuadernos de Pasado y Presente; 30), México, Pasado y Presente, 1972, 350 p.
- Mattelart, Armand, y Xavier Delcourt, Michele Mattelart. ¿La cultura contra la democracia?. (Colección nuevos signos), Barcelona, Mitre, 1984, p.
- Tecnología, cultura y comunicación, Tr. L. Porta, (Colección nuevos signos), Barcelona, Mitre, 1984, 270 p.
- Medina Hernández, Andrés, et. al., "Entia y Nación" en Nueva Antropología, México, no. 20, enero de 1983.
- Monsiváis, Carlos, "Notas sobre el estado, la cultura nacional y las culturas populares en México", en Cuadernos políticos no. 30, octubre-diciembre, 1981, pp. 33-43
- Najenson, José Luis, Cultura nacional y cultura subalterna, Toluca, - Universidad Autónoma del Estado de México, 1979, 73 p.
- Navarro, Desiderio, selección, Tr. y nota introductoria, Cultura, ideología y sociedad, La Habana, Arte y Literatura, 1983, 180 p.
- Nkruman, Kwane, Un líder y un pueblo, tr. Enrique González Pedrero, (Colección popular tiempo presente; 35), México, Buenos Aires, FCE, 1962, 346 p.
- Ortega, Julio, "Cultura nacional y revolución", en Cambio, México, no.7, abril-junio, 1977, pp. 42-50
- Payeras, Mario, Los días de la selva, La Habana, Casa de las Américas, 1981, 115 p. (Premio Casa de las Américas 1980 Testimonio).
- Pierson, Mathy, Paulette, El nacimiento del estado por la guerra de liberación nacional: el caso de Guinea-Bissau, Tr. Irene Agoff, (Colección de temas africanos; 9), Barcelona, Serbal, UNESCO, 1983, 178 p.
- Rodinson, Maxime, Sobre la cuestión nacional, Tr. Joaquín Jordá, (Cuadernos anagrama, Serie ciencia política; 112), Barcelona, Anagrama, 1975, 134 p.
- Rosdolsky, Roman, Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia, Tr. Conrado Ceretti, rev., María Inés Silberberg. (Cuadernos de Pasado y Presente; 88), México, Siglo XXI, 1980, 224 p.
- Rossi, Ino y Edward O'Higgins, Teorías de la cultura y métodos antropológicos, Tr. Alberto Cardín, (Panorama de la antropología cultural con temporánea; 1), Barcelona, Anagrama, 1980, 204 p.
- Sánchez Castro, Carlos, Marx ante Bolívar, (Cuadernos populares. Archivo de Filosofía), México, Ed. Populares; UNAM, Facultad de Filosofía y Letras [s.f.], 18 p.

Sánchez Vázquez Adolfo, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en - las ciencias sociales", en La filosofía y las ciencias sociales, (Colección Teoría y Praxis; núm. 24), México, Ed. Grijalbo, 1976, 332 p.

Snow, Edgar, Alborada de la revolución en Asia, Tr. Felipe Pardiñas, (Colección popular; 172), México, FCE, 1978, 603 p.

- La larga revolución china, Madrid, Alianza, 1974, 348 p.

Saussure, Ferdinand de; Curso de lingüística general, 2a. ed. publicada - por Charles Bally y Albert Sechehaye con la colaboración de Albert Reidlinger, Tr. notas de Mauro Armiño, México, Nuevomar, 1982, 319 p.

La segunda internacional y el problema nacional y colonial, AA.VV., Tr. Conrado Ceretti, et. al., (Cuadernos de pasado y presente; 73 y 74), - México, Siglo XXI, 1978, 2 v.

Scherecker, Paul, La estructura de la civilización, México, FCE, 1957 (1975 Impr), 396 p.

Sithol, Ngabaningi, El reto de Africa, Tr. Francisco González Aramburo - (Colección popular. Serie tiempo presente; 22), México, FCE, 1961, (1973 Impr) 228 p.

Soler, Ricaurte, Clase y nación, Problemática latinoamericana, (Colección Ensayo contemporáneo), Barcelona, Fontamara, 1981, 145 p.

Spengles, Oswald, La decadencia de Occidente; bosquejo de una morfología de la historia universal, Tr. del alemán por Manuel G. Marente 10 ed. Madrid, Espesa-Calpe, 1958, 2 v.

Swingewood, Alan, El mito de la cultura de masas, Tr. Anette Kleinfeld - Lissaver, (Estudios y ensayos en la red de Jona. Sociología y antropología), México, Premia editora s. a., 1979, 141 p.

Tenaille, Frank, Las 56 áfricas; guía política, Tr. Stella Mastrangelo y María Teresa Sanz Falcón, corr. y aum, México, Siglo XXI, 1981 p. 327 p.

Terán, Oscar Aníbal Ponce ¿el marxismo sin nación?, (Cuadernos de pasado y presente; 98), México, Siglo XXI, 1983, 251 p.

Tylor, Edward B., Cultura primitiva, Tr. Marciel Suárez, Madrid, Ayuso, 1976, 387 p.

- Antropología, México, Ed. Ayuso, 1973, 528 p.

Valdés Vivó, Raúl, Etiopía: la revolución desconocida, La Habana, Ed. de ciencias sociales, 1977, 147 p.

Varios Autores, Hacia una política cultural de la revolución popular Sandinista, Managua, Ministerio de Cultura, 1982

- "Los Populismos", en Críticas de la Economía Política, México, no. 20-21, julio-diciembre, 1981

Venturi, Franco, El populismo ruso, Madrid, Alianza, 1981, 2 v.

Viezzler, Moema, Si me permiten hablar...: Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia, 2a. ed. corr y aum, México, Siglo XXI, 1978 (1986 Impr.) 257 p.

Vilas, Carlos M., "El sujeto de la insurrección popular sandinista", en Cuadernos políticos, no. 42, enero-marzo, 1985, pp. 32-53.

Walicki, Andrzej, Populismo y marxismo en Rusia, Barcelona, Ed. Estela, - 1971, 162 p.

Weinstock, Nathan, El sionismo contra Israel : una interpretación marxista, Tr. Francisco J. Carrillo, (Cuadernos rojos; 7), Argentina, Gosman Ed. 1969, 506 p.

White, Leslie A., La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización, Vers. Gerardo Steenk., (Biblioteca de Psicología social y sociología; v. 22), Buenos Aires, Paidós, 1964, 398 p.

Zavaleta Reneé, Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales, Mimeografiado por FLACSO

Zéraovi, Zidane, El mundo árabe: imperialismo y nacionalismo, vers. Rose Marie Lelong. México, CRESTEM, Nueva Imagen, 1981, 215 p.