

Guillermo Nils Castro Herrera

00465  
1  
1ej

-00465-

-1979.

Cultura y sociedad en América Latina  
1880 ~1930

- Tesis para optar al grado de Maestría en Estudios Latinoamericanos.
- Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios Superiores.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **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.

## Índice

Introducción.....	5
I. Para el concepto de cultura.....	7
1. Una propuesta de definición.....	7
2. Cultura y cambio social.....	16
II. América Latina: 1880-1930.....	25
1. Criterios para el análisis.....	25
2. Evolución de la estructura social.....	28
2.1. Nación, pueblo, oligarquía.....	30
2.2 Estructura social y lucha de clases.....	33
3. Cultura y proceso histórico.....	43
III. El período 1880-1895: José Martí y la conformación de una cultura nacional- popular latinoamericana.....	49
1. El ámbito de Martí.....	49
2. Acerca de "Nuestra América".....	61
3. Ética y vigencia, una conclusión abierta.....	79
IV El período 1898-1930: José Carlos Mariátegui.....	89
1. El contexto general.....	89
2. El contexto peruano.....	88
3. Mariátegui en la cultura nacional-popular latinoamericana.....	94
4. Balance de Mariátegui.....	111
V. Martí en el Moncada.....	117
1. Una conclusión general.....	117
2. Un análisis de caso: Martí en el Moncada.....	127
VI. Bibliografía citada.....	141
VII. Bibliografía consultada.....	145

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Introducción.

El desarrollo de una teoría de las superestructuras implica, desde el punto de vista del marxismo, la necesidad de trabajar en dos niveles: el de la sistematización de las múltiples y valiosas referencias al tema que se encuentran en los clásicos en un cuerpo de expresión coherente (tarea iniciada por Mijaíl Lifshits en el campo de la estética, por ejemplo), y el de la investigación histórica sobre casos concretos de participación de hechos superestructurales en procesos de cambio social. Una de las dificultades que presenta la tarea —y no la menor— es la que se deriva de la necesidad de trabajar con conceptos y categorías que se encuentran en tránsito, por decirlo así, del campo de la filosofía al de la sociología. Se presenta con ello el problema de que no es posible hacer investigación histórica de enfoque materialista sin contar con un sistema de conceptos y categorías para el análisis de la realidad superestructural, pero al propio tiempo no es posible contar con tal sistema conceptual sin realizar previamente un proceso de investigación de esa realidad.

La única salida a este conflicto radica en trabajar con conceptos operativos que permitan abordar el problema y que puedan al propio tiempo ser modificados y enriquecidos mediante los resultados de ese abordaje. Para el caso de la cultura como tema de análisis sociológico, nos hemos visto en la necesidad de elaborar un concepto de este tipo. Partimos entonces de considerar a la cultura como el conjunto de los grandes temas que surgen de la experiencia histórica de una sociedad, cuya solución se da a través de la lucha de clases a nivel ideológico en dicha sociedad. El contenido de las prácticas socio culturales en que esa cultura tenga expresión concreta, desde el nivel científico-técnico hasta el de las conductas cotidianas, dependerá en última instancia de la naturaleza clasista de la ideología que hegemonice la interpretación de tales temas y defina, por ende, la "norma de socialidad" dominante en esa sociedad.

Las implicaciones políticas del enfoque son, esperamos, tan evidentes como intencionales. Se asume con ello una doble relación en la que la cultura, como síntesis de una experiencia histórica, es la condición dada para el desarrollo de las ideologías, las cuales, a su vez, se convierten en la condición dada para la existencia real de esa cultura. Lo que pretendemos es asumir finalmente a la política como la más alta y compleja manifestación de la cultura, aquella en que una interpretación de los temas fundamentales de la conciencia de una sociedad se convierte en una "fuerza material" capaz de influir en el curso de la historia a través de la acción de grandes masas que han hecho suya esa interpretación. Esta es nuestra hipótesis de trabajo más general.

En el presente escrito, procuramos examinar dicha hipótesis a través de un análisis

sis global de la lucha de clases en América Latina entre 1880 y 1930. Para ello hemos escogido dos ejemplos fundamentales en el campo que nos interesa: la obra de José Martí y la de José Carlos Mariátegui. El pensamiento democrático-revolucionario del primero, y el gigantesco empeño del segundo por aplicar el marxismo a nuestras realidades como un instrumento para su transformación, constituyen dos de los momentos más importantes --aunque no equivalentes-- de la génesis de la cultura latinoamericana.

La historia de esta cultura ha conocido fases de expresión ideológica tan complejas como el proceso de desarrollo capitalista dependiente en que ella se ha sustentado y ha encontrado razón de ser. Ello obliga a un esfuerzo permanente de rastreo del sentido verdadero de las palabras, que sólo puede ser definido con propiedad al nivel de los hechos. Así, cuando Domingo Faustino Sarmiento se refiere a la dicotomía "civilización o barbarie", debemos reconocer tras ella la batalla histórica entre las fuerzas sociales capitalistas y precapitalistas que caracterizó el período inmediatamente posterior a nuestras luchas de Independencia. Sin embargo, cuando Martí contrapone la "falsa erudición" a la "naturaleza" se está refiriendo a un hecho cualitativamente distinto, como pueden serlo dos alternativas para el ulterior desarrollo del capitalismo ya constituido en modo de producción dominante en la región. Por un lado, la vía oligárquica y reaccionaria que se derivaba de nuestra incorporación tardía y dependiente al mercado mundial; por otro, la democrática y revolucionaria que finalmente estaban en capacidad de plantearse las clases populares. José Carlos Mariátegui, a su vez, expresará en su demanda de un "socialismo indamericano" los problemas y contradicciones de un desarrollo marxista de la conciencia social en un país capitalista atrasado cuyas estructuras socio-económicas dejaban aún amplio espacio al reformismo nacionalista pequeño burgués.

El problema más complejo en el marco de este análisis es probablemente el que plantea el proceso a través del cual la definición del sentido ideológico de la cultura se decide en el campo de la interpretación de la historia. Hemos procurado plantearlo a partir de una concepción de la sociología de la cultura como el estudio de la lucha de clases en este campo, fundamentalmente. Las propias limitaciones de nuestra formación, sin embargo, nos han llevado a una exposición más bien rígida y convencional del tema (teoría, historia, análisis de casos, conclusiones) que probablemente oculta mucho más de lo que revela de su riqueza. Lo más que hemos podido hacer ha sido sintetizar al máximo la exposición del malhadado "marco teórico" ritual, para dejar mayor espacio a la exposición de los hechos históricos que constituyen la verdadera sustancia del problema. Hemos dado un paso apenas, lleno de vacilaciones; pero si en alguna medida hemos contribuido al desarrollo del problema inicialmente planteado podremos darnos por más que satisfechos. Determinar si esa medida existe, en todo caso, es tarea que corresponderá al lector.

México, D.F., marzo de 1979.

## I. PARA EL CONCEPTO DE CULTURA

### 1. Una propuesta de definición

La determinación de la conciencia social por el ser social ha ganado desde hace mucho tiempo carta de lugar común en las ciencias sociales. Sin embargo, la relación entre ambas dimensiones de lo social sigue siendo objeto de estudio y discusión, particularmente a lo que se refiere al carácter activo que, dentro de ciertos límites, tienen los hechos de la conciencia en la reproducción y transformación del ser social. Podemos considerar que los límites que definen esta autonomía relativa de los hechos de la conciencia son, en un sentido general, los indicados por Marx al señalar que las sociedades sólo se plantean aquellos problemas para cuya solución existe un mínimo de elementos y que, además, ninguna sociedad desaparece antes de haber agotado todas las contradicciones a que puede dar lugar su estructura socioeconómica.

Esto nos lleva, sin embargo, a la necesidad de reconocer por lo menos dos niveles en la conformación de tales límites. El más general de esos niveles es el que se refiere a la experiencia histórica acumulada por la sociedad, y que aparece ante ella como una herencia de medios y fines en torno a los cuales organizar su desarrollo. Dicha herencia cumple sin duda un papel modelador de aquellos elementos cuya mínima existencia es, al mismo tiempo, un requisito para que la propia herencia pueda ser interpretada en función de las soluciones requeridas por las contradicciones a que ha dado lugar el desarrollo de la sociedad. Dichas contradicciones constituyen, por su parte, el nivel más particular de la situación que nos interesa. Es así como, en términos de la expresión de tales procesos al nivel de la conciencia social, definiremos inicialmente como *cultura* al conjunto de los temas que se derivan del más general de los niveles indicados, cuya solución interesa al conjunto de la sociedad en la medida en que define una norma de socialidad que legitima y orienta las prácticas sociales en que se manifiestan las contradicciones que constituyen el nivel más particular y concreto de la vida social.

Debe entenderse que la solución de los temas así aludidos depende, en realidad, de la luz que sobre ellos arrojen las contradicciones sociales que en ellos encuentran su forma más general de expresión. Esta luz surge precisamente de que esas contradicciones constituyen la sustancia viva para el desarrollo de formas más particulares y específicas de la conciencia social que por lo general se designan con el nombre de *ideologías*, entendidas aquí como

- a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que; b) responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto

social dado y que: c) guían y justifican un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales<sup>1</sup>.

En los términos planteados, el reconocimiento de los límites indicados por Marx nos lleva directamente al estudio de las maneras en que las distintas formas de la conciencia social se relacionan entre sí en el cumplimiento de la tarea de descubrir y plantear los problemas de la sociedad y, ante todo, de promover formas de práctica social adecuadas a la interpretación así conformada de las contradicciones que animan el desarrollo histórico de esa sociedad. Por lo general, este tipo de estudios tiende a tomar como su objeto preferente a las ideologías, considerándolas a partir de lo que a nuestro juicio es un margen excesivo de autonomía respecto a la experiencia histórica acumulada por cada sociedad concreta. De esta manera, se corre permanentemente el riesgo de que la clasificación anteceda y determine al análisis concreto de los procesos históricos globales. Esto hace difícil percibir ciertas condiciones en el desarrollo de la conciencia que anteceden al surgimiento de las ideologías y que, por lo mismo, cumplen un papel en la definición del significado histórico y el alcance de éstas. Es sintomático a este respecto que incluso los estudios así planteados deban acudir al reconocimiento de una forma distinta y más general de la conciencia social, que usualmente designan con el nombre de "cultura". Sin embargo, ese reconocimiento tiende más bien a señalar la existencia de manifestaciones de la conciencia social de las que se dice que están ideológicamente determinadas, aunque no puedan ser reducidas a mera ideología. Tal es el caso en particular de las expresiones artísticas y las prácticas científico-técnicas.

En nuestra opinión, la referencia al hecho de que las manifestaciones culturales no son ideológicamente "neutras" tiende más bien a eludir el problema que a abordarlo. En efecto, toda relación de determinación es por necesidad multilateral con lo que, si se obvia el papel activo que en ella cumple alguno de sus términos, se dificulta avanzar en la comprensión cabal de cualquiera de ellos. Es así como, si bien resulta útil y necesario partir de la afirmación de Marx de que es en el terreno de la ideología donde los seres humanos toman conciencia de los conflictos económicos, se hace necesario asumir al propio tiempo que para que esa conciencia se transforme en una "fuerza material" capaz de resolver tales conflictos, debe penetrar en grandes masas de población que viven inmersas en situaciones histórico-concretas que presentan, en cada caso, condiciones específicas para el desarrollo de las ideologías. En este sentido, el estudio de las relaciones entre la ideología y la cultura viene a ser el de una interacción entre formas de la conciencia social en la que la función determinante de la primera se desarrolla a través de las condiciones históricas plasmadas en la segunda, que es el elemento dependiente —pero no por ello pasivo—, de la relación.

<sup>1</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo "La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales", tesis 3, en revista *Tareas*, No. 33, p. 34. El autor añade en su tesis que "Esta definición amplia de la ideología toma en consideración tres aspectos fundamentales de ella: su contenido teórico (a), su génesis o raíz social (b) y su uso o función práctica (c). Por su contenido, la ideología es un conjunto de enunciados que apuntan a la realidad y a problemas reales y que entrañan explícitamente una valoración de ese referente real. Este contenido no es necesario o totalmente falso; puede ser verdadero o contener elementos de verdad. . . La concepción de la ideología como totalmente falsa (como una forma de "conciencia falsa") es una generalización ilegítima de una forma particular, concreta, de ideología".

En todo caso, el análisis de esta relación debe igualmente reconocer la distinta jerarquía teórica de los elementos que la integran. El concepto de cultura tiende hasta ahora a ser más bien una especie de "compañero de ruta" de las ciencias sociales, proveniente del campo de la filosofía y propenso por ende a ser ambiguo si se le utiliza sin precisar suficientemente su contenido específico y sus relaciones con otros hechos de lo social<sup>2</sup>. Se trata más bien de un concepto empírico-descriptivo que alude a una dimensión de lo social que no es ni estable ni autosuficiente (o lo es únicamente en un sentido extremadamente general), sino que se organiza y se transforma en función de la relación que guarda con otros hechos sociales que la sobredeterminan, en particular las clases en lucha y sus expresiones ideológicas.

En líneas generales, podemos decir entonces que a través de conceptos empírico-descriptivos como los mencionados se expresa lo que en realidad es una "síntesis de determinaciones" en la que intervienen categorías sociales distintas y más amplias, que determinan al conjunto expresado en el concepto y hacen de él una entidad contradictoria en sí misma.

Para el caso de la cultura, la unidad de los factores que integran esa síntesis, y el carácter activo del proceso que ellos conforman, se encuentra bastante bien expresada en la definición dada por Gramsci en el sentido de que

... una cultura, en un "buen sentido"... /es/ una concepción del mundo con una ética concorde con su estructura<sup>3</sup>.

Sin embargo, una definición tan sintética y sugestiva sirve más para iniciar el análisis que para darlo por concluido. En efecto, un planteamiento de este tipo pone en primer plano el problema del modo en que las contradicciones de clase organizan y dan sentido al conjunto de prácticas sociales globales en una formación socioeconómica definiendo los proyectos ideológicos a cuya luz es interpretado el conjunto de la experiencia histórica, de los cuales depende la función social de la cultura.

De hecho, nos encontramos ante dos niveles que deben ser atendidos en la definición de la cultura. El primero es el que se refiere a considerarla como una forma de praxis que se desarrolla a partir del hecho señalado por Marx de que el lenguaje es la forma material de la conciencia<sup>4</sup>, del cual cabe desprender la existencia de contenidos simbólicos en todas las prácticas sociales. Lo específico a esta forma de praxis viene a

<sup>2</sup> Esta ambigüedad da lugar a elaboraciones en las que a menudo se pretende plantear a la cultura como la forma general y exclusiva de la conciencia social, obviando el reconocimiento de formas más específicas, ideológicas, de esa conciencia, lo cual obligaría a reconocer la existencia de clases sociales animadas por intereses contradictorios. Es característico, en este sentido, que los estudios sobre la cultura realizados en esta perspectiva tomen como único referente concreto a sociedades preclásicas, para intentar después aplicar esos resultados a formaciones sociales más complejas. Al respecto, es de interés la lectura de *Una teoría científica de la cultura*, del destacado antropólogo británico Bronislaw Malinowsky, uno de los fundadores de la antropología cultural burguesa, así como los comentarios a su obra contenidos en el libro *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowsky*.

<sup>3</sup> *Antología*, p.436.

<sup>4</sup> *La ideología alemana*, cap. I.



ser así el que ella constituye una actividad productiva de bienes materiales y conductas sociales cuyo "valor de uso" radica en su capacidad expresiva de interpretaciones globales de la realidad. Este proceso productivo —como veremos con mayor detalle más adelante—, se organiza en torno a ejes o núcleos ideológicos y, por ende, se encuentra sobredeterminado por el proceso más general de la lucha de clases, a cuya orientación y desarrollo contribuye la cultura como forma más general de la conciencia colectiva.

Esto nos lleva al segundo de los niveles de definición, que se refiere al hecho de que el proceso productivo antes mencionado no tiene por finalidad únicamente obtener un "objeto para el sujeto", sino también, y en primer término, busca desarrollar un sujeto social adecuado al logro de los fines inherentes al proyecto histórico implícito en todo proceso de creación cultural. Por lo mismo el análisis sociológico de los hechos culturales debe buscar siempre la significación social de estos hechos a partir de que su condición *sine qua non* de existencia es una estructura social global, organizada en torno a uno o más modos de producción, uno de los cuales marca la tendencia dominante en el desarrollo del conjunto así definido. Esto, en el sentido de que

Quando ambos (Marx-Engels, GC) hablan de *modos de producción* están pensando en matrices de organización social (recordemos que para ellos la producción es un eje de organización social global). Así concebido, puede haber en una sociedad, al lado de un modo de producción, otros ejes de organización. Un *modo de producción* no es un (sic) sociedad global ni un tipo organizativo integral, al cual ellos en ocasiones llamaron *formación social o socio-económica*<sup>5</sup>.

En el sentido indicado, el concepto de modo de producción no sólo define un sistema de relaciones socio-económicas, sino también —y al propio tiempo—, un proceso social cuyo movimiento histórico encuentra organización y sentido en el desarrollo de las contradicciones inherentes a las relaciones sociales de producción que conforman el entramado de su base material. En otros términos, lo que esta matriz organiza es el desenvolvimiento en el tiempo y el espacio de un conjunto estructurado y contradictorio de relaciones sociales o, lo que es igual, organiza un proceso social en su desarrollo. En una perspectiva diacrónica, este proceso se presenta como historia, como movimiento organizado que se sustenta en determinadas condiciones materiales y que está animado por las contradicciones de clase que dan existencia concreta a la formación social. Pero al propio tiempo, si hacemos abstracción del movimiento del proceso, desde un punto de vista sincrónico, éste se nos presenta como un sistema de elementos relacionados que, ante cada uno de los campos de la actividad humana, adquieren la forma de estructuras parciales interrelacionadas entre sí. Estas estructuras equivaldrán, por tanto, a formas peculiares del movimiento general de la sociedad, definidas por necesidades específicas de funcionalidad históricamente conformadas a través de la interacción de procesos de muy diversa jerarquía y alcance.

Tales estructuras parciales (la cultura entre ellas) se definen por sus relaciones con el conjunto del sistema y, al propio tiempo, constituyen expresiones particulares de un mismo orden general de contradicciones derivadas de las relaciones sociales de produc-

<sup>5</sup> Bagú, Sergio, *Marx-Engels. Diez conceptos fundamentales...*, p.44-45.

ción, orden éste que, en su conjunto, se nos presenta como *la* sociedad. En este sentido, el análisis de cualquier sector parcial del sistema socio-económico debe:

- a) ser capaz de definir el sector en cuestión a partir de sus relaciones con el sistema, pero en particular debe
- b) ser capaz de describir el modo particular en que ese sector parcial asume y promueve, en un solo movimiento, las contradicciones generales de la sociedad<sup>6</sup>.

Como se ve, toda estructura es una totalidad compleja de relaciones internas y externas, organizadas con un grado de coherencia suficiente como para definir la especificidad del conjunto. Como aspecto parcial organizado del proceso general de producción de la realidad social por las clases en lucha, la estructura cultural se ve afectada y participa, a un tiempo, del paso constante a formas de relación cualitativamente distintas en todos los órdenes de contradicción del sistema social en el que tiene existencia concreta. Desde este punto de vista, la estructura cultural, como el sistema mismo, no sólo organiza relaciones sino también genera opciones ante el hecho inevitable del cambio. En este sentido, y siguiendo una vez más a Sergio Bagú, es necesario apuntar que

La estructura no se sobrepone a los hombres, sino que está constituida con realidad relacional humana, es decir, por los hombres mismos. . . : /es/ una matriz relacional cuyo funcionamiento abre sin cesar, salvo muy pocos casos, una opción entre dos o más posibilidades. La opción se resuelve como una operación más de esa realidad relacional humana: ni capricho ni fatalidad, sino capítulo de la historia de los hombres organizados en sociedad<sup>7</sup>.

En buena medida, la funcionalidad de todo sistema socio-económico estará dada por la riqueza de opciones que cada una de sus estructuras parciales sea capaz de ofrecer, dentro de los límites indicados por Marx a que antes hicimos referencia. Lo esencial aquí es recordar que la noción de cambio no implica una readequación pasiva y a posteriori de las estructuras parciales ante los saltos en el desarrollo de las contradicciones fundamentales que se dan al nivel de las relaciones de producción. Por el contrario, esas estructuras parciales desempeñan ellas mismas una función dinámica, tanto en la reproducción como en la transformación del sistema (que a fin de cuentas no tiene existencia concreta sino a través de ellas) ante las necesidades que se derivan del desarrollo cuantitativo y las transformaciones cualitativas de las contradicciones inherentes a ese sistema. En este sentido, el carácter determinante en última instancia de los hechos de la base económica sobre la superestructura se dará a través del hecho de que la capacidad de readequación "espontánea" del conjunto de la formación social estará dada por la de su estructura económico-productiva, que marcará a su vez los límites de la funcionalidad de sus estructuras parciales.

<sup>6</sup> Es necesario recalcar que, pese a sus connotaciones espaciales, el concepto de estructura no alude a una *cosa*, sino a una forma funcional, histórica, del movimiento general de la sociedad, esto es, a un proceso de estructuración-desestructuración permanente. Este proceso, como cualquier otro, no es arbitrario ni responde únicamente a necesidades de equilibrio interno de la estructura. Por el contrario, su sentido y su dirección se encuentran en estrecha relación contradictoria con el conjunto del sistema del que forma parte la estructura-proceso. En este caso, con el modo de producción que organiza la realidad social en su conjunto.

<sup>7</sup> *Tiempo, realidad social y conocimiento.*

Podemos así definir el carácter productivo y la función social de la estructura cultural planteando que ella proporciona a las clases sociales, y a través de ellas a sus miembros, el instrumental de análisis y los mecanismos de reacción, en gran medida no conscientes, frente a una realidad definida por la lucha de clases y sujeta a un proceso de cambio constante orientado por leyes objetivas que existen con independencia de la voluntad humana.

La "materia prima" de esta creatividad está constituida por lo que hemos llamado la herencia cultural constituida, a un nivel concreto, por el conjunto de objetos materiales y prácticas sociales que constituyen la tradición de una sociedad y que, a nivel abstracto, expresan el grado de desarrollo y el modo de planteamiento por esa sociedad de los problemas fundamentales que se derivan de su experiencia histórica. Sin embargo, del mismo modo que el dinero atesorado es sólo "capital latente" (Marx), pero no propiamente relación social-capital, esta herencia no es cultura en sí, sino la posibilidad de tal, determinada en su eventual factibilidad por el sistema socio-económico concreto en que esa herencia ha de circular, en función de unos u otros intereses en la lucha de clases. En este sentido, la herencia no puede ser entendida como un conjunto acabado que se incorpora a un nuevo proceso social de una vez y para siempre a través de una mera selección puramente voluntaria de lo que se ha de considerar válido o se ha de descartar. El proceso de incorporación de la herencia a la producción cultural es, por el contrario, permanente, desigual y subordinado a las necesidades planteadas por la lucha de clases: se trata de poner a la nueva concepción de la realidad en contacto con el conjunto de los problemas planteados y no resueltos en la tradición cultural o cuya previa solución resulta inadecuada a las nuevas necesidades que rigen el proceso de interpretación de la temática así conformada.

En última instancia, el concepto mismo que cada clase social tenga de la cultura --y la valoración que de él se derive hacia los elementos integrantes de la herencia--, constituyen un factor y un producto del desarrollo de la formación social. Por lo mismo, se encuentran determinados en sus posibilidades de funcionalidad y de transformación/reproducción por la relación concreta de cada clase social, en cada situación histórica, con la estructura económico-productiva de la sociedad lo cual, desde el punto de vista de la clase, implica siempre la forma concreta de una relación de dominación o subordinación respecto a otras clases que le son antagónicas.

Es aquí donde se revela toda la importancia que para el análisis cultural tiene el hecho de que sea en el terreno de la ideología donde los hombres tomen conciencia de los conflictos económicos y luchen por resolverlos. Ello convierte a la ideología en el agente organizador directo de las prácticas sociales lo que, en el terreno de la cultura, da por resultado una relación en la que

La ideología posibilita que la cultura no sea un amasijo azaroso de conocimientos, creencias, hábitos, etc., sino un conjunto coherente, procesado y sistematizado. (La ideología) 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<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Nils Castro, "Cultura nacional y cultura socialista", en *Cultura y Liberación Nacional*, p.14.

Las relaciones que guarden entre sí la cultura y la ideología pueden al propio tiempo ser más o menos estrechas, según el nivel de elaboración de las conductas sociales en que esas relaciones se manifiesten. En este sentido, es incluso posible plantear la hipótesis de que, a menor nivel de elaboración (esto es, por ejemplo, en el conjunto de la vida social cotidiana) se da un mayor nivel bruto de identificación a cuenta de la reducción aparente de la ideología a la cultura. Sin embargo, mientras mayor sea el nivel de elaboración (como en el caso del discurso estético y/o teórico) las relaciones entre ambas atraviesan por mediaciones cada vez más complejas y sutiles. En todo caso, lo esencial aquí es que, sin que sea posible reducir la cultura a la ideología, o viceversa, sí es posible plantear que la segunda es determinante respecto a la primera. Ello ocurre en razón de que las relaciones de la ideología con la estructura económico-productiva son mucho más directas, en la medida en que la ideología nace directamente de los conflictos derivados de las relaciones sociales de producción y es, por lo mismo, objeto de un proceso de elaboración y desarrollo consciente mucho más acentado.

La expresión "determinación en última instancia" --y otras derivadas como la de "autonomía relativa de la creación cultural", etc.--, adquieren así un sentido preciso en el análisis cultural: se trata de que la creación cultural está sujeta a un proceso de determinación en el cual cumplen un importante papel otras formas de la vida social, la ideología en particular, directamente ligadas a la lucha de clases que fija las tareas a cumplir por la cultura en la reproducción/transformación de la formación social. Pero esto implica a su vez que los elementos culturales cumplen una función en el desarrollo de las ideologías cuya importancia y alcance será preciso determinar.

El seguimiento de esta relación exige, como vemos, prestar una mayor atención a los aspectos propiamente productivos de la cultura, introduciendo algunas distinciones metodológicas. De entre éstas, la más importante es la que debe darse entre la cultura y las manifestaciones culturales. Entre ambas existe la relación que va del hecho de la conciencia al hecho del lenguaje, de lo abstracto a lo concreto, relación preñada de contradicciones en su misma unidad. La manifestación cultural, en este sentido, se define por un contenido comunicativo del sistema de valores que conforma la conciencia-cultura, esto es, por su capacidad de dar una relación de sentido social a los elementos que integran la realidad de la que ambas forman parte, relación de sentido que es esencialmente ideológica.

Esta definición implica de hecho que todos los acontecimientos sociales pueden ser considerados como manifestaciones culturales en razón de su valor simbólico, derivado de la articulación entre la herencia y una ideología, el cual constituye una de las vías de acceso de la sociología de la cultura a su objeto de estudio. Esto debe ser recalcado ya que a menudo, por muy amplia y bien-intencionada que sea la definición teórica inicial que se ofrezca del objeto cultura, su estudio histórico concreto tiende con frecuencia a reducir ese objeto al campo de algunas de sus manifestaciones formales, particularmente las de tipo estético. De aquí, sólo resta un paso para reducir la cultura, como proceso social contradictorio, a un hecho espiritual externo a la lucha de clases que, cuando mucho, guarda con ella una relación refleja pasiva. En otros términos, esto implica considerar a lo polisémico como lo cultural y a escindir el objeto de estudio al concebir como distintos --cuando no opuestos-- al arte y la política o a la teoría y la ideología, no sólo en cuanto formas funcionales de la conciencia sino en todas sus instancias de contenido. Sin embargo, en la medida en que distingamos la cultura (hecho

de la conciencia, nivel abstracto de lo social) de las manifestaciones culturales (hecho de conciencia materializada en prácticas sociales concretas) que arquetipan una interpretación de la realidad ante conflictos sociales específicos, debemos reconocer que lo polisémico (discurso estético) no es lo cultural, sino una de sus modalidades de expresión. Esto es, que lo unívoco (discurso teórico) y aún lo ambiguo (conductual cotidiano) pertenecen igualmente al ámbito de lo cultural (como hechos sociales, en suma) y configuran modalidades de expresión adecuadas a formas específicas de la conciencia<sup>9</sup>.

En relación a lo planteado, se hace necesario introducir una segunda distinción metodológica: la que se refiere al hecho de que, en el cumplimiento de sus funciones sociales, la cultura se manifiesta en modos y niveles muy diversos, desde las conductas cotidianas cuasi inconscientes, hasta la práctica estética y teórica de alto nivel de elaboración consciente. Estas manifestaciones, sin embargo, muestran un apreciable margen de coherencia en su conjunto, tanto por su común relación entre sí mismas en cada nivel, como por la que mantienen con el eje ideológico en torno al cual se organizan. Lo que no cabe perder de vista es que tal coherencia no es un hecho immanente a la cultura misma, sino el resultado de la expresión por la cultura del movimiento general de la lucha de clases que es el "motor" de su desarrollo. En este sentido, la coherencia en la producción cultural no viene dada "desde" la cultura, sino que resulta de la tendencia general definida por el antagonismo entre las distintas ideologías en torno a las cuales se organiza esa producción. Esto, además, en el sentido de que el grado y la calidad del antagonismo ideológico no puede ser visto al nivel de cada clase por separado, sino que es necesariamente el resultado de la correlación de fuerzas concreta que resulta de la lucha de clases entendida como una totalidad histórico-social.

En este sentido, la manifestación cultural puede ser considerada como una proposición de respuesta colectiva a cierto género de problemas que la clase social deriva de su inserción en el sistema socio-económico global. Pero, al propio tiempo, esta proposición no se dirige exclusivamente a la clase, sino que busca modificar las conductas del conjunto de la sociedad a través de una interpretación ideológica de la herencia que tienda a lograr para la clase la representación del interés general de los sectores mayoritarios de la sociedad. Se comprende así que manifestaciones culturales sumamente elaboradas, en particular las de tipo estético y teórico, puedan sobrevivir a su ámbito histórico original en la medida en que, en cuanto que herencia, deben ser asumidas y refuncionalizadas por sistemas ideológicos distintos a aquellos que organizan su proceso original de gestación. Pero, al propio tiempo, esta capacidad de supervivencia implica un cambio en la funcionalidad y en el tipo de respuesta que la manifestación cultural puede ofrecer en su nuevo ámbito. Así, lo esencial es comprender que, tanto en lo que respecta a la creación propiamente original como a la reinterpretación de la herencia —que es también un proceso productivo—,

<sup>9</sup> El estudio mismo, además, debe adoptar una posición frente a los criterios que sobre el tema se derivan de la propia cultura dominante en la estructura social concreta en que está inserto el investigador. En el caso del capitalismo —y con matices peculiares en el caso del capitalismo neocolonial, donde uno de los componentes fundamentales de la cultura dominante es el proceso de colonización cultural— uno de esos criterios —y quizás el más importante y engañoso—, es el de la universalidad supraclasista de la cultura, entendida ésta además como el conjunto de las prácticas artístico-productivas, "materiales", pertenecientes al campo de la "civilización". Sobre este punto será necesario volver más adelante.

la obra cultural se caracteriza por el hecho de que realiza a un nivel particular. . . un universo más o menos coherente que corresponde a una visión del mundo cuyos fundamentos son elaborados por un grupo social privilegiado. Por supuesto, los miembros del grupo no captan esta coherencia más que de una forma lejana y aproximativa. *En este sentido el escritor no refleja la conciencia colectiva. . . sino que, por el contrario, lleva hasta un nivel de coherencia muy avanzado las estructuras que ésta ha elaborado de forma relativa y rudimentaria* [subrayado, GC]. En este sentido, *la obra constituye una toma de conciencia colectiva a través de una conciencia individual*, la de su creador, toma de conciencia que mostrará a continuación al grupo que era aquéllo a lo que tendía "sin saberlo" en su pensamiento, su actividad y su comportamiento<sup>10</sup>.

La acción del creador cultural viene a ser así la de sistematización de una herencia colectiva en torno a los objetivos que se derivan de intereses de clase particulares, sistematización en la que el carácter colectivo de la herencia es utilizado como vehículo para la universalidad virtual de la interpretación particular. *En este proceso de producción, la cultura* (entendida en su sentido más general y abstracto de "herencia social") *es la condición dada que, a nivel de la conciencia, encuentran las ideologías en su desarrollo*. Este es el supuesto marxista de interpretación de una obra como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber, en la que la ideología no aparece como categoría en sí sino como "espíritu" de un modo de producción, que encuentra en un sistema de valores dado la vía más adecuada para desarrollarse y afectar un proceso de cambio social. Sin embargo, en la interpretación dialéctica, marxista, de la relación entre la cultura y el ser social se entiende además que, de un modo simultáneo, *las ideologías son la condición dada que requiere una cultura para existir de manera concreta*. Esa condición es, por otra parte, un prerequisite para el desarrollo de esa cultura a través de la lucha ideológica en el terreno de su interpretación como forma más general de la conciencia social y en el terreno del sentido social de sus expresiones materiales, desde lo conductual-cotidiano hasta lo estético y lo teórico. Esta doble relación constituye nuestra hipótesis teórica central, a cuya luz se puede entender que

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales"; significa también, y especialmente, difundir críticamente verdades ya descubiertas, "socializarlas". . . y convertirlas, por tanto, en base de acciones vitales, en elementos de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de un modo unitario el presente real

<sup>10</sup> Lucien Goldmann: "El estructuralismo genético en sociología de la literatura", p.210. Este planteamiento debe ser tomado con reservas al menos en dos sentidos. Uno es el de que no establece una distinción precisa entre la clase en general y sus intelectuales orgánicos, distinción importante en la medida en que el creador cultural produce su obra bajo la doble determinación que para él supone su militancia de clase y la función social intelectual a través de la cual ejerce esa militancia de manera primordial, pero en ningún caso exclusiva. La segunda reserva se refiere al hecho no suficientemente explicitado de que el límite máximo de la autonomía relativa en la creación cultural no está dado por la voluntad o la capacidad individuales del creador, sino por el grado y modalidad de desarrollo de la clase social en cuyo seno existe como individuo y que le proporciona el eje de articulación ideológica de su obra. La socialidad de la creación cultural está dada por estos dos factores, que hacen de ella un objeto histórico-concreto y, por ende, un objeto posible de estudio.

es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el redescubrimiento, por parte de algún "genio" filosófico, de una verdad que se mantenga dentro del patrimonio de pequeños grupos intelectuales<sup>11</sup>.

A lo que cabe agregar que un proceso de creación como el descrito no puede tampoco ser siquiera concebido como puramente individual, sino que resulta necesariamente de la inserción del creador parcial en formas colectivas concretas de movimiento social, ya sea el Estado, ya el aparato cultural de la clase dominante, ya el movimiento de masas revolucionario (y, dentro de éste, uno u otro de sus partidos). De donde resulta que la calidad de la creación cultural está íntimamente vinculada a la calidad de la inserción social del creador. Y esto, a su vez, en el doble sentido de la posibilidad de participar de un horizonte de visibilidad histórica, que es necesariamente colectivo, y de la posibilidad de disponer de los medios orgánicos necesarios para tener acceso a la conciencia de las mayorías y contribuir a su transformación a través de la práctica socio-política en que se manifiestan históricamente esas mayorías como entes verdaderos, concretos, de la vida social. De aquí, entonces, que se pueda concebir a la política como la más amplia y compleja manifestación de la cultura, en la medida en que ella implica convertir a la concepción del mundo así socializada en una "fuerza material" capaz de definir el curso de la historia. Con lo cual el concepto operacional de cultura que hemos procurado construir desemboca en una perspectiva de análisis sociológico por demás concreta que, dando por sentada la determinación de la conciencia social por el ser social, se ocupa de lleno en el examen del papel que cumple la primera en los procesos de transformación del segundo al nivel de la legitimación y orientación de las prácticas sociales que tienen por objeto tal transformación.

## 2. Cultura y cambio social

A partir del conjunto de hechos examinados, podemos plantear que el objeto de estudio de la sociología de la cultura está constituido por la lucha de clases en el terreno de la producción de interpretaciones de la realidad capaces de expresarse en una ética acorde a su estructura. Dicho estudio debe partir del hecho de que todo modo de producción posee una capacidad visible para imponer al conjunto de la sociedad una cultura característica que, en plazos largos y dentro de la lógica de dominación inherente a ese modo de producción, aparenta ser una estructura estable, aceptada y compartida por todas las clases sociales. La lógica de este proceso peculiar ha sido descrita por Marx como el resultado de que

Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad resulta al mismo tiempo la fuerza *espiritual* dominante. La clase que controla los medios de producción material controla también los medios de producción intelectual, de tal manera, que en general las ideas de los que no disponen de los medios de producción intelectual son sometidas a las ideas de la clase dominante. Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes o sea, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas, es

<sup>11</sup> Antonio Gramsci, *Antología*, p.436.

decir, la expresión de las relaciones que hace de una clase determinada una clase dominante, en una palabra son las ideas de su dominio. Los individuos que integran la clase dominante poseen entre otras cosas una conciencia y por tanto piensan; mientras dominan como clase y determinan una época en toda su amplitud es evidente que dominan en toda la extensión dominando al mismo tiempo como pensadores, como productores de ideas que les regulan la producción y distribución de pensamientos de su época<sup>12</sup>.

En otros términos, esto implica que a toda formación socio-económica le es inherente la existencia antagónica de opciones culturales de signo ideológico diverso, una de las cuales resulta dominante respecto a las demás. En ello se sustenta la ya clásica definición del enfoque básico de la sociología de la cultura dado por Lenin al plantear que

En *cada* cultura nacional existen, aunque no estén desarrollados, *elementos* de cultura democrática y socialista, pues en *cada* nación hay una masa trabajadora y explotada, cuyas condiciones de vida engendran inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero en *cada* nación existe asimismo una cultura burguesa (y, además, en la mayoría de los casos, ultrarreaccionaria y clerical), y no simplemente en forma de "elementos" sino como cultura *dominante*. Por eso, la "cultura nacional" en general es la cultura de los terratenientes, de los curas y de la burguesía<sup>13</sup>.

En el sentido indicado, podemos plantear que la cultura dominante promueve, sistematiza y legitima, convirtiéndolas en una "fuerza material", a las conductas sociales más adecuadas a la reproducción del modo de producción. Esto nos plantea dos aspectos de problematización en su estudio: por un lado, el de los mecanismos de imposición de un sistema de valores capaz de dar cuenta con cierta racionalidad de las contradicciones que la clase dominante debe enfrentar en el ejercicio de su poder, racionalidad que debe adquirir y mantener la categoría de "sentido común" para el conjunto de la sociedad. Pero esto implica, por otro lado, que ese sistema de valores debe ser capaz de dar cuenta, subsumiéndolas o negándolas, de las interpretaciones de la realidad capaces de generar prácticas sociales encaminadas a la transformación de la formación socio-económica global.

De hecho, los límites de la cultura dominante son los de su funcionalidad con respecto al proceso de dominación socio-económica al que ella debe dar una relación de sentido social. Más allá de esos límites toda manifestación cultural pasa a integrarse al campo de la no-cultura (de negación en sentido pasivo, desdén) e, incluso, al de la anti-cultura (objeto de negación en sentido activo, de coerción). Tal es el caso, por ejemplo, del fascismo, equivalente en nuestro terreno a una extrema politización reaccionaria de la cultura. Ahora bien, el proceso de dominación cultural no debe ser visto únicamente en términos de un proyecto conscientemente planeado y ejercido por la clase que controla el Estado. Por el contrario, lo esencial aquí está en reconocer que lo que asigna su

<sup>12</sup> *La ideología alemana*, p.78.

<sup>13</sup> "Notas críticas sobre la cuestión nacional", en *La literatura y el arte*, p.100-101.



carácter dominante a una cultura es el hecho de que ella constituye la expresión sistemática de una estructura dominante de relaciones de producción<sup>14</sup>.

Como tal expresión sistemática de una estructura social, la cultura dominante suele generarse, manifestarse y actuar como un proyecto histórico en gran medida no consciente de reproducción "espontánea" del modo de producción dominante en la formación socio-económica. Son las propias relaciones sociales de producción las que se encargan de interiorizar y reproducir ese proyecto histórico en la conciencia de los miembros de la sociedad, con la fuerza de los hechos consumados y, por ende, "naturales". La "calidad" de la dominación cultural en el capitalismo radica esencialmente en su inconsciencia, esto es, en la capacidad del modo de producción para conseguir que la cultura de la clase dominante sea asumida por las clases explotadas como la cultura "en general", encubriendo sus contenidos clasistas particulares. El mecanismo esencial de este proceso está dado por la reproducción en escala ampliada del modo de producción, reproducción que

no produce solamente mercancías, no produce solamente plusvalía, sino que produce y reproduce al mismo régimen del capital: de una parte, al capitalista y de la otra al obrero asalariado<sup>15</sup>.

El proceso de reproducción en escala ampliada viene a constituir así el mecanismo más directo del carácter dominante de la cultura burguesa (y uno de los indicadores fundamentales de la calidad de esa dominación), de su alcance y de sus modalidades. De este proceso depende esa cultura, y en él se apoya para cumplir su función como interpretación de la realidad, como sistema de opciones y como agente normativo de las conductas sociales:

- a) como interpretación de la realidad porque, en su conjunto, el modo de producción tiende a transfigurar sus elementos, a ocultar su propia dinámica, a ofrecer un reflejo deformado de sí mismo y, por ende, del conjunto de la realidad social que se conforma a partir de él. Pero esto por sí solo no basta; es necesario a su vez que
- b) el proceso de reproducción en escala ampliada garantice a la cultura burguesa como sistema de opciones dominante, en la medida en que le permita a la clase dominante convertir en funciones suyas todas las funciones de la sociedad en un grado muy ex-

<sup>14</sup> Ciertas corrientes de análisis de estos problemas, particularmente en el caso de los medios masivos de comunicación, tienden a ver siempre un proyecto consciente de imposición de la cultura dominante en el caso del capitalismo, y particularmente del capitalismo neocolonial. Sin embargo, estas posiciones tienden, a fin de cuentas, a sustituir la lucha de clases como proceso global por una suerte de "conspiración de clase" de la burguesía en particular. El peligro de estas posiciones radica en que precisamente su "contendimiento" habitual tiende a formalizar (y de hecho, a despolitizar) el análisis de estos problemas, convirtiendo a la lucha ideológica en asunto de élites de intelectuales poseedores de aquellas "verdades de última instancia" de que tanto se mofó Engels en su *Anti Dühring*.

<sup>15</sup> Carlos Marx, *El Capital*, T.I., c.XXI, p.487. Antes, el autor observa que "El proceso capitalista de producción reproduce, por tanto, en virtud de su propio desarrollo, el divorcio entre las fuerzas de trabajo y las condiciones de trabajo. Reproduce y eterniza, con ellos, las condiciones de explotación del obrero. . . En realidad, el obrero pertenece al capital antes de venderse al capitalista. Su vasallaje económico se realiza al mismo tiempo que se disfraza mediante la renovación periódica de su venta, gracias al cambio de patrones individuales y a las oscilaciones del precio del trabajo en el mercado".

tenso. Con ello, se abre un margen cada vez mayor para "tomar para sí", incorporándolas a su propia estructura cultural, todos los logros de la ciencia, la técnica y el arte. La burguesía termina por convertir a su propia cultura en el fiel de toda opción, en el canon de medida de toda interpretación de la realidad, a lo que contribuye el hecho de que...

c) ella cuenta, en tanto que clase dominante, con la situación privilegiada de que la dinámica del modo de producción le permite concentrar y centralizar todos los recursos materiales y de organización producidos en el seno de la formación social en que esa clase es dominante, creando así las condiciones materiales de su dominación política, ideológica y cultural.

La contrapartida dialéctica de este proceso está dada por el hecho de que la clase dominante sólo puede obtener estos resultados a cuenta de la reproducción, en escala igualmente ampliada, de las contradicciones del sistema en su conjunto. De este modo, se destaca la tendencia al desarrollo de la contradicción fundamental que se da entre un proceso productivo cada vez más socializado y una apropiación del producto cada vez más privada. A nivel de la estructura clasista de la sociedad, esto se refleja a su vez en la tendencia constante y creciente a la polarización de la población en torno a las dos grandes clases antagónicas fundamentales, dotadas de la capacidad de hegemonía suficiente como para que sea en torno a ellas que se dirima el conjunto del conflicto social. Esta polarización entre burgueses y proletarios, que crea los puntos de referencia inevitables a que debe ceñirse a fin de cuentas la acción de todos las demás clases y sectores sociales, no es equivalente ni en el tiempo ni en el espacio a todas las sociedades contemporáneas, como no lo es tampoco en cuanto a sus modalidades de expresión. Por el contrario, como hecho social fundamental de nuestro tiempo, esa polarización se desarrolla a través de las mediaciones específicas que a cada proceso de desarrollo capitalista imponen su historia y modalidad particulares.

Lo esencial, sin embargo, es que en el desarrollo de esta contradicción subyacen la posibilidad, los medios, los fines y el eje ideológico que requiere la articulación de una interpretación de la realidad que sistematice los intereses de las clases subordinadas capaz de legitimar y orientar su lucha por el poder. Esta posibilidad está dada por el propio desarrollo del capitalismo, no sólo en un plano nacional, sino además como sistema imperialista cuyas funciones de explotación, acumulación y reproducción se dan a escala mundial: En este sentido, se puede decir que el capitalismo, al crear un mercado mundial, ha creado la base material para una verdadera universalidad en la cultura, en la medida misma en que con ello tiende inevitablemente a universalizar la lucha de clases a escala de dicho mercado.

De este modo, el capitalismo ha creado las bases de una cultura universal en la misma medida en que ha universalizado la explotación del hombre por el hombre. Ello ha implicado, a su vez, la universalización de la lucha de los trabajadores de todo el planeta contra la dominación universal de la burguesía y en particular la de sus sectores imperialistas. Únicamente en este sentido se puede hablar de una cultura universal al momento presente: esas contradicciones se han manifestado de modo diverso en cada formación socio-económica sometida a la explotación imperialista, pero su contenido tiende inevitablemente a ser, de manera cada vez más acentuada, el de la lucha entre

las clases fundamentales que sustentan proyectos históricos irremisiblemente antagónicos<sup>16</sup>.

Esto abre al estudio sociológico de los hechos culturales un campo de implicaciones particularmente complejo, toda vez que, si definimos a la cultura como un ámbito peculiar de la lucha de clases a nivel ideológico y político, debemos aceptar que ello la convierte en un factor digno de considerarse para el logro de lo que constituye el objetivo real y el problema central de todo proceso de lucha de clases: el problema del poder y el problema del Estado.

En este sentido, se hace posible apreciar con claridad que el problema de la relación entre la cultura y los procesos de cambio social no es otro que el problema del papel a desempeñar por la cultura en la lucha por el poder. Como hemos visto, la dilucidación de este papel pasa a través del examen de las relaciones entre la cultura y las ideologías, vistas como relaciones productivas de sujetos sociales adecuados al logro de objetivos históricos determinados, cuya acción convierte en una "fuerza material" a las ideas que conforman su conciencia. Cabe entonces comprender que, en el campo de la producción cultural - y particularmente en lo que se refiere a culturas orientadas a la transformación de una estructura social global-

*Creador* tiene, pues, que entenderse en el sentido "relativo" del pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y, por tanto, la realidad misma, la cual no puede pensarse sin ese mayor número. *Creador* también en el sentido de que enseña que no existe una "realidad" por sí, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etc.<sup>17</sup>.

Aquí resulta casi obvio el hecho de que la realidad no puede ser pensada sin ese "mayor número" porque sólo tiene existencia concreta a través de las prácticas sociales en que se materializa la existencia real de esa mayoría. En este sentido, la posibilidad del desarrollo de la cultura, y en particular de aquella antagónica a la dominante, está en directa relación con el grado y la modalidad de desarrollo de esas prácticas en tanto que prácticas de clase. De aquí entonces que, si la cultura dominante constituye la expresión sistematizada por la ideología dominante de las relaciones de producción que defi-

<sup>16</sup> Vid. Marx-Engels, *Manifiesto Comunista*, en *Obras Escogidas*, 2 t., tomo I, p.23-24: "Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas parte, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes. /Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. . . En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal. . . /la burguesía/ Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constrañe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza".

<sup>17</sup> Antonio Gramsci, *Antología*, p.436.

nen a una sociedad, la cultura que le sea antagónica —que aquí designaremos con el nombre genérico de popular revolucionaria— deba ser examinada en su desarrollo a partir de su capacidad para expresar, también de modo sistematizado en torno a una ideología específica, un proyecto histórico de sustitución de esas relaciones de producción dominantes dotado de una “ética acorde a su estructura”. Esta capacidad sólo puede ser apreciada en su totalidad a través de las prácticas sociopolíticas concretas en que se expresa esa cultura y a través de las cuales se prefigura, en última instancia, el tipo de Estado a que se orientan esas prácticas encaminadas a construir las condiciones materiales de su propia dominación.

En el sentido indicado, podemos plantear la hipótesis de trabajo de que el nivel de desarrollo de una cultura popular revolucionaria puede deducirse del grado de capacidad organizativa alcanzado por las clases subordinadas en su movimiento hacia el Estado. Esta capacidad no debe ser entendida en términos de la mera complejidad formal de las estructuras organizativas del movimiento popular, sino como una categoría que es ante todo histórica. Capacidad, entonces, en el doble sentido de una adecuada graduación de los fines a partir de una cabal comprensión de los medios, y del desarrollo de estos medios en función de una comprensión de los fines como hechos de necesidad histórica que exigen y modelan, a un tiempo, el ejercicio de una voluntad consciente y deseosa de esa necesidad. Así entendida, las posibilidades de expresión formal de esta capacidad pueden ser muy diversas y deben ser analizadas a partir de cada realidad histórica concreta, en la que el tipo de organización nos servirá para conocer el grado de coherencia entre los fines que se persiguen de modo manifiesto y los que pueden lograrse de modo efectivo. Pues las formas lo son siempre de un contenido —en este caso sociopolítico— que constituye el sostén real del movimiento así organizado y que determina su mayor o menor capacidad para conseguir que la historia así entendida sirva como instrumento para influir en el curso de la historia real.

Esta hipótesis de trabajo debe reconocer, a su vez, que la contradicción general entre clases dominantes y clases subordinadas está atravesada por contradicciones específicas en el seno de cada uno de sus polos y que, en este sentido, la calidad del desarrollo de una cultura popular revolucionaria debe ser vista a la luz del desarrollo de la lucha de clases en el seno del pueblo, lucha en la que se enfrentan principalmente la pequeña burguesía y la clase obrera en la disputa por la hegemonía sobre el conjunto del movimiento popular. De este modo —y particularmente en los países en los que el neocolonialismo acentúa las expresiones nacionales de los conflictos de clase—, la cultura popular revolucionaria no puede ser tampoco estudiada “en general”, sino como ámbito de lucha que organiza el proyecto histórico concreto que anima las prácticas sociales de las clases subordinadas. De aquí que, como observa Lenin,

Lo que determina el significado de la consigna de “cultura nacional” no son las promesas o los buenos propósitos de tal o cual intelectualoide de “interpretarla” “como vehículo de la cultura internacional”. Considerar las cosas así equivaldría a caer en un subjetivismo pueril. El significado de la consigna de cultura nacional lo determina la correlación objetiva entre todas las clases del país dado y de todos los países del mundo<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Op.cit., p.101. El párrafo concluye planteando que “La cultura nacional de la burguesía es un hecho (con la particularidad, repito, de que la burguesía se confabula en todas partes con los terra-

En esta perspectiva, lo que cabe observar es el proceso a través del cual en cada cultura nacional se resuelve el conflicto entre la cultura de las clases dominantes y la de las clases subordinadas, conflicto que puede resolverse únicamente a partir de las condiciones históricas concretas que definen, en cada caso, la forma específica en que se manifiestan los límites indicados por Marx que rigen el desarrollo de los procesos de cambio social. Es así como, si bien por un lado la tendencia general sólo puede expresarse a través del desarrollo de sus manifestaciones particulares, el sentido real de esas manifestaciones particulares sólo puede ser aprehendido y realizado en la práctica a la luz de la tendencia general, con lo que ambas instancias conforman una totalidad concreta que define una forma específica de universalidad. El estudio de la lucha de clases en el terreno cultural adquiere en esta perspectiva un sentido preciso: se trata de examinar el proceso mediante el cual las clases subordinadas procuran alcanzar la sistematización de los brotes espontáneos en que se manifiesta inicialmente su relación con la realidad, sistematización que tiene por objeto en primera instancia la construcción de una propuesta global de interpretación de esa realidad y la creación de los recursos de organización social que permita dotar a esa interpretación con una ética "concorde con su estructura" o, en otros términos, de la posibilidad real de transformar la realidad así interpretada para crear las condiciones materiales de su propia dominación como tales clases.

Únicamente cuando se ha logrado esta sistematización capaz de expresarse en prácticas sociales conscientes de sus fines antagónicos a los de la clase dominante, la cultura de las clases subordinadas adquiere sentido pleno, pasando de ser una cultura "contestataria", de resistencia, a ser verdaderamente una cultura revolucionaria. En este sentido, la única garantía cierta de que esa cultura llegue a desarrollarse como un sistema de opciones realmente abierto a una interpretación revolucionaria de los sucesivos cambios que la lucha de clases va imponiendo en el seno de la sociedad, radica en que la cultura popular revolucionaria se organice en torno a la opción ideológica más avanzada de entre las que luchan por la hegemonía en el seno del pueblo. Ello será, a un tiempo, condición para que en cada período histórico la cultura popular revolucionaria alcance el máximo grado de posibilidad transformadora que impongan los límites del cambio social y, además, requisito para la efectiva continuidad de su desarrollo en condiciones cualitativamente distintas que se deriven de la solución de las contradicciones que le dieron origen como tal cultura popular revolucionaria en cada etapa histórica anterior. Esta condición, es obvio decirlo, no debe desprenderse como un presupuesto mecánico de la mera denominación de las clases en cada etapa del desarrollo de una sociedad dada sino del estudio concreto de la correlación de fuerzas en el seno de esa sociedad en la etapa en cuestión.

Como todo análisis de hechos sociales, el estudio sociológico de los hechos culturales es un estudio coherente de procesos concretos. La correlación de fuerzas sociales a escala nacional y mundial, que es su presupuesto teórico y metodológico, viene así a definir el ámbito que permite comprender la socialidad objetiva de un proceso contradictorio en el cual toda alternativa cultural debe:

a) demostrar que efectivamente es una alternativa históricamente viable y, más aún,

tenientes y los curas). El nacionalismo militante de la burguesía, que embrutece, engaña y divide a los obreros para hacerlos ir a remolque de los burgueses, es el hecho fundamental de nuestra época".

probar que lo es de modo exclusivo, demostrando que las alternativas antagónicas —y en particular la representada por la cultura dominante—, no lo son en sentido estricto o, al menos, que carecen de legitimidad histórica y, por ende, de capacidad para dar cuenta de los problemas de la sociedad y mucho menos para contribuir a resolverlos. En este sentido, la alternativa cultural revolucionaria debe poner de relieve las contradicciones internas tanto de la cultura dominante como de las alternativas más atrasadas que puedan existir en el seno de las clases subordinadas, demostrando el verdadero sentido y la falta de coherencia de la relación entre las dos dimensiones (ideológica y ética) que integran esas alternativas, y demostrando al propio tiempo que esa coherencia es su principal atributo para aspirar a la orientación del cambio social. Para esto, la alternativa cultural revolucionaria debe además

b) dar cuenta del pasado de la sociedad en que ella tiene existencia y razón de ser, integrando a ese pasado las opciones que le son antagónicas. En este sentido, le es de suma importancia demostrar la inviabilidad de los propósitos y los medios alegados por las alternativas antagónicas ante las tareas del presente histórico concreto, tanto en lo relativo a su conceptualización como en lo que atañe a su realización práctica. Por lo mismo,

c) la alternativa cultural revolucionaria debe demostrar su capacidad para integrar y subordinar a su interpretación de la realidad los elementos fundamentales de la herencia cultural de esa sociedad, ya sea negándoles vigencia, ya otorgándoles un sentido nuevo, adecuado a los fines requeridos por los intereses de clase que la animan. En este último caso, y entendida la herencia como conjunto de contradicciones no resueltas, el cambio de sentido de los elementos que se asimilan debe ser justificado en términos de que tal asimilación constituye su única posibilidad efectiva de realización a través de su integración a un proyecto social de nuevo tipo.

En esencia, la alternativa cultural revolucionaria debe procurar en primer término denunciar el carácter particular e interesado de la cultura dominante, contraponiendo la demostración de los contenidos clasistas de ésta a su aspiración de plantearse a sí misma como cultura en general de la sociedad. La nueva opción debe ser entonces capaz de asumir para sí misma ese carácter "general", pero otorgándole un nuevo sentido en los términos antes aludidos, como correlato de circunstancias sociales de nuevo tipo que ella llama a crear como necesarias para su propia dominación, la cual se desprende a su vez como una necesidad de la interpretación de la realidad que anima a esa cultura. Tales circunstancias vienen a ser, de esta manera, las que asignen a la alternativa popular revolucionaria el papel de única garantía para la expresión de los intereses particulares de las diversas clases subordinadas, mediatizados por el estado de cosas imperante. Lo esencial aquí, en todo caso, es que tal sustitución no se deriva de un hecho de voluntad subjetiva, sino que es planteada como un hecho de necesidad histórica. Y, en este sentido, la alternativa cultural revolucionaria busca en la interpretación de la historia la razón de legalidad que le niega la cultura dominante, pero la busca precisamente a través de la demostración del carácter histórico, ya superado, de esa cultura dominante, denunciándola como obstáculo a la solución de las contradicciones engendradas por el desarrollo del modo de producción y de las que forma parte esa misma cultura dominante.

Toda la serie de consideraciones hechas nos lleva entonces a plantear que el estudio sociológico de la cultura es por necesidad un estudio de la cultura como factor de

**cambio social o, en términos más usuales, del proceso de conversión de las ideas en fuerza materiales capaces de influir en el curso de la historia. El momento por excelencia de esa conversión es el momento de la política que viene a ser, en este sentido, la manifestación más alta y compleja de la cultura y la prueba verdadera de su contenido social y su alcance histórico. Este, y no otro, es el sentido verdadero de la cuestión.**

## II. AMERICA LATINA: 1880-1930

### I. Criterios para el análisis

La formación socio-económica en cuyo marco nos interesa abordar el tema del presente estudio es la que hoy conocemos con el nombre de América Latina. Como todo objeto real, ella debe ser comprendida y explicada como una "síntesis de determinaciones", respetando el carácter procesal y contradictorio del desarrollo histórico que ha conformado sus rasgos específicos. En este sentido, partimos del planteamiento de que el concepto de América Latina alude a una formación socio-económica en proceso de desarrollo, cuyos principales factores de sobredeterminación están constituidos por:

- a) en lo externo, su relación dependiente con el sistema imperialista mundial, definida como tal a partir del período 1880-1930,
- b) en lo interno, un proceso de desarrollo capitalista de tipo "junker" u oligárquico, extremadamente desigual y que comporta como uno de sus rasgos peculiares la dependencia neocolonial que se combina y se sustenta con la ausencia de una transformación democrático-revolucionaria de las estructuras productivas precapitalistas heredadas del período colonial.

El proceso de desarrollo de América Latina ha dado lugar a manifestaciones peculiares de la lucha de clases en la región a través de sus distintas etapas, cada una de las cuales ha planteado determinadas tareas históricas a las clases enfrentadas, tanto en lo que se refiere a su desarrollo como tales clases, como en lo relativo a sus relaciones con el conjunto de la estructura social. Este proceso ha dado origen a lo que Agustín Cueva define como un conjunto de sociedades cuyo desarrollo debe entenderse como

Un decurso histórico que en rigor no puede definirse por el estancamiento, sino que tiene que comprenderse como un proceso dialéctico de desarrollo (desigual) de un conjunto de contradicciones que los movimientos más "dinámicos" del sistema agudizan en lugar de resolver<sup>1</sup>

En nuestro criterio, este enfoque es el único que nos garantiza, a través de la particularización de algunas de sus manifestaciones, un margen adecuado de objetividad en la definición y análisis de nuestro objeto de estudio. Esta definición tiene particular importancia, que se advierte con mayor facilidad si comparamos nuestro criterio con un caso antagónico. Manfred Kossok ha descrito las incidencias de un llamado III Congreso Hispa-

<sup>1</sup> Cueva, Agustín: "Problemas actuales del desarrollo latinoamericano".



noamericano de Historia, celebrado en el antiguo Palacio de la Inquisición de Cartagena, Colombia, en 1962. Dicho evento tuvo lugar en el marco de la ofensiva ideológica desatada por las fuerzas más raccionarias del continente contra la por entonces naciente revolución cubana. En dicha reunión se procuró

"Encontrar en Hispanoamérica un fuerte fundamento de justificación histórica y de firmeza ideológica capaz de contrarrestar con éxito la influencia del marxismo y del movimiento castrista". Al respecto, una resolución final aprobada por el congreso expresa: '1) Que América, con el descubrimiento realizado ya hace cuatrocientos años y con la obra colonizadora de España, ha quedado definitivamente incorporada a la cultura occidental y al modo de vida del mundo cristiano; 2) Que solamente la fidelidad a los valores fundamentales de esa civilización y al legado español coloca a la América en la situación de realizar su propio destino en el futuro' "2

En efecto, lo que subyace tras el ejemplo aportado por Kossok no es una mentira arbitraria, sino una verdad a medias expresada además en un lenguaje puramente ideológico, en el peor sentido del término. Su falsedad radica en su carácter unilateral y mecánico, que expresa a fin de cuentas la incapacidad de sus autores para entender el carácter contradictorio de la realidad a que se refieren (esto es, su verdadera naturaleza histórica) y su propio papel como agentes de esa contradicción. Estos problemas, que no son exclusivos de las derechas latinoamericanas pues también se dan en nuestro propio campo ideológico, político e intelectual, deben recordarnos constantemente la advertencia hecha por José Martí en el sentido de que

En la carrera de la política habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política. El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. *Conocerlos basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella. . . Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías*3.

Como vemos, la comprensión de cualquiera de los hechos de la realidad latinoamericana exige que ésta sea aprehendida en su conjunto mediante una justa explicación de las relaciones entre sus condicionantes internos y externos. Esta relación, para ser justa, debe a su vez atenerse al hecho de que las causas externas de cambio operan a través, y en función de, las causas internas. Aunque reconozcamos que la hegemonía del capital imperialista en el desarrollo de América Latina crea determinadas premisas para la irradiación de las relaciones capitalistas de producción y sus expresiones ideológicas —esenciales para comprender a su vez el correlato cultural de tal proceso—, ello no nos explica el resultado de esos cambios en cada caso particular.

2 Apud. "Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú", p.46.

3 "Nuestra América", en *Cuba, Nuestra América, Los Estados Unidos*, p.114. El subrayado es nuestro.

Lo que importa es reconocer que la capacidad del imperialismo para crear premisas externas de cambio está en directa relación con la existencia previa de las estructuras económicas y sociales internas que, en cada caso, determinan la forma peculiar de la penetración imperialista y del desarrollo de economías dependientes. En este sentido, la prolongación del régimen esclavista de producción hasta 1886 y de una situación colonial hasta 1898, serán en Cuba premisas de la primera revolución socialista en América. Del mismo modo, el temprano y potente desarrollo del capitalismo neocolonial en Argentina *no* constituirá la premisa para el primer gran salto en el desarrollo del pensamiento marxista en América Latina, como sí ocurrirá en el atrasado Perú de las primeras décadas de este siglo, cuyo mismo atraso --a su vez-- es un factor importante para comprender el alcance verdadero de ese salto, así como la desigualdad de sus resultados.

Este tipo de problemas se convierte, de este modo, en problemas de criterio para la propia historia de la cultura latinoamericana. Esta se ve afectada, como todo el conjunto mayor del que forma parte, por la unidad de dos movimientos históricos que se requieren mutuamente:

- a) el de la participación en la universalización de las contradicciones derivadas de las relaciones capitalistas de producción a escala mundial, a la que antes hicimos referencia como carácter concreto de la "universalidad" de la cultura en el presente; y
- b) el del proceso de interiorización de esas contradicciones no sólo a partir del hecho de la penetración del capital extranjero, sino ante todo del entramado social previo sobre el que esa penetración se produjo y se produce, y que es el factor que en última instancia define las modalidades particulares que adquieren en las distintas regiones las tendencias generales del proceso de desarrollo capitalista.

El resultado mayor de este proceso ha sido, a través de una profunda transformación de sus estructuras sociales de origen, el desarrollo de una formación socio-económica cuyas características comunes rebasan el marco de lo hispano-americano y abarcan a todos los explotados de la región, sea cual sea su origen y por encima de la original nacionalidad española, francesa, inglesa y holandesa de sus primeros explotadores. Lo que denominamos América Latina es la etapa de ese proceso que se desarrolla a partir de la transición del capitalismo a su fase superior, el imperialismo, cuyo correlato "interno" en la región está dado por la formación de sociedades capitalistas dependientes. En este sentido, la formación social latinoamericana puede ser distinguida de la *hispano* americana en razón de la base económica precapitalista que caracterizó a ésta última. La distinción, con parecer puramente estilística, no es sin embargo irrelevante: aspirar a señalar dos formas distintas de participación en el mercado mundial, que se corresponden con dos estadios bien diferenciados de organización de la vida política interna en la región. El corte periódico que se hace aspira a señalar un momento que se caracteriza no sólo por el afianzamiento de una forma peculiar de Estado, sino también por la maduración de alternativas históricas para el desarrollo de las naciones de la región, en las cuales se expresan de una u otra manera los intereses de las clases subordinadas. La expresión América Latina no sólo expresa, en este sentido, una realidad socioeconómica, sino el ámbito histórico-cultural en que esa realidad se desenvuelve, modificándolo, sí, pero también condicionada por él, en un mismo movimiento. Así, aunque en buen sentido esta formación social se define por su carácter neocolonial-dependiente, en términos del análisis de sus conflictos culturales ella merece ser llamada *nuestra* América, la que, en palabras de Martí, se opone "al Norte revuelto y brutal, que nos desprecia".

El corte periódico de 1880 a 1930 tiene, por supuesto, un valor relativo y únicamente sirve como indicador general. Como observa Agustín Cueva:

Si bien es relativamente fácil ubicar el momento histórico de implantación de la modalidad oligárquico-dependiente de desarrollo del capitalismo latinoamericano, en virtud de su estrecha imbricación con el imperialismo que se inicia en 1870-80, resulta en cambio difícil precisar, en términos cronológicos, la duración de la etapa "oligárquica" propiamente dicha en escala continental. *Entendemos por etapa oligárquica aquella fase caracterizada por el predominio de los "junkers" locales y la burguesía "compradora", en alianza con el capital monopólico ubicado fundamentalmente en los sectores de la actividad primario-exportadora*<sup>4</sup>.

Cueva señala respecto al final de la etapa fechas diversas según países concretos. Así, México conoce "el comienzo del fin de esta etapa" con el estallido de la revolución de 1910; en Brasil, en cambio, "el punto relativamente equivalente de inflexión del sistema oligárquico se registra. . . en 1930". Pero, además, deben tomarse en cuenta situaciones como la del Perú, "país en el que la fase en cuestión se prolonga prácticamente hasta 1968, y otras como la de Ecuador, en la que incluso resulta arriesgado afirmar que dicha fase se cierra en 1972"<sup>5</sup>. Desde el punto de vista de nuestro estudio, sin embargo, tomamos indicadores más precisos. Creemos que es posible fijar una fecha intermedia que contribuye a definir dos niveles cualitativos en el desarrollo general de la fase: esta fecha es la de la intervención norteamericana en la guerra de liberación nacional cubana de 1895-1898, que inaugura tanto la fase plena de subordinación al imperialismo de la región, como el inicio de la última etapa de la pugna interimperialista por el control de los recursos naturales de América Latina, pugna que terminaría con la victoria del imperialismo norteamericano sobre sus riveles británico, francés y alemán, principalmente. Sin embargo, de momento es necesario precisar algunos problemas de alcance más general.

## 2. Evolución de la estructura social

La premisa interna para el proceso de desarrollo oligárquico a que se refiere Cueva debe ser buscada en el desarrollo histórico de la región a partir de la liquidación del período colonial y aun en la génesis de éste. José Carlos Mariátegui describe ese proceso general en los siguientes términos:

Como la primera, la segunda etapa de esta economía arranca de un hecho político y militar. La primera etapa nace de la Conquista. La segunda etapa se inicia con la Independencia. Pero mientras la Conquista inicia totalmente el proceso de formación de nuestra economía, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, p.114.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.144-145.

<sup>6</sup> *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p.16.

La observación de Mariátegui debe ser comprendida en función de el tipo de crisis que vino a resolver el proceso de independencia, y de las modalidades que adoptó esa solución dentro de las alternativas que le ofrecía su ámbito histórico. Pierre Vilar observa respecto a la crisis preindependentista que

*La contradicción social fundamental (propiedad-trabajo) se daba entre los indios y los criollos; la responsabilidad inmediata de las exacciones (fiscalidad, trabajo forzado, represión) era atributo de las autoridades coloniales<sup>7</sup>.*

Como se ve, una vez liquidada la traba colonial (principal contradicción "externa"), los ideólogos de la independencia debieron toparse con la dura realidad a que daba lugar el nivel de desarrollo alcanzado y el efectivamente posible, además, de las fuerzas productivas en las nuevas repúblicas. De aquí que la consecuencia efectiva a mediano plazo, en términos de desarrollo de la base material de la sociedad fuera

*un complejo proceso de transición a través del cual el modo de producción capitalista va supeditando a las formas productivas anteriores a imponiéndose su legalidad en las formas sociales correspondientes, pero sin dejar de estar, a su vez, sobredeterminado por las condiciones históricas concretas en que tiene lugar su desarrollo. . . Estas condiciones. . . están constituidas en lo esencial por dos hechos: el de que el capitalismo no se implante aquí mediante una revolución democrático-burguesa que destruya de manera radical los cimientos del antiguo orden, y el que nazca y se desarrolle subordinado a la fase imperialista del capitalismo<sup>8</sup>.*

En otros términos, se podría decir que el período se caracteriza —sobre todo en su primera fase— por el conflicto "interno" que plantea el logro de fines "modernos" (acumulación originaria, inserción lucrativa en el mercado mundial, condiciones atractivas para atraer capital extranjero, etc.) a través de medios "tradicionales" (relaciones semi-feudales de producción, escaso desarrollo de las fuerzas productivas, tendencia creciente a la especialización productiva en el sector primario con vistas a la exportación y, ante todo, subsunción de formas precapitalistas de superexplotación de la fuerza de trabajo). La situación, sin embargo, puede acarrear conclusiones falsas si es planteada en términos puramente formales. Pero si se la entiende como un proceso histórico concreto, se puede entender que el feudalismo "interno" y el capitalismo "externo" constituyen una unidad en cuanto al fin general de la tendencia al desarrollo capitalista en condiciones neocolonial-dependientes.

<sup>7</sup> *Crítica de la independencia y las clases populares en América Latina*, p.13. En la p.17 el autor observa que "Si la guerra civil se convirtió en nacional y patriótica, ello se debe a que el deseo de estado (para Vilar la aspiración a la libertad es la expresión ideológica de la aspiración política al Estado por parte de las clases subordinadas) de las minorías criollas de clase alta fue transmutado en *mística de la patria* por una "intelligentsia", que tenía la romántica esperanza de tomar en sus manos la dirección moral y encontrar en la política un medio de ascensión social (inexistente en el sistema colonial, sobre todo debido a que el clero influyente no se reclutaba en aquellas tierras)".

<sup>8</sup> Cueva, Agustín: *El desarrollo del capitalismo*. . . , p.79. Subrayado G.C.

Es así, como Laclau, tras examinar las distintas variantes de poblamiento y desarrollo económico a partir de las estructuras demográficas y productivas existentes en las distintas regiones de la América precolonial, llega a la conclusión de que

En las regiones con densas poblaciones indígenas. . . los productores directos no fueron despojados de la propiedad de los medios de producción, en tanto que la coerción extraeconómica para maximizar los varios sistemas de prestación de servicios. . . fue progresivamente intensificada. . .

Ahora bien, este carácter precapitalista de las relaciones de producción dominantes en América Latina no solo *no* fue incompatible con la producción para el mercado mundial, sino que por el contrario, fue intensificado por la expansión de ese último. . . /por lo que/ lejos de constituir el mercado externo una fuerza desintegradora del feudalismo, tendió a acentuarlo y consolidarlo<sup>9</sup>:

## 2.1 Nación, Pueblo, Oligarquía

Una vez obtenida la independencia e iniciado el proceso de desarrollo capitalista en las condiciones descritas, la contradicción interna a que hacía referencia Vilar adquiere una complejidad cada vez mayor y pasa a convertirse en causa interna fundamental de los siguientes procesos de cambio. El hecho de que el proceso general de desarrollo se dé a través del reforzamiento, primero, y de la ardua disolución, después, de las relaciones precapitalistas de producción, sumado a lo que Mariátegui llamó el "enfudamiento" de las clases dominantes al capital imperialista, tiene consecuencias ideológicas y políticas de indudable importancia.

La primera de ellas se refleja en el hecho de que la lucha de clases en el continente adquiere una temprana expresión general de conflicto entre pueblo y oligarquía. La segunda, en que con el desarrollo capitalista por la vía reaccionaria este conflicto se transfigure a su vez —con plena evidencia en Martí desde fines de la década de 1880, por ejemplo—, en el enfrentamiento entre nación e imperialismo. Consecuencia de ello es, igualmente, que la lucha civil (entendida como expresión política de la lucha general de clases en el seno de la sociedad latinoamericana) tienda a transfigurarse y ser vista en términos de una lucha nacional.

<sup>9</sup> *Crítica sobre el origen y naturaleza social de América Latina*, p.30-31. El autor desarrolla su argumentación en forma de un alegato contra las opiniones sostenidas por André Gunder Frank. Así, tras observar cómo es comparable este proceso con el de la "refeudalización" de la Europa Oriental a partir del siglo XVI, provocada por el auge del capitalismo en la porción Occidental de ese continente, plantea que "afirmar el carácter feudal de las relaciones de producción en el sector agrario no implica necesariamente mantener una tesis dualista. El dualismo implica que no existen conexiones entre el sector 'moderno' o 'progresivo' y el 'cerrado' o 'tradicional'. Por el contrario, de acuerdo con nuestro razonamiento anterior, la explotación servil fue acentuada por la tendencia de los mismos empresarios —presumiblemente 'modernos'— a maximizar el beneficio, con lo cual la aparente falta de comunicación entre ambos sectores desaparece. . . en tales casos, la aparente modernidad de un sector es función del atraso de otro. . . Lo correcto. . . es enfrentar al sistema en su conjunto y mostrar la indisoluble unidad existente entre el mantenimiento del atraso feudal, en un extremo, y el dinamismo burgués aparentemente progresivo, en el otro".

Aquí es necesario hacer algunas precisiones. Hay que recalcar el hecho de que los conceptos de "pueblo" y "oligarquía" provienen del discurso político y se deben a él más que al lenguaje propiamente sociológico. Su contenido, desde este punto de vista, tiene más de empírico-descriptivo que de teórico-científico: en esto se distinguen, por ejemplo, de un concepto históricamente estable como el de clase social, cuyo contenido se deriva directamente de las relaciones sociales de producción que constituyen la base de toda estructura social. Toda operación de análisis que se refiera a los conceptos mencionados debe tener en cuenta esta característica, que puede hacer variar su contenido de una época a otra, según el grado de desarrollo de cada una de las clases que integran dichas agrupaciones sociopolíticas e, igualmente, según se transformen las relaciones de fuerza dentro del conjunto de las clases que integran la formación social.

Ateniéndonos a este criterio es que podremos comprender no sólo los problemas derivados de la contradicción general entre "pueblo" y "oligarquía" en el período, sino también —y sobre todo— el desarrollo de contradicciones de clase en el seno de cada uno de ellos. En el período que nos interesa, este desarrollo se manifiesta en una tendencia a la reestructuración general y profunda de las relaciones sociales heredadas del período inmediatamente anterior a la independencia y, por ende, de los términos de la lucha de clases a escala de la sociedad en su conjunto. Arduo y complejo como es, el proceso de desarrollo capitalista sigue siendo un proceso de acumulación de contradicciones que, a su vez, se manifestarán en una complejidad creciente de las alternativas y posiciones ideológicas y políticas —y, por ende, culturales— que se enfrentarán en el seno de la sociedad.

Las distintas modalidades de contradicción que animan el conflicto entre pueblo y oligarquía se inscriben en, y conforman —a un tiempo—, los diversos procesos de formación nacional que conoce América Latina en el período. Como sabemos, en un sentido general la formación nacional es un proceso superestructural inherente al propio proceso de desarrollo capitalista. Se deriva, en este sentido, de las contradicciones, necesidades y problemas de organización y hegemonía que implica la formación de un mercado de compra-venta de fuerza de trabajo en un ámbito territorial determinado. El desarrollo del mercado interno, en esta perspectiva, equivale al desarrollo de la parte variable del capital en el proceso de formación de el nuevo orden económico. Así, el establecimiento de la relación capital-salario encontrará sin duda estímulos en la existencia de una lengua, una tradición y una cultura comunes, pero esa relación tenderá a convertirse a su vez en el más poderoso agente de difusión de esa lengua, esa tradición y esa cultura.

El colonialismo y el neocolonialismo deben ser vistos, particularmente en la etapa imperialista, no sólo como factores externos de contradicción, sino también como impulsores internos de las relaciones de producción capitalistas, sobre todo en la primera fase de formación de las naciones dependientes. Tales relaciones impulsarán el desarrollo de las fuerzas productivas, pero generarán también importantes obstáculos a tal crecimiento por el carácter desigual de ese impulso que, sin embargo, terminará por poner en crisis los aspectos más atrasados de la estructura social y económica que le había dado acogida inicial. En este sentido, puede entenderse que

la posibilidad de conformación de estados nacionales verdaderamente

unificados y relativamente estables en América Latina varió en función directa de la existencia de una burguesía orgánica de envergadura nacional. El desarrollo de tal burguesía estuvo naturalmente determinado por el grado de evolución de la base económica de cada formación social, evolución que en la primera mitad del siglo XIX no puede medirse de otra manera que por su menor o mayor tendencia general de desarrollo *hacia* el capitalismo<sup>10</sup>.

La formación del estado nacional reflejará e incidirá, a un tiempo, tanto en la *modalidad* como en el grado de desarrollo del capitalismo en cada país de la región. La modalidad reaccionaria de este desarrollo en América Latina encontrará su expresión institucional en el llamado "estado liberal-oligárquico" que predominará en el período que nos interesa. Dicho estado, de contenido tan poco democrático como la modalidad de desarrollo que le corresponde organizar,

Obedece, sin la menor duda, a la conformación de un nuevo tipo de estado acorde con las necesidades, también nuevas, de la evolución económica y social de nuestros países. Tal estado, que en síntesis no es sino la expresión de un proceso de acumulación originaria de poder capitalista, con la consiguiente concentración del mismo, emerge de una manera sinuosa y conflictiva, a través de un movimiento que por un lado se encarga de *supeditar* a los elementos de poder precapitalista, por la fuerza cuando es menester, y por otro lado de aniquilar, *manu militari* casi siempre, a los elementos democrático-burgueses que levantan una alternativa progresista de desarrollo capitalista<sup>11</sup>.

En todo caso, es importante señalar que tal estado, como expresión e instrumento de una modalidad de desarrollo capitalista, tenderá a reflejarla integralmente: en él serán visibles tanto los objetivos y los medios como las contradicciones a que se verá enfrentada la clase dominante para llevar adelante su proyecto y para subordinar a éste el resto de las clases. La alianza entre oligarquía e imperialismo constituirá de este modo uno de los puntales del estado, pero también una de sus mayores limitaciones para obtener una efectiva legitimación del mismo como estado del conjunto de la nación. Al propio tiempo, estas características y contradicciones visibles de inmediato en el estado constituirán los parámetros de su aprehensión ideológica por parte de las clases subordinadas, al menos en la fase inicial y media de la lucha antioligárquica. A este respecto, Anibal Quijano observa en el Perú una situación que no deja de tener un valor más general:

En la coalición de poder que se establece como la base social del Estado, la fracción hegemónica es la burguesía imperialista. Esta es, desde luego, imperialista por las características específicas del *capital* y de las relaciones de producción capitalistas que le son correspondientes. Pero, no por casualidad, la *burguesía* que controla ese capital y esas relaciones tiene un origen extranjero. Como consecuencia, junto a los problemas de la definición del carácter de clase del Estado, se incorpora el de

<sup>10</sup> A. Cueva, *op.cit.*, p.40.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.130.

su condición nacional. Y así el problema de la definición de su carácter de clase, la definición de su carácter nacional, domina desde entonces esa historia<sup>12</sup>.

La toma de conciencia frente a tal situación —que es, en esencia, la apreciación que cada clase realiza de las trabas que se oponen al desarrollo de las fuerzas productivas en el ámbito territorial de la nación— se enfrenta a la transfiguración constante de la lucha civil en lucha nacional, como habíamos dicho. Pero esto no implica necesariamente unanimidad de las clases subordinadas en su percepción ideológica del estado, sino que se trata de un proceso más complejo, en el que participan al menos dos elementos:

- a) que siendo la lucha de clases de forma concreta de existencia de la nación, el contenido y el alcance de la lucha nacional van a depender del desenlace interno de la lucha civil en cada momento histórico, desenlace que a su vez definirá tanto al sector hegemónico dentro del movimiento popular como las posibilidades de ese sector para aspirar a su vez al estado en nombre del conjunto del movimiento y aun de ciertos sectores de la clase dominante,
- b) que esa aspiración será “de interés general de la nación” únicamente en un sentido muy concreto: el de su capacidad para hegemonizar el interés de un conjunto mayoritario de clases y sectores de clase por superar un conjunto de obstáculos históricamente determinados que se opongan a su desarrollo *como tales clases* y, por ende, a un avance cualitativo en los términos de la lucha entre esas clases que da forma concreta a la nación.

Estos hechos merecen ser examinados con cierta precisión en sus manifestaciones específicas en la América Latina del período que nos interesa, pues ellos van a tener una influencia notable en la conformación de las opciones culturales que aspiren, precisamente, a convertirse en expresión y norma de socialidad del “interés general” de la nación.

## 2.2 Estructura social y lucha de clases

El proceso de desarrollo que hemos descrito conforma una base económica muy compleja, en la que se articulan diversos modos de producción subordinados en su conjunto a la tendencia dominante representada por el capitalismo neocolonial. El caso extremo del Perú es descrito por José Carlos Mariátegui en los siguientes términos:

En el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. *Bajo* el régimen de economía feudal surgido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunitaria indígena. En la costa, *sobre* un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> “Imperialismo, clases sociales y estado en Perú: 1880-1930”, en *Clases sociales y crisis política en América Latina*, varios autores, Siglo XXI, p. 138.

<sup>13</sup> *7 Ensayos...*, p. 28. Subrayado G.C.



La observación de Mariátegui tiene interés para nosotros en por lo menos dos sentidos inmediatos. Uno es el que se deriva del denominador feudal común, "bajo" el cual y "sobre" el cual se dan modos de producción antagónicos entre sí a primera vista; el otro es el "retardo mental" con que caracteriza Mariátegui a la economía capitalista de la costa de su país. Hemos visto ya los nexos económicos que caracterizan a la base de la formación social: nos interesan ahora sus expresiones superestructurales. La primera de ellas se refiere precisamente a ese "retardo mental", que debe ser explicado a partir de la peculiar formación de las clases fundamentales del capitalismo en las condiciones descritas.

Una primera constatación es imprescindible: a lo largo de este período se conforman de manera más o menos definitiva todos los elementos inherentes al desarrollo de una estructura social capitalista. Burguesía, pequeña burguesía, proletariado urbano y rural, campesinado en proceso de diferenciación: tales son las especies que parten a la búsqueda de la unidad del género, para emplear una expresión de José Martí. Esta "búsqueda", sin embargo, debe ser vista a partir de que

. . . El carácter reaccionario de la vía seguida por el capitalismo latinoamericano no se expresa únicamente por los obstáculos directamente impuestos al desarrollo de las fuerzas productivas, más también por los efectos producidos en la estructura social. Entre éstos merece destacarse, en primer término, el de la rémora en la constitución de un proletariado moderno. . . (Al propio tiempo), en el otro extremo de la estructura social el desarrollo reaccionario del capitalismo produce un fenómeno correlativo del anterior, es decir, una rémora en la conformación de una burguesía relativamente moderna. La burguesía nace aquí confundida y entrelazada en su origen y su estructura con la aristocracia terrateniente, y este hecho no deja de repercutir a su turno sobre el desarrollo económico, aunque sólo fuese porque en este caso "el capitalista, o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción"<sup>14</sup>.

Es precisamente el "anómalo" desarrollo descrito el que lleva a describir el conflicto general de las clases como uno entre "pueblo" y "oligarquía". Esto, a fin de cuentas, no significa otra cosa que reconocer como la característica dominante en el período la tendencia creciente a la lucha por la hegemonía en el seno de cada uno de estos polos por un lado y, por otro, la tendencia al desarrollo de esa misma lucha en el seno del proceso de formación nacional en su conjunto. El insuficiente y desigual desarrollo de las clases fundamentales, y lo complejo de la base material de la sociedad, serán causa de que el proceso se desarrolle a través de una compleja trama de alianzas y enfrentamientos, que obligan a un examen más detallado del mismo. Es necesario recalcar, en todo caso, que las "rémoras" y el "retardo mental" no implican que se trate de clases o situaciones sociales "espurias", sino que debe atenderse a su ideología, su acción política y sus tareas de desarrollo a partir precisamente de su historia como tales *clases*.

<sup>14</sup> Cueva, op. cit., p.85. Cita a JCM. 7 E. p.18.

De este modo tenemos que, en el polo oligárquico de la contradicción general coinciden, subordinadas al capital monopólico imperialista, pero no por ello carentes de iniciativa e intereses propios, un sector terrateniente y uno (proto) burgués industrial. Sin embargo, esos sectores no son antagónicos por necesidad, sino que surgen primordialmente de un "tránsito interno" dentro de la clase poseedora que triunfa en la gesta independentista. En este sentido se puede decir que

... la oligarquía agroexportadora no es una clase propiamente feudal, sino un sector burgués de rasgos específicos, correspondientes a la modalidad "junker" —dependiente que rige su conformación y desarrollo. La relación entre este sector y la burguesía industrial (que en muchos casos, y sobre todo a inicios del proceso, no es más que una prolongación suya) no es por lo tanto una relación preñada del antagonismo que surge de la oposición entre distintos modos de producción, sino cuando, más, de la que se desprende de la confrontación entre dos posibles vías de desarrollo del capitalismo<sup>15</sup>.

Las luchas en el seno de la clase dominante se darán en torno a estas alternativas, que conllevarán a su vez la disputa por el manejo de la alianza con el capital extranjero. En el curso del proceso de desarrollo el bloque tenderá a mostrar una escisión entre un sector "modernizante", —esto es, interesado en llevar adelante el desarrollo del capitalismo dependiente—, y uno "tradicional", —esto es, dependiente de manera directa de las formas más atrasadas de acumulación—. La circunstancia histórica terminará por favorecer en líneas generales el que el primero de estos dos sectores hegemonice el bloque en el poder, aunque el segundo seguirá siendo una pieza importante del mecanismo global de acumulación y dominación, —en este último caso, con particular importancia en los planos ideológico y político—<sup>16</sup>.

Pero el "tránsito interno" no es sólo horizontal, sino también vertical: el proceso de descomposición de la clase terrateniente originalmente dominante incluirá el despojo de sus sectores más débiles a manos de los más poderosos o directamente de las empresas imperialistas. Estos sectores sufren así un proceso peculiar de desintegración, que los llevará a incorporarse al "pueblo" a través de su aporte en la conformación de las "capas medias", que desempeñarán un papel de creciente importancia y a las cuales

<sup>15</sup> Cueva, op.cit., p.33.

<sup>16</sup> Estas diferencias darán lugar a expresiones culturales que podemos llamar en líneas generales "cosmopolitas" e "hispano-coloniales", que coexistirán sin contradicciones de fondo en la estructura de la sociedad neocolonial. Esas expresiones serán sometidas a dura crítica por José Carlos Mariátegui a partir de sus criterios puramente formales (externos en un caso, pastistas en otro) de definición y su carácter "espurio" (ahora sí), derivado de su alienación respecto al interés y los problemas efectivamente generales a los sectores mayoritarios de la sociedad. Así, con respecto a la educación observa que "bajo el conflicto de ideologías y de influencias se percibe claramente, en el último período, el contraste entre una creciente afirmación capitalista y la obstinada reacción feudalista y aristocrática, porpugnadora la primera en la enseñanza de una orientación práctica, defensora la segunda de una orientación pseudoidealista" (*7 Ensayos*, p.159). Y el panorama en que se inscribe este debate es visto así: "La educación nacional. . . no tiene un espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador. Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior. La República no se diferencia en este terreno del Virreinato" (Ibid. p.106).

esa oligarquía menos favorecida contribuirá a dotar de un primer y contradictorio núcleo de intelectuales<sup>17</sup>.

En el polo popular de la contradicción se da igualmente un proceso de diferenciación clasista lento y sinuoso, pero de intensidad y alcance crecientes, cuyos resultados serán a la larga más profundos y decisivos que los acaecido en el polo oligárquico. A través de este proceso se definirán, hasta alcanzar posiciones antagónicas en la lucha por la hegemonía en el movimiento popular, sectores proletarios y pequeñoburgueses. Esta diferenciación tendrá por fondo, a su vez, el proceso de descomposición del campesinado, que vendrá a desempeñar un papel de gran importancia como sector mayoritario de la población.

El elemento más importante del proceso es, desde nuestro punto de vista, el representado por el crecimiento cuantitativo y el arduo desarrollo cualitativo de la clase obrera. Este elemento, sin embargo, no será homogéneo ni en sus fuentes, ni en sus modalidades, ni en sus consecuencias. Sus mismos orígenes explican este desarrollo desigual, que ocurre por dos vías. Una es la de la formación de un proletariado estable en ciertos centros urbanos, a cuenta de la descomposición de la servidumbre y el artesanado en unos casos, y de la inmigración masiva de trabajadores europeos, en otros. La segunda vía se da a través de la proletarización paulatina de importantes sectores campesinos, despojados de sus medios de producción en el proceso de expoliación de las comunidades y otros sectores precapitalistas en la fase inicial del desarrollo de la formación social, o al menos despojados de la posibilidad de obtener medios de vida suficientes en el sólo marco de las relaciones precapitalistas de producción.

Esta segunda vía de desarrollo se dará sobre todo en países donde se combinaban fuertes estructuras precapitalistas en el agro con enclaves de capital extranjero destinados a la producción de materias primas para la exportación, que acuden al campesinado como fuente de mano de obra. Sin embargo, hemos visto cómo esta fuerza de trabajo no se hace accesible a través de su liberación total de las relaciones precapitalistas de producción ni, por tanto, de su plena incorporación al mundo del trabajo asalariado. Tal es el caso del Perú, para dar un ejemplo clásico, que Denis Sulmont caracteriza de la siguiente manera:

Los indígenas que iban a trabajar en las empresas capitalistas tenían como objetivo fundamental regresar a sus tierras y resistir a la proletarización. Para ello estos indígenas tenían dos alternativas principales: la primera consistía en mantener su actividad agrícola o artesanal tradicional durante algunos meses del año, aprovechando la otra parte del año para ir a trabajar a la mina o a la hacienda. La segunda alternativa consistía en ser obrero durante algunos años para luego regresar a su tierra. En el primer caso se puede hablar de un proletariado *mixto* y en el segundo

<sup>17</sup> Para el caso peruano, el proceso ha sido descrito con peculiar acuciosidad en el libro de Peter Klaren: *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA*; para las características sociales de la primera fase de este aporte (1880-1910) véase de Francoise Perus *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, c. III y IV.

de un *proletariado transitorio*. En ambos casos se mantenían las relaciones con el mundo tradicional y con la tierra<sup>18</sup>.

Es a partir de este conjunto de circunstancias que cabe comprender las "rémoras" en el proceso de formación del proletariado como el resultado de un proceso específico y no como una "anomalía" respecto a un modelo ideal de ese proceso. De aquí se desprenden al menos tres consecuencias generales para el desarrollo del proletariado latinoamericano:

- a) "su reciente formación como clase y, en la mayor parte de los casos. . . su reciente ubicación urbana";
- b) "su aislamiento o dispersión física, que no deja de plantear problemas tanto en el plano de la conformación de su conciencia social como en el de la organización propiamente política"; y
- c) el hecho de que "la clase obrera se encuentra muchas veces en una situación en que los frentes de combate económico y político aparecen relativamente disociados durante el período oligárquico"<sup>19</sup>.

Sin embargo, la clase obrera latinoamericana no puede ser vista como restringida a un ámbito determinado del planeta y dependiente de sus solas fuerzas para su desarrollo político e ideológico. Por el contrario, ella surgía a la lucha en condiciones de heredera y continuadora de una gesta internacional que ya incluía a la Comuna de París, a tres organizaciones internacionales del proletariado, a la revolución bolchevique y al inicio de la lucha de las colonias por su liberación, condiciones todas que estaban dadas o se darían en la segunda fase del período que nos interesa. Pero sobre todo, la clase obrera nacía disponiendo ya de un discurso teórico propio, inasimilable para la cultura de sus rivales y capaz de dotarla de un primer instrumento de orientación en su desarrollo. Aunque le quedaba por delante la tarea de aplicar la teoría a su propia realidad, contaba ya con el marxismoleninismo como lenguaje de su propia universalidad. Sin embargo, estas ventajas potenciales deben ser vistas a partir del hecho de que la clase obrera se encuentra en este período en medio de un proceso histórico cuyo curso le compete, sí, pero no le pertenece. No constituye aún la clase fundamental que llegará a ser, y, por lo mismo, sus luchas se orientarán en el sentido de avanzar en la creación de las condiciones que le permitan desempeñar el papel histórico que le pertenece y le atañe por derecho propio.

Otra es la situación de las capas medias. Este sector puede ser rastreado en sus orígenes urbano-estatales, artesanos y comerciales desde mediados del siglo XIX. Utilizando la caracterización hecha por Mariátegui de la estructura económica en el período que nos interesa, las capas medias pueden ser definidas con respecto a su relación con el denominador común feudal. En efecto, no hay lugar para ellas "en" el feudalismo que, por un lado, implica un reducido mercado interno y, por otro, requiere a lo más de una

<sup>18</sup> *El movimiento obrero peruano*, p.45. Por otra parte, el autor señala que esta relación estaba dotada de su propia organicidad respecto a la estructura productiva, en la medida en que "Eran las estructuras precapitalistas las que proporcionaban al obrero sus medios de vida. . . Las empresas aprovecharon esta situación, ahorrando gran parte en el costo social de producción y reproducción de la fuerza de trabajo y teniendo la posibilidad de rebajar los salarios", *ibid.*, p.47.

<sup>19</sup> A. Cueva, *Op.cit.*, p.154-155.

capa relativamente pequeña de intelectuales tradicionales (militares, clérigos, abogados, letrados), directamente dependientes de la clase terrateniente para la administración de sus intereses y la preservación de su hegemonía sobre amplias capas trabajadoras inmovilizadas en el marco de las relaciones de servidumbre. Tampoco hay lugar para esta capa social "bajo" el feudalismo, donde las comunidades y demás formaciones precapitalistas no tienen el nivel de desarrollo que haga necesarios funcionarios especializados, mucho menos si esa especialidad aspira a ser la de organizar el Estado como estructura nacional.

El lugar de las capas medias está entonces "sobre" el feudalismo y en contradicción con éste. Esta contradicción, que dará lugar a conductas y aspiraciones antioligárquicas, tendrá rasgos peculiares: como estamento social en proceso de crecimiento y socialización, las capas medias no buscan tanto la elaboración de una universalidad de nuevo tipo, sino la racionalización de sus particularidades ante una situación de crisis. Su dependencia respecto al aparato estatal, aunada al aporte intelectual e ideológico que hacen a su conformación los sectores más débiles de la oligarquía terrateniente, determinan una peculiar capacidad de interpretación del "interés general" de la nación que tiene su base material en el escaso desarrollo de las demás clases populares antes que en la capacidad propiamente revolucionaria de los sectores medios. De este modo, la nación será entendida fundamentalmente como masa campesina y pequeñoburguesa, al tiempo que los cambios en la estructura imperialista le facilitarán además una identificación de lo nacional por oposición a lo extranjero, identificado esto último en el imperialismo "de enclave", formalmente "vencible" a través de la nacionalización de sus propiedades materiales. En este sentido

La influencia de tales capas suple, en gran medida, la debilidad o ausencia de un proyecto industrializador proveniente de la fracción burguesa correspondiente, pero lo hace con las mismas vacilaciones y limitaciones de dicha fracción, o sea, con igual temor de resquebrajar el principal mecanismo establecido de acumulación de capital. Prefieren las capas medias sentar las bases de una industrialización impulsando la transferencia del excedente del sector agrario y primario exportador en general al sector industrial, a la vez que a través del mismo estado, que ahora sí va adquiriendo las características de un estado "benefactor", intentan convertirse en árbitros reguladores del conflicto social<sup>20</sup>.

La capacidad de acción de las capas medias, sin embargo, no depende tanto de ellas mismas cuanto de su capacidad para interpretar y sistematizar las demandas de los sectores mayoritarios de la sociedad, desde el punto de vista del desarrollo del capitalismo dependiente, transfigurado en enfrentamiento entre la nación y el imperialismo: en este sentido, se podría decir que el ámbito ideológico de estas capas es el del aspecto principal de la contradicción capitalista dependiente, que viene a sustituir a la contradicción principal misma. Es en estos términos, por ejemplo, como los intelectuales representativos de los sectores "de punta" de las clases medias lograrán dar cierta coherencia a la acción del campesinado con respecto al proceso de desarrollo capitalista en

<sup>20</sup> Ibid., p.162.

general, ciñéndola a los límites máximos marcados por ese mismo proceso<sup>21</sup>. Sin embargo, debe considerarse que, en determinadas circunstancias, y particularmente en el seno del Estado oligárquico, las demandas democráticas de los sectores más avanzados de las capas medias tuvieron un efecto revolucionario. Este efecto se expresó de dos maneras: una inmediata, a través de su capacidad de movilización del conjunto de las clases subordinadas; otra mediata, a través de una primera sistematización de las demandas esenciales de esas clases, con lo que se constituyó un cuerpo de expresión ideológica —en ocasiones muy radical— de los más importantes problemas que enfrentaba el desarrollo de esas formaciones sociales. En este sentido, debe observarse que no cabe deshechar sin más el aporte de los ideólogos pequeño burgueses a la conformación de la cultura latinoamericana a cuenta de que hoy sea posible apreciar con nitidez el carácter reformista en lo teórico y conciliador en lo político de ese aporte. Más bien debe señalarse que esa sistematización inicial, de acendrado nacionalismo caracterizado por una aguda intuición en el análisis de los rasgos más peculiares de nuestras sociedades dominadas, cumplió y cumple un importante papel en el desarrollo de posiciones más definitivamente revolucionarias, incluyendo a las de corte marxista. Ello, tanto por haber definido un ámbito concreto de temas e intereses para el desarrollo de estas últimas posiciones, como por haber indicado en esa misma definición la importancia de partir de la realidad misma en el uso de cualquier instrumento teórico que aspira realmente a descubrir soluciones adecuadas y viables a los problemas de ésta.

En general podemos afirmar que la efectiva hegemonía de las capas medias en el plano ideológico y cultural se debe a su inserción en un movimiento popular de pujanza creciente cuyos elementos fundamentales, sin embargo, atravesaban a su vez por una crisis de desarrollo, en especial la clase obrera. Sin embargo, la efectiva hegemonía en el seno de un movimiento de este tipo requiere a la larga de una interpretación de la historia dotada de sentido propio y capaz de sustentar un compromiso consecuente con el proyecto social global que de ella se derive. Obligada por su inserción en la estructura social a mantenerse al margen de la esencia económica capitalista —de por sí tan “interna” como “externa”— que caracterizó a su ámbito histórico, el aporte de las capas medias terminaría por disgregarse en los elementos de la síntesis que pretendió consumir. Sin embargo, el esfuerzo de síntesis no sería inútil, pues sus aspectos más avanzados aportarían posteriormente un elemento de continuidad, integrándose como herencia viva en el desarrollo posterior de un movimiento nacional-popular que tendría por eje

<sup>21</sup> Como indica Vania Bambirra, para el caso de José Martí “El proyecto revolucionario de Martí, además de preconizar la creación de un república democrática, plantea también una serie de transformaciones con miras a promover un proceso de desarrollo económico. Estas son la reforma agraria, la protección a la industria, la ampliación del comercio internacional y la aceptación de inversiones extranjeras. El comercio debe ser “inteligente y sano” y las inversiones extranjeras deben ser condicionadas al “respeto a los intereses nacionales”. Bambirra agraga que “Es válido argumentar que, en el proyecto revolucionario de Martí, estas medidas se plantean como medios para lograr un orden económico y social superior y no como fines, como lo haría una concepción burguesa nacional típica. . . En este sentido, se puede considerar que Martí supera la concepción del desarrollo democrático-burgués y se transforma en el precursor del pensamiento radical pequeño-burgués en América Latina. . .” *La revolución cubana. Una reinterpretación*, p.32.

o matriz organizativa de la sociedad encaminado a la conquista del socialismo. Tal es el caso de la revolución cubana, que será examinado posteriormente<sup>22</sup>.

El tercer gran elemento del bloque medio popular estará constituido por el campesinado, actor principal de muchos de los procesos sociales del período. Su rol histórico estará determinado, dentro de la vía de desarrollo oligárquico, por "la confrontación franca entre los campesinos despojados de tierra y los "junkers" locales o los capitalistas extranjeros que se han apropiado de ellas"<sup>23</sup>. Este conflicto pondrá en primer término la cuestión agraria, expresada en la demanda general de una reforma democrática de las relaciones de propiedad en el campo, que constituirá la base ideológica y política para integrar al campesinado al bloque popular anti-oligárquico. Esa demanda, además, al encajar dentro del programa de reformas de las capas medias urbanas, cimentará en primer término las posibilidades de una alianza entre ambos sectores.

De esa alianza entre el sector ilustrado y progresista pequeño-burgués con el sector mayoritario de la población surgirá lo que, en términos cuantitativos, puede ser llamado la "masa crítica" necesaria para orientar el sentido general de la acción política del pueblo en esta etapa. Sin embargo, no debe entenderse por ello que el papel del campesinado fuera puramente pasivo. Por el contrario, su peso económico, político y social resultará en muchos casos decisivo para comprender el alcance y profundidad de los cambios que se deriven de los procesos en que participa. La irrupción del campesinado como fuerza viva de la historia tendrá además importantes consecuencias en el plano cultural: de ella se nutrirá buena parte de la intelectualidad de las capas medias que afirmará en la cuestión agraria su agresivo nacionalismo antinperialista. "Pueblo", a lo largo de la etapa, significará esencialmente "campesinado revolucionario", los "pobres de la tierra" a que se refería Martí, la sustancia viva de esa "América en que nació Juárez", "que es más grande, porque es la nuestra y porque ha sido más infeliz"<sup>24</sup>.

En el papel desempeñado por los campesinos dentro del movimiento general, cuenta además el factor cualitativo derivado de la naturaleza de las tareas históricas que el grado y la modalidad del desarrollo socio-económico imponían a la sociedad en general, aunado a su propia evolución como clase. Hay que tener presente que los conflictos ideológicos derivados de su carácter de clase en transición dificultaban al campesinado

La conformación de una perspectiva socialista en tales movimientos /de reivindicación agraria/, puesto que el horizonte de sus luchas, centradas

<sup>22</sup> Así, Vania Bambirra plantea que "... el antinperialismo en Cuba no existe como una actitud meramente ideológica de aquellos que aspiran a una Patria libre y soberana, sino que es sobre todo un imperativo crucial de su desarrollo y progreso económico y social. Es esto lo que explica la fuerza del pensamiento martiano de varias décadas anteriores a la revolución. Y es la intensificación profunda y sistemática de la penetración imperialista en Cuba, en la década del triunfo revolucionario, que explica la magnitud que alcanzó la lucha antinperialista y la necesidad de cuestionar radicalmente el imperialismo, cuestionando el sistema que lo mantiene, una vez que la revolución empieza a cumplir su programa de transformaciones económico-sociales". Op. cit., p.149.

<sup>23</sup> Cueva, op.cit., p.151.

<sup>24</sup> "Madre América", en op.cit., p.122.

en el anhelo de recuperación de la parcela perdida, no es lo suficientemente amplio como para generar una perspectiva de este orden. . . Por sí sola, la visión histórica del campesinado es incluso insuficiente para estructurar un proyecto coherente y global de reordenamiento de la sociedad<sup>25</sup>.

Con respecto al gran aliado histórico de los campesinos, la clase obrera, las tareas históricas del momento eran aquéllas de contenido democrático general que implicaba la lucha por las condiciones más adecuadas a su desarrollo como tal clase. En las circunstancias descritas, ese objetivo pasaba por la primera instancia de luchar por un desarrollo efectivamente capitalista de las clases en general, lo que no impidió que los sectores más avanzados de la clase obrera percibieran y plantearan esa tarea desde el punto de vista de la lucha por el socialismo y tomando en cuenta al movimiento campesino, sobre todo en la segunda fase del período. Tal es el caso por excelencia de José Carlos Mariátegui. Pero ello no bastaba para consolidar la alianza que la historia vendría a imponer después, pues ninguno de sus elementos estaba lo suficientemente avanzado en su desarrollo para plantearse de manera viable tal tarea. En todo caso, es importante señalar que en el período descrito el campesinado, como masa principal del movimiento, será un factor esencial de legitimación de cualquier alternativa popular. De este modo, será reconocido como el portador vivo de la herencia histórica de la sociedad, como el sector popular en que se unen la historia y el presente y como el factor principal de la nacionalidad. Desde los primeros desarrollos del movimiento popular antioligárquico, además, se convertirá en "tema" cultural, pero esto será porque rápidamente su acción lo convierte en tema (esto es, problema) social. Por lo mismo, las otras clases integrantes del movimiento popular dedicaron particular atención a interpretar y sistematizar el aporte del campesinado, real y posible, a ese movimiento, procurando integrarlo a sus propios intereses de reorganización de la sociedad.

El proceso descrito viene a constituir el contexto general objetivo en que se da la determinación de la conciencia social por el ser social. Este contexto definirá entonces las relaciones entre la base económica, la superestructurada ideológica y las opciones culturales. Esas relaciones, debemos recordarlo, se dan a partir del hecho indicado por Marx de que es en el terreno de la ideología donde las clases toman conciencia de los conflictos económicos que las afectan. Y es a partir de esa toma de conciencia que las clases organizan su visión del mundo, esto es, la articulación coherente de la "herencia" cultural en torno a un eje ideológico que da coherencia a los elementos de esa "herencia" en función de un proyecto de transformación de la realidad cuyo grado de conciencia depende del grado de madurez de esa ideología. Es a partir de esa articulación que se produce la posibilidad de una opción cultural dotada de sentido propio. Esta posibilidad adquiere en el período descrito el carácter de un hecho real, en la medida en que la acción de las clases subordinadas tiende cada vez más a adoptar la forma de movimientos de lucha por el Estado.

Esto implica un cambio de la mayor importancia respecto a la naturaleza de las luchas sociales en el período que hemos llamado hispanoamericano. En efecto, los con-

<sup>25</sup> Cueva, op.cit., p.152.



flictos no se plantean ya como una confrontación entre capitalismo y precapitalismo, en la que la opción popular se reducía a la pura resistencia, acaudillada a menudo por señores de la tierra incapaces de plantear un verdadero proyecto de organización de un Estado nacional. Por el contrario, en el período que nos interesa —y con particular nitidez a partir de la década de 1890— las luchas de resistencia tenderán a convertirse en luchas de liberación social con efectivas proyecciones nacionales, en las que ya no estará en juego la posibilidad de crear un Estado nacional sino, directamente, el papel de ese Estado en el desarrollo de la nación. Ello se expresará en demandas populares de tipo democrático-revolucionario, primero, y aun socialista, después; de entre ambas, las primeras alcanzarán un nivel de desarrollo mucho más coherente y global que las segundas y, en ciertos casos, conseguirán el acceso al Estado. Las segundas, entretanto, deberán esperar todavía un largo período para alcanzar las condiciones de un desarrollo más amplio y maduro que les permita plantearse no sólo la negación del reformismo pequeño burgués, sino la plena integración a su propio proyecto de los aspectos más valiosos de éste como elemento de acceso a la conciencia social efectivamente existente y, por ende, como recurso de movilización.

Desde este punto de vista, podemos comprender las relaciones de unidad y contradicción que se dan en el seno del movimiento popular en el período y, en particular, la demanda de una revolución democrática, agraria, antimperalista y orientada hacia la justicia social. Por lo demás, la interpretación de esas demandas desde el punto de vista del sector más avanzado del proletariado en la fase final del período fue sintetizada por Mariátegui en los siguientes términos:

La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que reconstruirle su sentido estricto y cabal. La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase, de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: "Anti-imperialista", "agrarista", "nacionalista-revolucionaria". El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos<sup>26</sup>.

La cita de Mariátegui nos remite al problema más general planteado por el hecho de que las distintas demandas "contenidas" en la revolución socialista expresan —y deben hacerlo, como condición de viabilidad política— los intereses de las distintas clases y sectores de clase que integran el movimiento popular. Este problema es el que resulta realmente esencial para el análisis que nos interesa, en la medida en que es a partir de dichos intereses que se conforman las alternativas de organización de la sociedad que constituyen la base de toda cultura verdadera, entendida en el sentido más general de una "norma de socialidad" que aspira a ser dominante. En este sentido, lo nacional-popular puede asumir una expresión cultural característica a partir del momento en que las clases que constituyen ese polo de la sociedad oligárquica hayan elaborado y asumido como propio un proyecto social global definido por su antagonismo como alternativa sociopolítica a la que se encarna en el Estado oligárquico. Importa señalar, sin em-

<sup>26</sup> *Ideología y Política*, p.247.

bargo, que la naturaleza clasista del proyecto popular —que, como hemos visto, depende del resultado de la lucha por la hegemonía en el seno del movimiento popular— debe ser evaluada en su significación y su alcance a partir del tipo de problemas que dichas sociedades estaban en la posibilidad de plantearse, por existir ya los elementos para su solución. Así, la visión marxiana del problema nacional en términos de la demanda de una acción unida de todos los cubanos interesados en liberar a su patria del colonialismo español y sin atender a su filiación de clase, tuvo un significado profundamente revolucionario en una sociedad recién emergida de un régimen esclavista de producción, en la que el problema social estaba fuertemente teñido de connotaciones racistas. En este sentido, lo que importa es determinar en qué medida cada una de las alternativas ideológicas y culturales en conflicto era capaz de abarcar el conjunto de la realidad histórica, definiendo los límites efectivamente visibles de los conflictos que la animaban e indicando las vías históricamente más adecuadas para superarlos. En otros términos, la norma de calidad de cada alternativa no estará dada únicamente por su capacidad de denunciar lo necesario sino, ante todo, por su capacidad de deducir de ello lo posible. Este enfoque del asunto, sin embargo, abre algunos problemas que es necesario delimitar.

### 3. Cultura y Proceso Histórico

La concepción de la realidad latinoamericana como proceso de lucha de clases en el seno de una formación social históricamente determinada se opone de lleno, en el terreno del análisis cultural, a todo intento de formalizar el problema abordándolo en términos únicamente superestructurales o puramente formales. El proceso de formación cultural tiene, evidentemente, rasgos peculiares; pero estos rasgos únicamente pueden ser comprendidos en su especificidad en tanto que ellos expresan tanto el reflejo que hace la cultura de su entorno social como el modo en que ella incide en el desarrollo de las contradicciones de ese entorno. La atención al proceso histórico global se convierte, por tanto, en la única garantía verdadera para la aplicación de nociones teóricas generales al conocimiento de determinados aspectos de realidades particulares. En este sentido, aceptar el hecho de que la cultura es una entidad determinada en su desarrollo por las características de la base económica de la sociedad constituye apenas, como hemos visto, un punto de partida de valor muy general.

Para el caso que nos interesa, un primer problema a resolver es el que se deriva del hecho de que ese mismo punto de partida es, en principio, uno de los resultados del análisis de formaciones sociales muy distintas a la latinoamericana. Por lo mismo, y aun cuando el hecho de que unas y otras formaciones compartan la naturaleza capitalista del modo de producción que constituye su eje de organización fundamental, el análisis de los hechos culturales en cada una de ellas no puede hacerse a través de la mera trasposición mecánica de las categorías y valores de la más avanzada a la más retrasada. Ciertamente, la anatomía del hombre puede darnos claves del mayor interés para comprender la anatomía de los primates. Tal es la función que cumplen, en este caso, nociones como las de clase social, ideología y mercado mundial. Sin embargo, en este caso particular, a las diferencias entre ambas anatomías se suma el hecho de que la zona cultural, incluso de la más avanzada, constituye un terreno todavía poco conocido en su naturaleza misma de estructura global a través de la cual el pasado contribuye a conformar el presente.

Es por ello que hemos definido a la cultura como temática socialmente relevante, abriendo con ello una perspectiva muy específica para la construcción de hipótesis. Dicha perspectiva consiste en asumir que el estudio del proceso histórico global busca determinar los temas de interés fundamental para las sociedades examinadas. Tales temas, como se ha visto, se conforman a través de la expresión por la conciencia social —determinada a su vez por el modo y el grado de desarrollo de las clases sociales y sus intereses— de las principales contradicciones que caracterizan y definen el desarrollo histórico de esas sociedades. Problemas como el del imperialismo, la democracia parlamentaria y la conformación de Estados nacionales tienen por necesidad un modo de influir y un alcance muy distintos en la conformación de la conciencia social en una sociedad dependiente que en una capitalista avanzada. Ello obliga a plantearse el hecho de que, si bien es necesario reconocer que la lucha de clases es el motor de la historia, esa lucha tiene a su vez una historia de rasgos muy característicos en cada formación social específica.

Los hechos descritos se encuentran en la raíz de la conformación de procesos como el de la transfiguración del conflicto de clases en conflicto nacional. Este es, ciertamente un fenómeno ideológico, pero eso no implica que se trate de un hecho “gratuito” del que se pueda prescindir en la comprensión del proceso histórico, sino que se trata de una de las condiciones objetivas de este proceso y, por lo mismo, de una instancia imprescindible para entender el desarrollo de sus manifestaciones culturales. En todo caso, del mismo modo que ese hecho no puede ser subestimado como una “anomalía” respecto a algún modelo ideal, tampoco puede ser absolutizado por encima de los contenidos de clase del conflicto transfigurado. Las contradicciones de clase constituyen, en este sentido, el elemento dinámico por excelencia en el desarrollo cultural. En el contexto capitalista-neocolonial, esto implica, como se ha visto, que la dominación extranjera constituye un dato fundamental para la comprensión del proceso formativo de las estructuras socioeconómicas globales de la región. Ello será causa de que en dicho proceso el problema nacional adquiera una gran importancia como factor de intermediación y de organización de los conflictos sociales, creando así condiciones peculiares para el desarrollo de las ideologías de cada clase y definiendo además las tareas esenciales a contemplar por cada una de ellas en su esfuerzo por interpretar y orientar el interés general del movimiento popular. La importancia de los contenidos nacionales en los conflictos sociales se verá realizada además por el hecho de que, hacia 1880, las clases dominantes surgidas de las guerras civiles posteriores a la independencia de Hispanoamérica se acercan al final de su capacidad de iniciativa e innovación, en la medida en que su creciente subordinación al imperialismo comienza a erosionar su capacidad para una efectiva hegemonía sobre el conjunto de la población, cuyos intereses empiezan a adquirir un definido matiz nacional en su alcance y en sus planteamientos. La escisión que de allí en adelante se hará cada vez más profunda entre dominantes y dominados determinará que *el primer ciclo formativo de la cultura latinoamericana pueda ser caracterizado por la contradicción entre una cultura oligarco-neocolonial dominante y una cultura nacional-popular formada a partir de la sistematización creciente de los “brotes espontáneos” de cultura popular y democrática a que hacía referencia Lenin.*

En el seno de cada uno de los polos de esta contradicción, a su vez, tenderán a producirse contradicciones entre las clases y sectores que los integran. Esto se hará particularmente visible en el seno de la cultura nacional-popular, en la medida en que, con

el desarrollo de la clase obrera a principios del siglo XX, sean puestos en primer plano los problemas de lucha por la hegemonía en la orientación del desarrollo político-cultural entre el proletariado y la pequeña burguesía. Estas circunstancias determinarán un panorama sumamente complejo en el desarrollo cultural, en el que incidirá además, como punto de partida, la herencia constituida por todo el ciclo histórico anterior. Esta situación ha sido descrita por Gramsci en los siguientes términos:

En América del Sur y Central tampoco existe una vasta categoría de intelectuales tradicionales, pero la situación no se presenta en los mismos términos que en Estados Unidos. En la base del desarrollo de estos países encontramos los cuadros de la civilización española y portuguesa del 1500 al 1600, caracterizados por la Contrarreforma y el militarismo parasitario. Las cristalizaciones aún hoy resistentes en estos países son el clero y una casta militar, o sea dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea. La base industrial está muy limitada y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor parte de los intelectuales son de tipo rural ya que domina el latifundio, con las mismas propiedades eclesiásticas estos intelectuales están ligados al clero y a los grandes propietarios. La composición nacional está muy desequilibrada también entre los blancos, pero se complica para las masas cuantiosas de indígenas que en algunos países son la mayoría de la población. En general se puede decir que en estas regiones americanas existe una situación de *Kulturkampf* (lucha cultural) y de proceso Dreifus /contaminaciones racistas y de casta en la lucha ideológica, gc/, es decir, una situación en la que el elemento laico y burgués no ha alcanzado la etapa de la subordinación de los intereses y de la influencia clerical y militar a la política laica del estado moderno. . . . Los acontecimientos de estos últimos tiempos (noviembre de 1930) —desde la *Kulturkampf* de Calles en México hasta la insurrección militar-popular en la Argentina, en Brasil, en Perú, en Chile, y en Bolivia— demuestran justamente la exactitud de estas observaciones<sup>27</sup>.

Lo esencial en la observación de Gramsci, desde nuestro punto de vista, no es tanto la referencia a la "lucha cultural" como hecho dominante, sino la selección de criterios para el análisis del problema: herencia colonial-feudal, predominio del latifundio, contradicciones y obstáculos a vencer en el desarrollo del capitalismo, tipo de estado y tipo de intelectuales inherentes a la solución de las tareas históricas del momento, etc. Es de la mayor importancia, además, el tipo de ejemplos escogidos: el proceso de consolidación de la revolución mexicana y las grandes conmociones sociales que ya anunciaban lo que algunos han llamado el "1848" de América Latina<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *Los intelectuales y la organización de la cultura*, p.27.

<sup>28</sup> En páginas anteriores del mismo texto, Gramsci analiza la situación cultural en otras áreas de diversa integración al sistema imperialista mundial, entre ellas los Estados Unidos y la India, países de colonización británica que merecieron el atento interés de Marx. Sin embargo, es de lamentar que Gramsci no realice un análisis propiamente comparativo entre ambos a partir de su común origen colonial, que podría revelarnos elementos de interés para el conocimiento de la situación de otras colonias británicas en América, particularmente en el Caribe. En uno u otro caso, lo esencial es la implantación de la cultura británica sobre un humus histórico absolutamente diverso que, si en el caso de los Estados Unidos significó librarla de múltiples trabas de tipo feudal y orientarla de lleno hacia

Este proceso contradictorio y conflictivo se desarrolla, así, a partir de las modalidades específicas que adopta el desarrollo del capitalismo y afecta en todos sus niveles a la actividad cultural. De este modo, uno de sus rasgos tempranos será el de cuestionar a la cultura dominante en su propia base material, en sus recursos de organización y en los tipos de intelectual que le son característicos. El desarrollo de la lucha de clases definirá así circunstancias en que, particularmente para la cultura nacional-popular

El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los afectos y de las pasiones, sino que el intelectual aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor organizador, "persuasivo permanente" no como simple orador —y sin embargo superior al espíritu matemático abstracto; a partir de la técnica-trabajo llega a la ciencia-técnica y a la concepción humanista histórica, sin la cual se es "especialista" y no se llega a ser "dirigente" (especialista+ político)<sup>29</sup>.

Estas transformaciones en el tipo de intelectual se corresponden, por lo demás, con transformaciones en sus mecanismos de inserción superestructural. Ya en 1892, la fundación por Martí y el exilio cubano en Florida del Partido Revolucionario Cubano indican que del cuestionamiento global del sistema se deriva la necesidad de crear organizaciones de nuevo tipo, adecuadas a la expresión de una concepción del mundo que no podía ser canalizada a través de los aparatos ideológicos de la cultura dominante. La creación de estructuras de organización del trabajo intelectual adecuadas a los propios fines será, en el ciclo posterior, una de las demandas constantes de los procesos de reforma universitaria, para citar un ejemplo: de ella surgirán universidades populares como la "José Martí", en Cuba, y la "González Prada" en Perú. Es sintomático, en el caso de esta última, que ella sirva de punto de partida común a los dos grandes antagonistas de la cultura nacional-popular en esa fase, José Carlos Mariátegui y Víctor Haya de la Torre<sup>30</sup>.

Como puede verse, nos enfrentamos aquí a un proceso de desarrollo cultural que debe ser entendido como expresión de un proceso más amplio de desarrollo social que, al ir poniendo en relieve las contradicciones que lo animan, pondrá en relieve también

el desarrollo de un capitalismo avanzado y dándole además un enfoque técnico y pragmático, en el caso del Caribe o la India significó sumar nuevas trabas, —esta vez de tipo esclavista o "asiático"— a las culturas de esas regiones, orientándolas hacia la producción de las situaciones de subdesarrollo y neocolonialismo que hoy imperan en ellas. Ese es el camino por el que el Caribe de habla inglesa se incorpora a la América Latina, con lazos que ya se van revelando mucho más fuertes que los puramente "étnicos".

<sup>29</sup> Gramsci, Antonio, "La formación de los intelectuales", en *Ibid.*, p.15. El tipo de intelectual descrito por Gramsci se corresponde plenamente con José Martí, en primer término; dentro de este tipo se ubican también los grandes protagonistas del conflicto interno de la cultura nacional-popular en la fase siguiente, como Mariátegui y Haya mismo.

<sup>30</sup> Y es aún más sintomático que ese antagonismo se desarrolle en profundidad *fuera y más allá* de instituciones de este tipo, a través de organizaciones partidarias. Lo que tiene implicaciones que van más allá de lo político, en la medida en que el partido es, a un tiempo, organización de intelectuales (en sentido amplio gramsciano: educadores, organizadores) y "estado en potencia", ensayo e instrumento a la vez del proyecto de organización global que se busca implementar.

la socialidad peculiar de la cultura que lo caracteriza, demostrando que los conflictos que alberga esta cultura no pueden ser examinados a partir de

lo intrínseco de las actividades intelectuales. . . /sino/ en el conjunto del sistema de relaciones que esas actividades mantienen (y por tanto de los grupos que representan) en su situación dentro del complejo general de las relaciones sociales<sup>31</sup>.

Atendiendo al proceso descrito, podemos entonces plantear como nuestra hipótesis central de trabajo la siguiente: la dualidad característica del proceso de desarrollo oligárquico —entendida en el sentido que planteaba Laclau— se manifiesta en el terreno de la cultura en términos de una contradicción entre lo que llamaremos una cultura oligárquico-neocolonial dominante y el desarrollo de una cultura nacional-popular expresiva de los intereses y aspiraciones de los sectores menos favorecidos de la estructura social, en cuyo seno se dará a su vez una creciente lucha por la hegemonía entre las capas medias y la clase obrera.

El desarrollo de esta alternativa nacional-popular se dará a través de la acción de las propias clases que participan de ella, acción que será sintetizada y sistematizada por sus representantes intelectuales en un esfuerzo por plasmar, en función de los intereses y aspiraciones de su clase, lo que hemos llamado el "interés general" de la nación. La posibilidad no ya del éxito en este esfuerzo de interpretación, sino incluso de plantearse como tarea, estará dada por la ubicación de la clase en la coyuntura concreta que plantee el proceso de desarrollo histórico de la formación social en que ella tiene existencia objetiva como tal clase. Por lo general, esta ubicación abrirá dos posibilidades de actitud frente a la cultura dominante: por un lado, una "de ruptura" con el proceso histórico inmediatamente anterior, característica de una clase históricamente "madura", que a su vez implique una reinterpretación de dicho proceso en su conjunto: tal es el caso de la pequeña burguesía cubana entre 1880 y 1895, plasmado en la obra de José Martí. Por otro lado, la que se trate de clases nuevas que preparan las condiciones para iniciar la lucha por la hegemonía, como el proletariado peruano que proporcionó a José Carlos Mariátegui la sustancia viva de los *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* y del esfuerzo de organización de la CGT y el Partido Socialista.

La síntesis del interés general implicará, en cada caso, asumir el conjunto de la experiencia histórica de la sociedad e integrarlo como herencia legitimadora de la nueva opción cultural. Esta integración, a su vez, no es mecánica ni meramente cuantitativa, sino que implica en sí misma una superación dialéctica de las contradicciones de la "herencia" (conflictos internos, raciales y regionales, de la primera república cubana en Martí; los dos Perú, en Mariátegui) en un proyecto social global de nuevo tipo, dotado de sentido propio (esto es, no simplemente "contestatario") y de una "ética acorde a su estructura".

La hipótesis en la existencia de una alternativa cultural nacional-popular, como se ve, es la hipótesis de una especificidad, no la de una situación excepcional o "exclusiva", de "tercera vía". Se parte del hecho de que las modalidades que adopta el desa-

<sup>31</sup> Gramsci, Antonio, *ibid.*, p. 14.

rollo capitalista determinan, a su vez, el carácter específico de los desarrollos culturales. En América Latina, estas modalidades son causa de las "rémoras" a que hacía referencia Cueva en la conformación de las clases fundamentales. Particularmente en el período que nos interesa, ello es causa de que el efectivo contenido clasista de las opciones culturales —entendido como tendencia afirmadora o transformadora de las prácticas sociales— deba ser aprehendido a través de instancias más generales (oligarco-neocolonial, nacional-popular), que no son otra cosa que formas históricas concretas que asume la lucha de clases en el terreno de la cultura.

Tales instancias —y la nacional-popular ante todo, ya que nos interesa en primer término— implican que el contenido clasista pequeñoburgués o proletario en el desarrollo de la cultura latinoamericana no se da en estado "puro" o al menos no se da necesariamente con nitidez "europea", en la misma medida en que con frecuencia los temas del "interés general" son los de retraso en la formación nacional y en el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto implica una hipótesis derivada: la de que, mientras no se llega a la etapa de construcción de un Estado de nuevo tipo —esto es, mientras la alternativa nacional-popular no llega a ser cultura dominante— los contenidos de clase deben ser aprehendidos a través del estudio de la lucha por la hegemonía en la orientación del desarrollo cultural en su conjunto. Y ese desarrollo, a su vez, es el resultado de la maduración de las contradicciones existentes entre las clases que luchan por esa hegemonía, por un lado, y las que existen al propio tiempo entre ellas y la clase dominante, por otro.

No se debe entender tampoco que nos estamos refiriendo a algún tipo de círculo vicioso: la lucha por la hegemonía debe ser vista en la perspectiva más general, y de plazo variable, de la lucha por el poder. En la construcción del nuevo Estado, la consolidación de la alternativa nacional-popular como cultura dominante requerirá resolver las contradicciones que la han animado hasta entonces mediante un salto de calidad que la han animado hasta entonces mediante un salto de calidad que necesariamente favorece a la hegemonía de la clase obrera y de su ideología en la articulación del conjunto del desarrollo cultural posterior. Tal es, a nuestro entender, el caso de la revolución cubana; tales son, a su vez, el sentido en que debe verse lo cultural americano verdadero y la orientación que procuraremos dar a nuestro estudio del problema.

### III. EL PERIODO 1880-1895: JOSE MARTÍ Y LA CONFORMACION DE UNA CULTURA NACIONAL—POPULAR LATINOAMERICANA

#### I. El ámbito de Martí

El surgimiento de una cultura nacional-popular requiere de una mínima "densidad" capitalista de las relaciones sociales de producción, expresada además en estructuras políticas de dominio bien definidas. En realidad, se trata de dos condiciones interdependientes; por un lado, un conjunto de clases subordinadas que han alcanzado el desarrollo, necesario como para entender su propia subordinación como un problema a resolver; por otro, un Estado en el que dichas relaciones de dominación-subordinación encuentren una forma general de expresión política y jurídica que defina un ámbito concreto para el desarrollo de sus contradicciones y el de la lucha por resolverlas.

En América Latina, este nivel general de ordenamiento social se empieza a lograr en la segunda mitad del siglo XIX, adquiriendo forma concreta en los diversos tipos de Estado oligárquico dominantes en la región. Ahora bien, comprender el modo y alcance de la participación popular en la elaboración de una cultura dotada de sentido propio y capaz por ende de expresarse en proyectos políticos definidos, exige en primer término plantearse el problema de la correlación de fuerzas sociales en el seno del propio pueblo. Esta correlación estaba determinada por dos factores: uno era el de la incorporación de América Latina al mercado mundial y, por tanto, a una forma histórica de universalidad definida por la lucha entre las clases sociales fundamentales de toda sociedad capitalista. El otro factor estaba constituido por la modalidad oligárquica y dependiente del desarrollo del capitalismo en la región, agravada a nivel de las estructuras globales de la sociedad por el hecho de que nuestras naciones iniciaban su proceso de formación en un momento en el que las naciones capitalistas avanzadas ya habían completado el suyo y pasaban de lleno a la lucha por el control del mercado mundial.

El carácter tardío de nuestro desarrollo capitalista signa entonces todo el proceso general de nuestro desarrollo histórico, determinando tareas y conductas en la lucha de clases de marcada especificidad. De este modo, los problemas relativos al proceso de formación nacional, a la unidad continental, la democracia, el enfrentamiento a la penetración extranjera y la lucha por la justicia social conforman el núcleo temático de la cultura nacional-popular, convirtiéndose por lo mismo en criterios de valor para la interpretación de la herencia histórica de nuestros pueblos.

La sistematización primera de esos temas en un cuerpo teórico dotado de una ciencia política original y coherente constituyó, por lo mismo, uno de los aportes fundamentales de José Martí al desarrollo de una cultura capaz de expresar los intereses del movimiento popular latinoamericano del período pero, sobre todo, de servir de hilo conductor al desarrollo de esa cultura en períodos posteriores. Ese aporte permitió do-



tar al movimiento popular de un proyecto histórico original, a partir del cual se hizo posible definir una alternativa de poder expresada en un programa para la transformación del tipo de Estado entonces dominante en la región. Y esto implicó precisamente que la experiencia histórica acumulada hasta entonces por los pueblos de América Latina pudiera ser organizada como una herencia cultural abierta a desarrollos posteriores, en la misma medida en que no era ya historia a secas, sino historia comprendida a la luz de intereses sociales bien determinados tanto por la conciencia así alcanzada de sí mismos como por su oposición a los de las clases dominantes de la región.

La reflexión sobre este proceso nos remite directamente al problema de la matriz ideológica en que se sustenta la interpretación de la historia así creada. Aquí debe entenderse que tal reflexión no puede partir de un "tipo ideal" de ideología al que un contenido de clase le asigne el carácter de un hecho acabado de valor universal sin más. El problema se parece más bien al planteado por Marx respecto al antiguo arte griego: no se trata tan sólo de descubrir la coherencia pasada de su proceso de creación, sino de explicar las razones de su vigencia presente. Para ello, hay que partir en el análisis de las clases mismas, tal como son y han sido y, sobre todo, tal como han llegado a ser lo que fueron y son a través de la historia que les es particular.

Para el caso de América Latina en el período que nos interesa, esto nos lleva directamente al examen de la estructura interna del movimiento popular, vista en razón de los problemas que buscaba resolver. La historia de las clases que lo integraban (campesinos, obreros, pequeños burgueses) nos permite entender que en estos últimos se condensaban un desarrollo más prolongado y un conjunto de funciones sociales que hacía de su hegemonía sobre el movimiento popular un hecho necesario. Ello nos permite entender, al propio tiempo, la modalidad y el alcance de la interpretación de los intereses del movimiento popular por los ideólogos de la pequeña burguesía radicalizada, cuyas condiciones de existencia la empujaban a plantear y asumir las tareas de desarrollo capitalista que las clases dominantes no eran capaces de cumplir en razón de su dependencia respecto al imperialismo y a la necesidad de garantizar una participación ventajosa en el mercado mundial en razón del retraso de las relaciones de producción que ellas hegemonizaban. Ello permite a Vania Bambirra decir que

Es cierto que el pensamiento de Martí es anti-imperialista y que hay en él una gran "identificación con los sectores explotados". . . Pero hay que insistir que si bien Martí fue abandonando en su pensamiento muchos de los presupuestos del liberalismo, nunca sobrepasó los límites de un pensamiento democrático nacional, que aunque muy avanzado y progresista, se inserta aún en los marcos teóricos de una concepción revolucionaria burguesa. Es inútil buscar en Martí un cuestionamiento del modo de producción capitalista. Martí rechazaba la concepción de la lucha de clases y preconizaba la unidad de todos los cubanos y de todos sus intereses. . . La idea del equilibrio social es clara en muchos de sus textos hasta el final de su vida<sup>1</sup>.

Sin embargo, un planteamiento de este tipo, en su misma precisión, abre más proble-

<sup>1</sup> *La revolución cubana. Una reinterpretación*, p.30.

mas de los que pudiera cancelar. El primero de ellos es el de la medida en que efectivamente reflejaba los problemas que su sociedad estaba en la posibilidad de plantearse y el modo en que lo hizo para lograr lo que Julio Antonio Mella llamaría

el milagro —así parece hoy— de la cooperación estrecha entre el elemento proletario de los talleres de la Florida y la burguesía nacional, la razón de la existencia de anarquistas y socialistas en las filas del Partido Revolucionario<sup>2</sup>.

A esto se suma el hecho de que tal pensamiento surgiera en un país como Cuba, cuya burguesía había sido “castrada por el esclavismo” al decir de Manuel Moreno Fraginals y en el que el problema de la forma y las funciones del Estado nacional independiente se encontraba aún subordinado al problema de lograr la independencia misma.

Desde el punto de vista de la sociología de la cultura, el planteamiento de estos problemas requiere que se empiece por precisar el aporte de cada clase al desarrollo de la cultura del movimiento popular en su conjunto. Esto implica descubrir cuál era el interés general que debía ser interpretado, cuáles los elementos integrantes de la herencia histórico-cultural que esa interpretación debía rearticular y cuáles las características de la ideología de la clase históricamente más apta para elaborar esa rearticulación en el seno de la estructura social en que esa clase tenía existencia. Pero además ello implica referirse a la interpretación dominante que debía ser cuestionada y a los mecanismos que la llevaban a convertirse en ideología dominante. En este análisis se debe tener presente, por tanto, que las clases integrantes del movimiento popular no coexisten en compartimientos estancos. Por el contrario, se superponen en sus límites e incluso, para el período que nos interesa, sectores importantes de ellas se encuentran en toda América Latina en un proceso de tránsito hacia nuevas posiciones en la estructura socioeconómica.

Para el caso de José Martí, estos problemas deben ser comprendidos a partir de la circunstancia de conocimiento definida en Cuba por la lucha de liberación nacional de 1868-1898, la cual sólo adquiere pleno sentido dentro del proceso más general de la transición del capitalismo de las naciones avanzadas a su fase imperialista con su correlato de la conformación del sistema neocolonial integrado por los Estados oligárquicos de América Latina. Todos estos factores coincidirán en el desarrollo del pensamiento martiano, y es únicamente a través de esa coincidencia que tal pensamiento puede ser comprendido en su racionalidad y en su vigencia.

De entre los factores mencionados, el de la lucha de liberación nacional del pueblo cubano constituye el más importante y el punto de partida inevitable en el análisis. Esta lucha, inclusive en sus períodos bélicos de 1868-1878 y de 1895-1898, no puede ser equiparada con los procesos de lucha independentista acaecidos en la Hispanoamérica del primer cuarto del siglo XIX, pues corresponde a una fase cualitativamente distinta en el desarrollo de las sociedades latinoamericanas. Esto explica que Martí pudiera plantear, en vísperas del asalto final contra el colonialismo español —que era al mismo tiempo el asalto inicial contra el naciente imperialismo norteamericano— que

<sup>2</sup> “Glosas al pensamiento de José Martí”, en *Documentos y Artículos*, p.268.

Cuba vuelve a la guerra con un pueblo democrático y culto, conocedor celoso de su derecho y del ajeno; o de cultura mucho mayor, en lo más humilde de él, que las masas llaneras o indias con que, a la voz de los héroes primados de la emancipación, se mudaron de hatos en naciones las silenciosas colonias de América<sup>3</sup>.

En este sentido, si bien las guerras del 68 y el 95 correspondieron a un "grado extremo de la política" al igual que las contiendas de la Independencia, la estructura social que resolvía mediante ese recurso sus contradicciones revelaba un perfil muy distinto del que caracterizó a las sociedades hispanoamericanas del principios del siglo XIX. Causa de ello era un conjunto de circunstancias que había determinado que en Cuba se conformara a lo largo de ese siglo un conjunto peculiar de contradicciones socioeconómicas. En lo esencial, ese conjunto se sustentaba en una base económica esclavista y azucarera vigorosamente insertada en el mercado mundial a través de monopolios norteamericanos que controlaban el 80 a 90% del comercio exterior cubano, lo cual creaba la necesidad de avanzar en el desarrollo de las fuerzas productivas. Tal necesidad entraba en contradicción antagónica con el mismo régimen esclavista de producción, que encontraba su expresión natural en una superestructura colonial que garantizaba los intereses de los plantadores criollos y los comerciantes españoles, obstaculizando "desde arriba" los cambios en las relaciones sociales de producción y creando con ello dificultades insalvables a un proceso de formación nacional que era sentido por las clases subordinadas como una necesidad histórica en la lucha por sus propios intereses.

En este sentido, y entendida la lucha nacional como una forma transfigurada de la lucha civil, es que el proceso cubano de liberación nacional de 1868-1898 tendió a ser la expresión de un proceso de lucha de clases particularmente complejo, caracterizado por la transición de un régimen esclavista-dependiente de producción a uno de corte más definitivamente burgués-neocolonial. Las condiciones históricas que definieron esta modalidad en el desarrollo de la formación social cubana pueden ser rastreadas desde las últimas décadas del siglo XVIII. El texto de *Historia de Cuba* de las Fuerzas Armadas Revolucionarias cita, entre otros agentes causales, los siguientes<sup>4</sup>:

a) La toma de La Habana por los ingleses, que abrió la Isla al mercado mundial hegemónico por Gran Bretaña y, en particular, al comercio con las colonias británicas de Norte América, impulsando la producción para el comercio exterior y el desarrollo de una poderosa sacarocracia criolla esclavista-terrateniente. Tras recuperar España la ciudad, aplicó una política colonial encaminada a favorecer y controlar, a un tiempo, las ventajas derivadas de la producción mercantil. Esta política tendió a facilitar especialmente la importación masiva de esclavos africanos y a liberar a los productores criollos de azúcar, café y tabaco de múltiples trabas que dificultaban el intercambio de sus productos por bienes industriales. Con ello se conseguía incrementar los ingresos fiscales de la metrópoli y cooptar a los sectores económicamente más avanzados de la sacarocracia, favoreciendo además el desarrollo de una burguesía comercial de origen español que llegaría a constituir la más firme base social del régimen colonial.

<sup>3</sup> "Manifiesto de Montecristi", en *Cuba, Nuestra América, los Estados Unidos*, p.84, subrayado GC. Salvo indicación contraria, todas las citas provendrán de esta antología.

<sup>4</sup> Op. cit., p.56 a 71.

b) La revolución haitiana de 1791, que

influyó de varios modos en Cuba: 1) la guerra atrajo a . . . los colonos franceses, que se convirtieron en grandes cosecheros de café, dándole un impulso notable a la economía cubana; 2) al quedar destruida la industria azucarera y cafetalera de Haití /por ese entonces principal abastecedor del mercado mundial, GC/, pasará Cuba al lugar predominante en la exportación de esos productos; 3) en Cuba, como en Haití, la población negra excede a la blanca en este periodo, y el ejemplo haitiano da lugar a dos actitudes en la clase terrateniente; un actitud vacilante respecto a iniciar un movimiento revolucionario frente a España, y un peor trato a los esclavos por temor a que éstos se subleven; y entre los esclavos negros produce una serie de sublevaciones y conspiraciones de carácter abolicionista<sup>5</sup>.

c) La independencia norteamericana y el temprano desarrollo capitalista de ese país, que darán lugar a una pujante actividad expansionista, de la que resultó un intenso intercambio comercial con Cuba, al que acompañó además una creciente penetración del capital norteamericano en la Isla. A esto se agregó la pérdida por Cuba de los mercados europeos en la segunda mitad del siglo XIX, ante la competencia del dulce de remolacha y de los azúcares provenientes de colonias asiáticas y africanas, lo que dio lugar a un abierto monopolio del comercio exterior cubano por los monopolios refinadores de Nueva York. Julio Le Riverend observa al respecto que.

Hacia 1860 el comercio de exportación se distribuía de la siguiente manera: 62% a Estados Unidos, 22% a Gran Bretaña y 3% a España. . . Con los dos primeros la balanza comercial era favorable; con la metrópoli era desfavorable. Una conclusión se impone: el predominio de la posición compradora de los Estados Unidos está consolidada, pues la industria de refinación de ese país se abastece sustancialmente de producto cubano. Y con este predominio, hay una penetración profunda y progresiva del capital norteamericano. . .

El comercio de importación no se distribuye igualmente. España contribuía con un 30%, mientras Estados Unidos y Gran Bretaña participaban

<sup>5</sup> La dependencia de la mano de obra esclava dio lugar a que surgiera entre la clase terrateniente, como observa Fidel Castro, "una de las primeras corrientes políticas, que se dio en llamar la corriente anexionista. Y esa corriente tenía un fundamento de carácter económico: era el pensamiento de una clase, que consideraba el aseguramiento de esa institución oprobiosa de la esclavitud por la vía de anexionarse a los Estados Unidos, donde un grupo numeroso de estados mantenía la misma institución. Y como ya se suscitaban las contradicciones entre los estados del Sur y del Norte por el problema de la esclavitud, los políticos esclavistas del Sur de Estados Unidos alentaron también la idea de la anexión de Cuba, con el propósito de contar con un estado más que ayudase a garantizar su mayoría en el seno de los Estados Unidos, su mayoría parlamentaria". En *De la Demajagua a Playa Girón*, p.63. En su *Ideología Mambisa* Jorge Ibarra analiza a fondo el carácter antinacional de esta tendencia y su escasa capacidad movilizadora de las capas populares, en particular los esclavos, por supuesto. Estos a su vez vieron fracasar todos sus intentos de sublevación mientras no contaron con aliados en otros sectores del movimiento popular, capaces de dotar a los intentos de rebelión de un programa político que reflejara el interés general de la nación. Un correlato de esta situación fue el uso sistemático del racismo como instrumento ideológico de dominación y división del movimiento popular, lo que fue duramente criticado por Martí.

con un 20% cada uno. Estas cifras reflejan la política proteccionista española<sup>6</sup>.

En síntesis, se puede observar que entre 1810 y 1825 Cuba conoció un auge del colonialismo en el mismo momento en que dicho sistema entraba en crisis definitiva en el resto de Hispanoamérica. Pero lo esencial aquí es que ese auge colonial se convirtiera en una modalidad peculiar de transición al neocolonialismo, dominante en toda la región, lo que a su vez generó especiales condiciones dentro de las que se dio el desarrollo de la formación socio económica en todos sus niveles, incluido el cultural. Una de estas condiciones consistió en que la clase que impulsó ese desarrollo en su primera fase no llegó sin embargo a convertirse en una clase nacional, dado que

El sacarócrata fue asimilando una a una las nuevas formas de conciencia burguesa. Pero él no era un burgués pleno. La tremenda contradicción de vender mercancías en el mercado mundial y al mismo tiempo tener esclavos se reflejó tremendamente en su mundo ideológico. Su posición vacilante, con un pie en el futuro burgués y el otro en el lejano pasado esclavista, le llevaron al mismo tiempo a exigir las más altas conquistas burguesas, toda la superestructura que hace posible la libre producción y al mismo tiempo conservar las formas de protección esclavista. Por eso cuando se apoderan del grito revolucionario de *libertad* lo castran como un apéndice: libertad para los hombres blancos. El azúcar, con su mano de obra esclava, hizo imposible el genuino concepto burgués de libertad en la Isla<sup>7</sup>.

Sin embargo, el proceso de desarrollo económico aquí descrito no había sido homogéneo, sino que había favorecido ampliamente a la porción occidental de la Isla, creando contradicciones dentro de la propia clase terrateniente, cuyos miembros del centro y oriente pasaron a conformar un ala radical. En su conjunto, esta clase consiguió dar un gran impulso al desarrollo de una cultura que tendía inevitablemente a adoptar formas nacionales de expresión. Así, tiene lugar un proceso en el que

<sup>6</sup> *Historia Económica de Cuba*, p.179. Como se ve, una característica que resalta en el proceso es que la hegemonía económica tiende a aparecer escindida y en contradicción con la hegemonía política externa. En todo caso, la hegemonía económica norteamericana terminará por definir la tendencia dominante en el desarrollo cubano a lo largo del siglo XIX, preparando además las condiciones para el establecimiento de un régimen neocolonial en el siglo XX. Como observa Oscar Pino Santos: "En la fase premonopolista del capitalismo, la explotación colonialista de Cuba se llevó a cabo esencialmente a través del comercio; pero en la fase monopolista, esa explotación comenzó a realizarse, fundamentalmente, en forma de inversión directa de capitales imperialistas dentro de la economía cubana, lo cual desde luego no implicó el abandono de la extorsión de tipo comercial, sino lo contrario" (Apud. Pierre Charles, Gérard, *Génesis de la revolución cubana*, p.25). Como se ve, la posibilidad de conocer las entrañas del monstruo no estaba dada tan sólo por el hecho de que Martí hubiera vivido en los Estados Unidos, sino que en ello contaba una situación de tipo estrictamente nacional que determinaba sin duda la perspectiva de ese conocimiento. Abundantes detalles sobre este proceso de penetración económica se encuentran en Thomas, Hugh, *Cuba: la lucha por la libertad*, Tomo I. Para una comprensión global del mismo resulta imprescindible además la lectura de Moreno Fragnals, Manuel, *El Ingenio*, Tomos I, II y III.

<sup>7</sup> Moreno Fragnals, Manuel, op. cit., Tomo I, p.128-129.

En la clase terrateniente se empieza a gestar una cultura diferente de la cultura española. Aparecen los primeros intelectuales cubanos que recogen las aspiraciones de los terratenientes. En esta intelectualidad criolla de principios del siglo XIX, descollaron Arango y Parreño, notable economista y estadístico, introductor del pensamiento económico de Adam Smith y Quesnay, en Cuba; Tomás Romay, primer médico eminente, José Agustín Caballero, primer estudioso y sistematizador de la filosofía en Cuba. Las bellezas del país son cantadas por sus poetas. Se descubren sus inmensas riquezas y sus posibilidades de desarrollo. . . Las palmas entran en la poesía de Heredia y la Avellaneda para identificar el panorama nacional. Pero no se ha descubierto al hombre que vive condenado a realizar los trabajos más brutales en el campo de caña, para sumergirse por las noches en los inmundos barrancones. Ni sus desvelos, ni sus aspiraciones, ni sus cantos, son recogidos ni integrados a la cultura de la clase terrateniente. En la Guerra de los 10 años, comenzará a integrarse la cultura común afroespañola, que hará posible que cuaje definitivamente la nacionalidad cubana. Cuando cristalice ese proceso, Cuba será una nación<sup>8</sup>.

La cultura así conformada dio lugar a una herencia cuyas posibilidades de interpretación se diversificaron en la misma medida en que la clase terrateniente desarrollaba a un tiempo tanto su capacidad de hegemonía como sus contradicciones internas, llevando a un grado extremo los conflictos latentes en la historia de Cuba desde el siglo XVIII. Resulta comprensible que haya sido el sector menos favorecido de esta clase el que extrajera de esta herencia las consecuencias más radicales, desatando finalmente la guerra de 1868-1878. Sin embargo, el hecho de que esta clase no fuera capaz de constituir su propia unidad a escala nacional contribuyó sin duda a que no fuera capaz de asumir con pleno éxito la dirección política de la primera contienda de liberación. Sin embargo, puede decirse que

la guerra de liberación de los 10 años sostenida por el pueblo cubano fue una guerra justa, cuya finalidad era lograr la independencia de Cuba y el derrocamiento del régimen esclavista. Los objetivos que se proponía la guerra de liberación beneficiaban a todas las clases del pueblo cubano, y por lo tanto, la guerra de liberación puede decirse que fue una guerra de todo el pueblo contra el colonialismo, aunque fue dirigida por el ala radical de los sectores terratenientes y de la incipiente burguesía cubana. Reclutar, movilizar y armar a todo el pueblo para que tomara parte en la guerra contra el colonialismo era una cuestión de importancia vital para la revolución<sup>9</sup>.

La guerra, en este sentido, actuó como una matriz que reveló y dio forma a todas las contradicciones internas de la nación cubana, dejando a la vista igualmente sus insuficiencias históricas. Al problema de la esclavitud, largamente debatido en el seno de la República en Armas, se agregó además el problema de las pugnas por el poder entre las oligarquías regionales del territorio rebelde. El regionalismo, estrechamente asociado al

<sup>8</sup> Dirección Política de las FAR, *Historia de Cuba*, p.68.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.162.

retraso en el desarrollo económico de la porción oriental de la Isla, llegó a conformar un obstáculo fundamental para darle un alcance verdaderamente nacional al movimiento de liberación. La propia guerra, sin embargo, se convirtió en el instrumento histórico no sólo para una toma de conciencia respecto a estos problemas, sino además para abrir el camino a su solución a través de un cambio radical en la correlación de fuerzas dentro de la sociedad cubana. Dicha contienda, en efecto,

trajo como resultado inmediato una serie de cambios en la economía y en la correlación de clases existente en el país. La liquidación de la burguesía agraria de las provincias orientales y su transformación en pequeña burguesía rural, desde el punto de vista de las clases, es uno de los acontecimientos más notables en el período histórico que corre del 78 al 95. Paralelamente a estos cambios que se producen en la estructura agraria de las provincias donde se desarrolla la guerra, en las provincias occidentales se produce un fenómeno de concentración de la producción en pocas manos como corolario lógico y normal de una economía capitalista de su concurrencia. La esclavitud fue abolida gradualmente entre 1880 y 1886, aunque se encontraba en tal grado de crisis que la medida legal tendió más bien a sancionar un hecho en vías de consumación, GC/10.

De esta manera, se puede decir que la guerra de los 10 años canceló por completo las posibilidades de la sacrocracia para erigirse en una clase nacional. Por el contrario, los terratenientes occidentales comprometidos con el orden colonial en razón de su creciente debilidad política y económica llevaron su desarrollo ideológico y cultura dentro de la más estricta lógica de clase hasta desembocar en el autonomismo, expresión de su debilidad orgánica y anuncio temprano de su buena disposición futura hacia el neocolonialismo. Así, la disyuntiva autonomía-independencia vino a representar desde 1880 la expresión ético-cultural más acabada de las contradicciones de clase en el seno de la nación cubana en las décadas de 1880 y 1890, preanunciando de este modo la futura contradicción entre una cultura nacional-popular y una oligarco-neocolonial que marcaría el desarrollo de lo que Cintio Vitier llama la "etnicidad cubana" hasta 1959.

El proceso descrito dio lugar a la creación de una coyuntura histórica privilegiada para la pequeña burguesía cubana, que hacia 1890 alcanzaría las condiciones para una plena hegemonía sobre el movimiento de liberación nacional. Lo esencial de esta coyuntura, que marca su diferencia con respecto a las de las guerras de la Independencia hispanoamericana, consistió en que *Cuba fue el único país de América Latina en el que la lucha por la independencia pudo ser vista como un medio para el planteamiento de una revolución democrática, burguesa y antioligárquica, a la que el contexto "externo" exigía además que tal revolución fuera planteada como antimperialista.*

El carácter privilegiado de esta coyuntura se aprecia directamente al nivel de la producción cultural. Cintio Vitier observa al respecto el carácter decadente de la cultura autonomista, isleña, frente al espíritu vivo y creador de la cultura revolucionaria del exilio. Respecto a la creación literaria, por ejemplo, indica que

<sup>10</sup> Ibidem, p.321.

A la poética de Casal, basada en el rechazo a las fuerzas naturales, a la dicotomía arte-vida y el decadentismo postromántico francés, se opone radicalmente la poética de Martí. . . La cultura isleña en ese período es esencialmente crítica, incluyendo no sólo la crítica literaria, la filosofía y la sociología, sino también la novela. . . y la poesía de Casal y de su grupo, mientras la obra toda de Martí, incluyendo su crítica literaria y artística, es creación histórica en que la ética y la estética se funden<sup>11</sup>.

Esa dicotomía en el planteamiento de la cuestión nacional se puede apreciar ya en el intento de Antonio Maceo y otros dirigentes de la guerra de los 10 años por prolongar la contienda en 1879, desconociendo el Pacto del Zanjón y enfrentándose a él con la Protesta de Baraguá. En su mismo fracaso, esa tentativa reveló dos cosas: una, que la iniciativa potencial en el movimiento de liberación tendía a desplazarse a lo profundo de sus capas populares; la otra, que dentro de ese movimiento no existían aún las condiciones para que uno u otro de sus sectores hegemonizara el interés general y dirigiera la lucha por realizarlo en la práctica, pues aunque las condiciones tendían a favorecer a la pequeña burguesía radical en este sentido, ella tendría que librar una dura lucha por conseguir ese objetivo. En suma, se creó una situación en la que

La Isla. . . o por lo menos su superficie política y cultural, vegetaba todavía en el Zanjón; las emigraciones, en cambio unificadas por Martí, vivían cada vez más en Baraguá<sup>12</sup>.

En todo caso, la tendencia general apuntaba en el sentido de crear hacia 1895, una nueva correlación de fuerzas en la que

las clases se alinearon del siguiente modo. Por la independencia: la clase obrera agrícola y urbana, los campesinos pobres y la pequeña burguesía, agraria y urbana; por la autonomía, primero, y por la anexión, después, la gran burguesía cubana de Occidente; por la colonia; la gran burguesía comercial y terrateniente española, y la pequeña burguesía española urbana y ciertos sectores de la clase trabajadora urbana, de procedencia española<sup>13</sup>.

Si exceptuamos a los sectores colonialistas, condenados por la historia a desaparecer, veremos que el conflicto verdaderamente esencial y de auténticas dimensiones nacionales capaces de vincularlo a la realidad continental, era el que existía entre independentistas y autonomistas. Dentro de los primeros, la pequeña burguesía era por derecho propio el sector hegemónico, en la medida en que era la clase más avanzada en su desarrollo. Por un lado, se enfrentaba a una oligarquía criolla degradada y comprometida con el poder colonial mientras que, por otro lado, no tenía ningún compañero de ruta dentro del movimiento nacional-popular capaz de disputarle el liderazgo.

En términos cualitativos, ese desarrollo más completo incluía la existencia de una

<sup>11</sup> *Ese sol del mundo moral*, p.79-80.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.81.

<sup>13</sup> FAR, op. cit., p.326.



intelectualidad orgánica que, aunque dispersa a principios de 1880, estaba en capacidad de plantearse la legitimación del liderazgo político de su clase mediante una reelaboración profunda de la herencia histórico-cultural aportada por la protoburguesía radical de 1868 y enriquecida por el aporte de otros sectores revolucionarios, incluidos los primeros socialistas cubanos. Esa reelaboración procuró llevar hasta sus últimas consecuencias el análisis de los problemas fundamentales: el de las causas de la derrota de los problemas fundamentales: el de las causas de la derrota de 1878 y el de la demostración de la necesidad de continuar la lucha de liberación dotándola de medios nuevos y adecuados a fines más complejos.

La existencia de este conjunto de especialistas-políticos, dirigentes en sentido pleno, tiene una extraordinaria importancia para comprender el curso seguido por los acontecimientos y el propio papel desempeñado en ellos por José Martí. Ello se refleja por ejemplo en el hecho de que la emigración revolucionaria cubana contara con un amplio sistema de reproducción ideológica, que incluía escuelas, periódicos, clubes patrióticos y comités revolucionarios dispersos por toda la cuenca del Caribe. Con ello estaban dadas las bases para la formación de una "intelligentsia" estrechamente vinculada al pueblo a través de una fuerte ideología nacionalista y democrática. Ella incluía personalidades tan notables como Antonio Maceo, Máximo Gómez, Manuel Sanguily, Juan Gualberto Gómez y Carlos Baliño, para todos los cuales el pensamiento y la acción se presentaban en una sola unidad dotada de un sólido cuerpo de expresión ética que definía un sujeto social revolucionario de rasgos muy característicos.

El más destacado miembro de este grupo dirigente fue, sin duda alguna, José Martí, "el más genial y el más universal de los políticos cubanos", en palabras de Fidel Castro<sup>14</sup>. La grandeza de Martí, sin embargo, sólo puede ser comprendida a cabalidad si lo consideramos como el "primero entre sus iguales" que efectivamente fue. En realidad, en Martí se produce una consecuencia lógica de un proceso de desarrollo económico que había destruido por completo las condiciones de existencia de una intelectualidad de tipo hispano-eclesiástico tradicional y había creado exigencias funcionales de tipo político que sólo podían ser llenadas por intelectuales de nuevo tipo. La sacrocracia cubana había fracasado en la tarea de formar estos intelectuales por las mismas razones que la habían hecho fracasar como clase nacional: porque el componente fundamental de la nueva función intelectual a cumplir estaba dado por la necesidad de una ruptura franca y abierta con el conjunto de la realidad colonial; sin embargo, una ruptura de este tipo exigía al propio tiempo la creación de las estructuras básicas de una alternativa de poder capaz de dotarla de una efectiva capacidad de iniciativa histórica. Esa alternativa se convirtió en una realidad con la fundación del Partido Revolucionario Cubano en 1891, surgido precisamente de la integración del conjunto mayoritario de las instituciones de reproducción ideológica de la emigración revolucionaria, las cuales encontraban en la nueva estructura la posibilidad de convertirse a su vez en auténticas instituciones de producción de una realidad nueva. En este sentido, se puede decir que el mismo Martí es a un tiempo el productor y el producto de su obra más alta y más compleja.

En efecto, el Partido Revolucionario Cubano puede ser visto como la más plena expresión de la ética acorde a la estructura de la concepción del mundo en torno a la

<sup>14</sup>Op. cit., p.72.

cual se organizaba la cultura nacional-popular cubana. Constituía, en este sentido, la instancia en que se articulaban la herencia y el presente, los valores, los medios y los fines que definían una norma de socialidad acorde a un proyecto de transformación global de la realidad y, por ende, a una propuesta de Estado. Pero constituía en primer término, como lo indican sus Bases y Estatutos Secretos<sup>15</sup>, el instrumento político del interés general de la nación cubana, al cual expresaba en toda su complejidad. Así, tras proclamar como propósito esencial el de

lograr con los esfuerzos reunidos de todos los hombres de buena voluntad, la independencia absoluta de la Isla de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico (p.27)

describe el contenido de ese propósito planteando que

El Partido Revolucionario Cubano no se propone perpetuar en la república Cubana, con formas nuevas o con alteraciones más aparentes que esenciales, el espíritu autoritario y la composición burocrática de la colonia, sino fundar en el ejercicio franco y cordial de las capacidades legítimas del hombre, un pueblo nuevo y de sincera democracia, capaz de vencer, por el orden del trabajo real y el equilibrio de las fuerzas sociales, los peligros de la libertad repentina en una sociedad compuesta para la esclavitud. (p.27-28)

Ya en este punto es posible apreciar cómo estos planteamientos exceden el ámbito de la crítica a la relación colonial. Se trata de planteamientos que son nacionales porque son latinoamericanos, y lo son en la medida en que resultan de un análisis de lo nacional a la luz de lo regional y, por lo mismo, conllevan no sólo una crítica de la colonia sino además una prevención evidente respecto a la posibilidad de un desarrollo oligárquico del Estado al que se aspira y, por ende, hacia formas de dependencia externa distintas a la colonial.

Los elementos mencionados constituyen el campo de contradicciones en que toma forma concreta lo cultural americano a la luz de las condiciones históricas descritas. En este sentido, es necesario estar atentos a la dialéctica de las relaciones entre los dos niveles más importantes del ámbito histórico de Martí. En efecto, así como es necesario partir de la comprensión de su ámbito nacional para comprender las raíces de su proyección continental, esta proyección continental llega a constituir un punto de referencia imprescindible para comprender a su vez lo que hay de novedoso, y de vigencia potencial para otras realidades, en el tratamiento que hace Martí de la cuestión nacional cubana.

En este sentido, los documentos a que se ha hecho referencia no sólo se relacionan con la lucha por la independencia total de Cuba y Puerto Rico, sino que aluden directamente a la necesidad, por parte del Partido Revolucionario Cubano (que, en palabras de Martí, "es el pueblo cubano") de

<sup>15</sup> En Cuba, Nuestra América, los Estados Unidos, p.27 a 33.

Establecer discretamente con los pueblos amigos relaciones que tiendan a acelerar, con la menor sangre y sacrificio posibles, el éxito de la guerra y la fundación de la nueva República indispensable al equilibrio americano (p.29)

La relación queda así clara: el equilibrio es necesario con respecto al imperialismo naciente, pero la posibilidad de lograrlo está en relación directa con la estructura social y política interna que haya de expresarse en el Estado por el cual se lucha. Esta trama conceptual, tan apretada y coherente, constituirá el centro mismo de la concepción martiana del mundo. De ella se desprenderán los temas esenciales de la obra martiana y el tratamiento que se les dé en todos los órdenes, desde la creación estética a la política.

Los acontecimientos que describimos pertenecen al año 1892. Ellos son el fruto, en lo que a Martí se refiere, de una actividad política, ideológica y cultural iniciada en 1869 y que le valiera en su adolescencia sufrir la prisión y el exilio. En un sentido más estricto, la madurez inicial de estas posiciones puede ser ubicada en 1880, fecha en la que, recién llegado a Nueva York, pronunció su "Lectura de Steck Hall"<sup>16</sup> en el que la lucha cubana por la libertad ya está vista en términos de un hecho ligado al desarrollo de la historia de América en su conjunto. Hacia 1895, el desarrollo de estas posiciones, en Martí como en todo el movimiento popular cubano, habría llegado a un punto en que sólo quedaba la guerra necesaria como el paso inevitable a dar en la búsqueda del acceso del pueblo al Estado.

Ese momento supremo de la práctica era necesario en la medida en que el antagonismo entre los intereses y concepciones del mundo de las partes en conflicto había agotado en los hechos todo otro espacio político. La guerra marca, en este sentido, el momento de prueba de la capacidad de movilización social de la cultura nacional-popular cubana, como elemento cohesionador de distintos intereses de clase bajo el liderazgo político e intelectual de la pequeña burguesía radicalizada. En efecto, se puede decir que en 1895 estaba completo el cuestionamiento de las concepciones del mundo antagónicas a la nacional-popular, realizado a partir de la demostración de su carácter parcial y relativo y de su inviabilidad histórica a la luz del criterio de la práctica. Pero, junto a esa tarea de negación, destacaba igualmente su correlato necesario: la afirmación de normas y valores de nuevo tipo, que encontraban su más cabal expresión en un modelo de sujeto social adecuado al objetivo histórico de transformación de la realidad que se perseguía —contando de hecho con el Partido como "educador colectivo" para la formación de ese sujeto social—, cuyas características respondían tanto al criterio de la experiencia histórica cubana y latinoamericana, como a una profunda redefinición de esa experiencia en el ámbito de una historia entendida como un proceso universal de lucha por la justicia y la dignidad del ser humano.

Cabe comprender entonces que la complejidad de este proceso de formación de una cultura nacional diera lugar a un cuerpo de expresión continental de peculiar originalidad, en la que la propuesta "interna" demostraba su legitimidad universal y la necesidad de su hegemonía. La más alta manifestación de esa universalidad se encuentra en un documento que no menciona a Cuba en ningún momento, pero que tampoco

<sup>16</sup> En Pichardo, Hortensia, *Documentos para la historia de Cuba*, Tomo I, p.424 a 449.

hubiera sido posible sin ella. Se trata del ensayo "Nuestra América", del que se puede decir que constituye el acta de nacimiento de la América Latina contemporánea. Su lectura nos permite apreciar en toda su dimensión la privilegiada coyuntura histórica que le tocó vivir a la clase social de Martí, expresada justamente en

El ver en *sí*, el ser *por sí*, el venir *de sí* /que/ son las constantes básicas del pensamiento y la expresión martianos en dos dimensiones conexas: su concepción del hombre y su concepción de América<sup>17</sup>.

## 2. Acerca de "Nuestra América"

El examen de un texto de la envergadura y alcance de "Nuestra América" plantea en primer término el problema de referirlo al proceso histórico global cuyas contradicciones expresa. Esta referencia debe empezar por el estudio de la formación de la clase social en torno a cuya ideología se organizan las proposiciones del texto; pero no se puede perder de vista que ese proceso formativo incluye de por sí elementos que no son puramente nacionales, hecho que reviste la mayor importancia para un período histórico caracterizado por la internacionalización creciente de las relaciones sociales de producción. En dicho proceso, la pequeña burguesía cubana participa como clase nacional pero, al propio tiempo, lo hace como clase latinoamericana, en la medida en que la crisis del colonialismo en Cuba coincide con el primer auge de la lucha contra los Estados oligárquicos en diversos países de América Latina.

En nuestro criterio, esta doble relación, pocas veces planteada en su justa dimensión, es de vital importancia para comprender la obra martiana en su proyección latinoamericana. En el plano cultural, esta proyección se expresaba en el criterio de que

No hay letras, que son expresión, hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana, hasta que no haya —literatura hispanoamericana. Estamos en tiempos de ebullición, no de condensación; de mezcla de elementos, no de obra enérgica de elementos unidos. . . Las obras magnas de las letras han sido siempre expresión de épocas magnas. A pueblo indeterminado, iliteratura indeterminada! . . . Lamentámonos ahora de que la gran obra nos falte, no porque nos falte ella, sino porque esa es señal de que nos falta aún el pueblo magno de que de ser reflejo. Las especies están buscando la unidad del género<sup>18</sup>.

Si sustituimos las referencias a la literatura por el término cultura —de la que a fin de cuentas forma parte privilegiada la primera—, tendremos aquí un planteamiento cuyas implicaciones políticas resultan evidentes en un continente que había tenido más de cincuenta años de vida independiente bajo hegemonía oligárquica. "Nuestra América" vendrá a ser, justamente, el resumen más preciso y complejo de la reflexión en torno a una alternativa no oligárquica para el desarrollo histórico de América Latina, que comprenderá dos vertientes fundamentales: una concepción de la historia dotada de significado y sentido propios, y un modelo de sujeto social en el que las especies encontraban

<sup>17</sup> Vttier, Cintio, op. cit., p.81.

<sup>18</sup> *Obras completas*, t. 21, Cuaderno de Apuntes, 5, p.164.

la unidad del género, tornándolo así adecuado a la solución de los problemas que esa concepción de la historia revele como efectivamente prioritarios para los pueblos de América Latina.

En este sentido, "Nuestra América" es un documento característico de una clase social nueva, que ha completado el proceso de formar su conciencia y de transformarse en clase "para sí", encontrándose por tanto en vísperas de la batalla definitiva por acceder al Estado. Toda obra de este tipo tiende, en consecuencia, a definir y promover entre las demás clases subordinadas el carácter necesario de la hegemonía de la clase más avanzada en su formación, a través de la interpretación y sistematización de los intereses del conjunto en un cuerpo único de doctrina, organizado en torno a una norma original de socialidad. En este caso, se trata de una incitación al conjunto mayor de la sociedad, y en particular a las pequeñas-burguesías nacionales de América Latina, a adoptar el horizonte de visibilidad histórica a que habían accedido las capas medias radicalizadas de Cuba a través de su lucha por la independencia nacional y la revolución democrática.

Este llamamiento comprende, en la íntima unidad característica de una conciencia revolucionaria que ha alcanzado su pleno desarrollo, una crítica a la realidad latinoamericana en dos perspectivas: la que se refiere al imperialismo como peligro "externo" que amenaza la consumación de las posibilidades democráticas abiertas por las luchas de independencia, y la que se refiere a los factores "internos", al nivel de las relaciones políticas y las prácticas ideológico-culturales dominantes, que podrían facilitar la penetración imperialista en nuestros países. Esta doble perspectiva contaba con amplios precedentes en la obra martiana que, por lo demás, se había nutrido de los aportes de una amplia gama de dirigentes e intelectuales hispanoamericanos, empezando por el mismo Simón Bolívar<sup>19</sup>. En el propio Martí esta síntesis había alcanzado una de sus mejores expresiones en 1889, en el planteamiento de que

Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos contra el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de su segunda independencia<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Respecto a la actitud ante los Estados Unidos, véase de Carlos Rama *La imagen de los Estados Unidos en América Latina. De Simón Bolívar a Salvador Allende*.

<sup>20</sup> "Congreso internacional de Washington", en op. cit., p.130. Los textos de Martí sobre el evento constituyen una de las mejores muestras de su concepción del imperialismo en términos, fundamentalmente, de expansionismo territorial y explotación comercial. Como explica Jorge Ibarra, "indiscutiblemente, Martí debió conocer la definición de imperialismo de viejo tipo, que Enrique José Varona expusiera en su conferencia de 1905, *El imperialismo a la luz de la sociología*, de "crecimiento o into-

En este sentido, "Nuestra América", si bien resulta ser un documento de redefinición del concepto de la hasta entonces llamada Hispanoamérica, lo es, al propio tiempo, en tanto que puede ser considerada como una suerte de "declaración de principios" de la pequeña burguesía cubana respecto a la realidad continental, elaborados a partir de las peculiares condiciones ya examinadas que garantizaban a esa clase una posición de vanguardia estratégica dentro del movimiento popular latinoamericano en su conjunto. Es así como, desde sus primeros párrafos, "Nuestra América" señala que

Lo que queda de aldea en América ha de despertar. . . Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra. . . Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final a un escuadrón de acorazados. Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra. . . han de encajar, de modo que sean una, las dos manos. Los que, al amparo de una traición criminal, cercenaron, con el salitre tinto en la sangre de sus mismas venas, la tierra del hermano vencido, si no quieren que los llame el pueblo ladrones, devuélvanle la tierra a sus hermanos. Las deudas del honor no las cobra el honrado en dinero, a tanto por la bofetada. Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes<sup>21</sup>.

Resulta evidente, como se ve, la demanda de un acceso general a un nuevo horizonte de visibilidad histórica, que legitime prácticas sociales de nuevo tipo. En este sentido, tenemos en primer término un llamado a *crear* de modo activo y consciente la nueva circunstancia, superando la situación heredada de la colonia, en particular para las clases subordinadas, de ser un mero agente inconsciente de las tendencias dominantes en el desarrollo histórico. Lo interesante es que no se trata de plantear una situación a nivel abstracto, un "deber ser" ideal, sino de ir a la raíz, que es adonde va "el hombre verdadero" según Martí. De aquí que el llamado se complete enseguida con una denuncia de las conductas sociales características del colonialismo cultural, denuncia que de hecho se refiere a la cultura oligarco-neocolonial dominante e, implícitamente, al Estado que en ella se legitima y que la promueve. Esta denuncia está referida de modo directo a la relación entre esa cultura y las necesidades de la sociedad en su conjunto pero además, de un modo muy característico en Martí, está planteada desde una perspectiva ética --que es, en Martí, la forma sistematizada que adquiere y en que se expresa la concien-

gración de un grupo humano, cuando llega expresamente a tener la forma de dominación política, sobre grupos diversos, de distinto origen, próximos o distantes del núcleo principal". No cabe la menor duda de que Martí hizo hincapié en este aspecto del imperialismo de viejo tipo, tal cual era concebido con anterioridad a la definición científica de Lenin. La mayor parte de sus denuncias contra el imperialismo hacían referencia al expansionismo territorial, antes que a la exportación de capitales, fenómeno característico del imperialismo moderno. . . Lo que sí aparece para Martí como una constante de la economía norteamericana (y en esa época era todavía el rasgo fundamental), es la exportación de productos". Op. cit., p.188-189. *Ideología Mambisa*, p.188-189.

<sup>21</sup> En op. cit., p.111.

cia social de las clases subordinadas—, que se aprecia en los valores a que apela al plantear

Pues, ¿quién es el hombre?, ¿el que se queda con la madre, a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo del seno que lo cargó, paseando el letreiro de traidor en la casaca de papel? ¿Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más; estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de más a menos!22.

Esta denuncia adquiere una dimensión cultural precisa al ir acompañada de un esfuerzo de sustentación teórica, que resulta de una generalización de los resultados del análisis de la experiencia histórica encarada desde una perspectiva popular y nacional. En este sentido, la *denuncia* de las conductas neocoloniales da lugar a la *crítica* ético-social de las mismas, que de hecho debemos referir a las oligarquías latinoamericanas que constituían el sujeto social concreto de esas conductas. Martí plantea en este sentido que

Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india23.

Incluso si se considera que esta crítica va dirigida en primer término a los intelectuales al servicio de la clase dominante, sigue en pie el hecho de que las aspiraciones a montar jacas de Persia y derramar champaña no eran otras que las de la clase a cuyo servicio estaban esos intelectuales. Esta clase dominante era la surgida de la vía oligárquica de desarrollo del capitalismo dependiente. Es en este sentido en el que, ateniéndonos al principio elemental de la sociología marxista de que las ideas dominantes en una sociedad

22 Ibidem, p.112. Aquí aparecen ya varios elementos de interés respecto al conflicto entre pueblo y oligarquía a nivel cultural. Justamente Sarmiento, en su *Facundo*, utiliza el *frac* y la *corbata*, las *ropas* de la clase dominante de la metrópoli, como un reiterado indicador de "civilización", con lo cual se aprecia una vez más que el colonialismo cultural es un fenómeno de clase, que adquiere la forma de un conflicto nacional. En Martí, por el contrario, la imagen del gusano de corbata y la casaca de papel —además de sus connotaciones de falsedad y bajeza—, implica un cuestionamiento del formalismo de la cultura oligarco-neocolonial dominante, que de hecho estaba orientada a acentuar las diferencias de clase dentro de las naciones latinoamericanas como un recurso, entre otros, para legitimar la dominación oligárquica.

23 Ibidem, p.112-113.

son las de la clase dominante, podemos entender los términos en que se daba en Martí la crítica al Estado oligárquico<sup>24</sup>.

Esta crítica plantea peculiares problemas para su análisis. Uno de ellos es el que se deriva de que, desde el triunfo de la revolución cubana hasta nuestros días, la investigación sociológica en torno a Martí haya asignado un énfasis por demás justificado a sus planteamientos antimperialistas. En lo interno, sin embargo, no se ha dado una prioridad equivalente a los problemas derivados de su origen social y de la inserción de su clase en la realidad social cubana y latinoamericana, llegándose en consecuencia a planteamientos como el que hace Jorge Ibarra en el sentido de que

La extraordinaria precisión con que Martí delinea los contornos de la futura batalla entre nuestra América y la *otra* América, la nitidez con que predice que no pasarán treinta años de haber logrado Cuba la independencia política sin que se tenga que pelear por la independencia económica, nos hacen comprender que Martí fue un visionario de su época. ¿Marxista? No. ¿Un profeta elegido? Tampoco. Simple y sencillamente un hombre que penetró en los acontecimientos de su época, por representar integral y genuinamente a su pequeña nación explotada, frente al naciente coloso imperialista<sup>25</sup>.

Sin embargo, la nación no es una entidad abstracta sino una forma histórica concreta que adopta la lucha de clases, característica de una etapa peculiar en el desarrollo del capitalismo. Por ello, no se es representante de una nación sino desde un punto de vista de clase, pues se forma parte de la nación desde la clase y a través de la clase. Lo que sí se puede representar es el interés general de las clases subordinadas de la nación, tal y como éste es interpretado por la clase que hegemoniza el movimiento popular. De no reconocer el fenómeno clasista y llevarlo hasta sus últimas consecuencias que permitan los datos disponibles, no se puede penetrar tampoco en el fenómeno cultural en aspectos como el que ahora nos interesa de crítica a la cultura dominante en una formación social específica, desde la perspectiva de las clases subordinadas que luchan en el seno de la nación. En este terreno vale la pena tomar como ejemplo los trabajos de Lenin sobre Herzen y Tolstoi, cuya riqueza se deriva precisamente del énfasis en el origen y la modalidad de inserción de esos autores en su formación social.

En todo caso, la maduración creciente del movimiento popular revolucionario latinoamericano, y muy en particular los reveses que ha sufrido, han estimulado grandemente el estudio de la correlación interna de fuerzas que posibilita la hegemonía imperialista en nuestros países. Ese estudio tiende a confirmar el aserto marxista de que las causas externas operan por, y a través de, las causas internas, lo que invita a poner el acento, en futuros estudios sobre Martí, en la crítica que éste efectivamente realizó a las relaciones internas de dominación en América Latina. Desde nuestra perspectiva, esto implica reconocer que esas críticas deben ser referidas al Estado oligárquico como

<sup>24</sup> Con respecto al proceso de conformación de los intelectuales al servicio de esa clase, hay un excelente análisis crítico en el libro de Françoise Perús *Literatura y sociedad en América Latina. El modernismo*.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 183.



forma general en que dichas relaciones de dominación tenían existencia concreta. En "Nuestra América" en particular, esa crítica al Estado se nos muestra bajo la forma transfigurada de una crítica a las relaciones de dominación al nivel cultural y político, esto es, al nivel de las superestructuras y, en lo que se refiere a la cultura, al nivel de una institución de reproducción ideológica de la importancia de las universidades. No puede entenderse de otra manera una observación como la de que

A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecunda con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país<sup>26</sup>.

El sentido cabal de la expresión sólo se aclara en su contexto, y éste era el del Estado oligárquico, la forma más opuesta que pueda concebirse al equilibrio de los elementos naturales de cualquier país puesto que, fiel a su misión, amparaba, estimulaba y se nutría de los desequilibrios y violencias de todo orden que exigía la vía oligárquica de desarrollo capitalista.

Martí no utiliza en general la palabra oligarquía, como no utiliza en general la palabra imperialismo, pero ello no invalida el hecho de que hoy podamos llamar con esos nombres al objeto real de su crítica. De igual modo, el que Martí no reconozca de modo explícito la perspectiva de clase desde la cual realiza su crítica no nos exime a nosotros del deber de intentar precisarla y de intentar además extraer de esa perspectiva lo más esencial de la información acerca de la obra martiana. Y lo esencial aquí está en que esa crítica martiana a las conductas neocoloniales no sólo es antagonica a la cultura dominante en un sentido "contestatario", sino que está dotada de un sentido y objetivos propios por demás conscientes, en los que fundamenta su autoridad moral y el carácter racional de su cuerpo de expresión ética.

Es a partir de la comprensión de estos hechos que podemos afirmar que, si el imperialismo es visto por Martí como peligro externo de primer orden, el sistema de dominación interno es señalado como antifuncional respecto a los intereses populares, entre otras cosas, precisamente porque facilitaba la desunión de los pueblos y las clases y abría brecha a la irrupción del peligro exterior. La amplitud de esta doble perspectiva nos indica que ella se sustenta en una interpretación de la historia compleja y original como la clase que la elaboraba y antagonica por necesidad a aquella mediante la cual las oligarquías podían aspirar a legitimar su dominación. Dicha interpretación de la historia constituye el primer rasgo distintivo de la cultura nacional-popular latinoamericana en su sistematización martiana.

<sup>26</sup> Op. cit., p.113.

La cultura oligarco-neocolonial dominante, en efecto, procuraba asumir a la historia de América como una mera extensión de la europea, a la que tomaba como un modelo cuyo desarrollo debía ser propiciado en las nuevas tierras al costo que fuera necesario. Los rasgos distintivos de lo americano eran tomados, en este sentido, como síntomas de retraso con respecto al modelo prestigiado y, por ende, como "obstáculos" para alcanzarlo: la aspiración a la universalidad, por tanto, debía ser lograda mediante la mimesis con lo europeo y a través de la lucha contra lo peculiar americano. En este sentido, si gobernar era poblar (de obreros asalariados, en el mejor de los casos, de peones acasillados, en el peor), lo era también despoblar (de toda forma de organización precapitalista del trabajo, como las personificadas en el gaucho y las comunidades indígenas), para referirnos a la conocida consigna de los gobiernos oligárquicos argentinos en la segunda mitad del siglo XIX.

En Martí, por el contrario, lo peculiar americano es visto como el producto genuino de una historia dotada de sentido propio, que debe ser estudiada para poder ser comprendida en su propia especificidad y en el doble sentido de la atención a las tendencias que le son inherentes en lo interno y de la comprensión de sus relaciones con realidades más amplias que son necesarias para el mejor desarrollo de esas tendencias en una dirección adecuada al interés popular. De esta manera, si la historia no es vista como un continuo de la metropolitana, tampoco lo es como un desarrollo puramente acumulativo de lo colonial: tanto el presente como el pasado son vistos en términos de una realidad que en su conjunto debe ser superada para lograr la instauración de un Estado de nuevo tipo. De este modo, el punto de referencia en el análisis viene a ser el que resulta de preguntarse

¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de la pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? *De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas*<sup>27</sup>.

El cabal desarrollo de una posición de este tipo no era un problema únicamente intelectual, sino ante todo político, en la medida en que no sólo se trataba de crear un conocimiento determinado, sino de lograr una situación de hegemonía legitimada por ese conocimiento y capaz de promover ulteriores desarrollos del mismo. El valor cultural, entendido como grado de conciencia en la relación entre el sujeto social de esta hegemonía y la sociedad en que ella debía necesariamente tener lugar, exigía que fuera comprendida la necesidad de recuperar y reinterpretar el pasado, de donde se deriva la demanda de reiniciar el proceso de desarrollo "natural" superando el estancamiento provocado por 300 años de violencia y explotación colonial, que tendía a prolongarse en el período republicano independiente a través de un cambio de formas, pero no de espíritu. Martí es explícito en este sentido:

como la constitución jerárquica de las colonias resistía la organización democrática de la República, o las capitales de corbatín dejaban al cam-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 112. Subrayado GC.

po de la bota de potro, o los redentores bibliógenos no entendieron que *la revolución que triunfó con el alma de la tierra, desatada a la voz del salvador, con el alma de la tierra había de gobernar, y no contra ella ni sin ella*, entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico. El Continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de la razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón: la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. *El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*<sup>28</sup>.

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que no se plantea aquí en ninguna forma una demanda de retornar a alguna "edad de oro" precolombina. Por el contrario, de lo que se trata es de la necesidad de llevar hasta sus últimas consecuencias los contenidos democráticos implícitos en las luchas de independencia como única garantía, además, para evitar una recolonización de nuevo tipo. Es de notar, por otra parte, que se concibe a ésta como una tarea a desarrollar por las masas mismas y no por alguna élite de iluminados, actuando estas masas bajo la dirección de una clase cuya ausencia de compromisos con el pasado inmediato y con el sistema de dominación presente en ese instante le permitía decir al conjunto del movimiento popular que

Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petinete y la frente de niño. Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el elaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montonera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdenosa, contra su criatura. . . El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. . . Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa o inerte, se empieza, como sin saberlo, a probar el amor<sup>29</sup>.

Una crítica que alcanza este nivel de elaboración sólo es posible en la medida en que tras ella, y muy cerca, subyacen todas las tensiones sociales que conoció el continente durante el período de instauración del Estado oligárquico. Esta crítica, por lo mismo, no se deriva de un voluntarismo subjetivo, sino que resulta de una experiencia política

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.115-116. Subrayado GC.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.117.

lo bastante madura como para permitir la aprehensión del sentido más general de las contradicciones que la animan. Esa experiencia, a su vez, se revela como una praxis "espontánea", que exige ser sistematizada para avanzar en la definición de los intereses populares que se expresan en ella y los medios que estos intereses requieren para su realización, que no son otros que los del "amor" o, en lenguaje más definitivamente político, los de la democracia efectiva y la solidaridad social de las clases subordinadas.

Por lo mismo, esto implica una actitud ante la realidad que ya no es sólo cognoscitiva o "cultural" en sentido estrecho, sino ante todo programática y, por ende, ética, cultural en sentido amplio. Se trata de que

*Conocer es resolver.* Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcónes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazarse a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas<sup>30</sup>.

Es así como, tras la denuncia enriquecida en la crítica, se hace posible comprender todo el campo de implicaciones derivado de la proposición teórica que podemos considerar como la tesis central de "Nuestra América" en materia cultural. Se trata del por demás conocido aserto de que

Por eso el libro importando ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza<sup>31</sup>.

La referencia a Domingo Faustino Sarmiento es por demás evidente y, por lo mismo, no puede ser considerada a la ligera. Sin embargo, el análisis debe tomar en cuenta que se trata no sólo de representantes de clases antagónicas, sino que lo que se contraponen son además pronunciamientos hechos en etapas muy diferentes del desarrollo de cada una de esas clases. Las tesis esenciales de Sarmiento datan de mediados del siglo XIX y, en su versión más conocida, están recogidas en su *Facundo*. De allí procede la afirmación de que

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>31</sup> En la consideración de la referencia a Sarmiento hay que recordar que había reciprocidad de sentimientos, como lo prueba el comentario del argentino en el sentido de que "Una cosa le falta a don José Martí para ser un buen publicista. . . Fáltale regenerarse, educarse, si es posible decirlo, recibiendo del pueblo en que vive /Martí residía en los Estados Unidos por esa época, GC/ la inspiración como se recibe el alimento que revivifica. . . criticar con aires magistrales aquello que ve allí un hispanoamericano, un español, con los retacitos de juicio político que le han transmitido los libros de otras naciones. . . es hacer gravísimo mal al lector, a quien llevan por un camino de perdición. . ." Apud. Roberto Fernández Retamar, *Lectura de Martí*, p. 132.

/En América/ El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto; el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos, sus necesidades, peculiares y limitadas: parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños el uno al otro. . . /se trata/ de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia<sup>32</sup>.

Cuando Sarmiento expresa su posición en 1845, lo hace en nombre de la clase social que dispone de un proyecto de Estado que se define de manera más o menos consciente en acuerdo con la tendencia principal en desarrollo socioeconómico de Hispanoamérica, que era la de una incipiente incorporación dependiente al mercado mundial como primer paso en la vía oligárquica de desarrollo capitalista. Desde el punto de vista de este trabajo, lo que interesa en primer término es que, ideológicamente, esa tendencia no fuera percibida como tal, sino como un hecho de valor absoluto. A esto contribuyó, sin duda, tanto el hecho de que la compulsión de su situación explotadora impidiera a esa burguesía naciente una aprehensión objetiva de la realidad —situación agravada en lo particular por la expresión de su naturaleza dependiente en lo económico al nivel de su horizonte de visibilidad histórica—, como la ausencia de otras clases capaces de llevar adelante un efectivo cuestionamiento de tal vía de desarrollo desde una perspectiva de conocimiento realmente original. La absolutización de valores que eran en sí mismos relativos resulta, en este sentido, un reflejo del bajo nivel de la lucha de clases en el plano ideológico —que no se corresponde necesariamente con la intensidad con que esta lucha haya podido darse a nivel político—. Las “rémoras” en la formación de la protoburguesía oligárquica, en todo caso, terminarían por convertir estas insuficiencias en taras permanentes de su ideología.

El problema central parece haber sido, en suma, el de la ausencia de un sector social antagónico al oligárquico y capaz, al propio tiempo, de plantear un proyecto de Estado históricamente viable en esta etapa inicial de conformación de las repúblicas hispanoamericanas. Sí hubo clases capaces de resistir violentamente a las violencias de la acumulación originaria, que crearon con su resistencia una valiosa herencia de luchas y tradiciones democrático-populares que rendiría sus mejores frutos en el futuro. Sin embargo, cada vez que uno u otro sector de esas clases asciende al Estado, en una u otra coyuntura, termina por ceder ante la presión de las tendencias dominantes en el desarrollo de la historia. Como lo planteara Sarmiento

He señalado esta circunstancia de la posición monopolizadora de Buenos Aires, para mostrar que hay una organización del suelo, tan central y unitaria en aquel país, que aunque Rosas hubiera gritado de buena fe

<sup>32</sup> Op. cit., p. 30 y 36.

*federación o muerte!* habría concluido por crear el sistema unitario que hoy ha establecido<sup>33</sup>.

Esta situación forma parte del conjunto de tensiones sociales que subyacen tras la crítica de las superestructuras en "Nuestra América", aunque desde una perspectiva socio-política necesariamente distinta que lleva a Martí a plantear que

Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder; y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. Gobernante, en pueblo nuevo, quiere decir creador<sup>34</sup>.

Estas observaciones no excluyen, por supuesto, el juicio moral negativo por parte del investigador contemporáneo, siempre y cuando pensemos que ese juicio se está refiriendo a las consecuencias del desarrollo de un modo de producción determinado, las cuales son tan inevitables dentro de ese modo de producción como la necesidad de que maduren las contradicciones que ellas engendran hasta un punto en que se haga posible la lucha por una transformación realmente revolucionaria de la realidad. Es precisamente el tipo de Estado que finalmente se instaure en nombre de lo que Marx llamó "la bárbara civilización capitalista" el que va a crear la formación social en cuyo seno podrán desarrollarse las clases que llegarán a plantear una alternativa efectivamente antagónica --y no ya "contestataria" -- frente a ese Estado. Hay que respetar el carácter procesal de estos hechos, para ver que Martí no cuestiona a Sarmiento como individuo al margen de la historia, sino que procura deslegitimar un sistema de dominación en su conjunto.

Es precisamente su diferente ubicación histórica lo que permite a Martí actuar desde una diferente ubicación social y, en este sentido, disfrutar de las ventajas del hecho de que

el grupo... que desempeña el papel principal en el avance de la civilización en un período no será probablemente el que desempeñe igual papel en el período siguiente, y ello por la sencilla razón de que estará demasiado imbuido de las tradiciones, los intereses y las ideologías del período anterior como para poder adaptarse a las exigencias y las condiciones del siguiente. Con lo que muy bien puede ocurrir que lo que a un grupo se le antoja período de decadencia, a otro le parezca inicio de un nuevo paso adelante<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Ibidem, p.26. Sarmiento apunta a continuación que "Nosotros, empero, queríamos la unidad en la civilización y en la libertad, y se nos ha dado la unidad en la barbarie y en la esclavitud". Rosas había subido al poder por su conformidad con los elementos naturales del país, y saldría de él cuando les hiciera traición, para decirlo con las categorías martianas, que parecieran extraídas de su ejemplo.

<sup>34</sup> Op. cit., p.113.

<sup>35</sup> Edward Hallet Carr, *¿Qué es la historia?*, p.157-158.

Una de esas ventajas, y quizás la más notable desde el punto de vista del desarrollo cultural, es la que opone el proceso de conocimiento martiano al de Sarmiento. El pensamiento martiano es esencialmente dialéctico y, por ende, capaz de percibir y llevar al plano de la acción política las tendencias fundamentales del proceso social y económico que lo determinaba en última instancia. Esto no ocurre en Sarmiento, que opera mediante rígidas antítesis que le obligan a moverse en un ámbito escindido entre lo que es —y que él percibe con notable intuición— y lo que “debería ser”, planteándose por ejemplo que “De eso se trata, de ser o no ser salvaje”.<sup>36</sup>

La subordinación a un esquema de valores concebido a priori indica la presencia de una concepción de la historia totalmente distinta y antagónica a la de Martí: para Sarmiento, la historia concluye con el modelo de desarrollo metropolitano. Esto lo lleva a un determinismo evolucionista al que sólo el vigor de su personalidad y su agresiva vocación de político salvan de caer en un enfermizo fatalismo como el que latería posteriormente en el autonomismo cubano. En Martí, por el contrario, el rasgo progresivo esencial a este nivel radica en que no recoge ya la dicotomía de Sarmiento, ni siquiera para invertir sus términos, sino que va más allá de eso al cuestionar la perspectiva social de análisis en que tal dicotomía podía tener algún sentido o, lo que es igual, al rechazar implícitamente a la cultura dominante por sus implicaciones sociopolíticas antes que por sus mayores o menores méritos intelectivos. Martí, en este sentido, no es un “bárbaro”, pero no por ser un “civilizado”, sino por ser el vocero de una clase nueva y pujante, que lucha por alcanzar las condiciones necesarias para su hegemonía.

La cultura nacional-popular en su sistematización martiana no sólo rechaza la interpretación de la realidad en torno a la cual se organiza la cultura oligarco-neocolonial dominante, sino que cuestiona la validez misma de las categorías de análisis inherentes a esa interpretación. Y esto lo hace, en primer término, cuestionando a un tiempo su pretendida universalidad y su consecuente propuesta de socialidad, al destacar el valor relativo, particular e históricamente condicionado de esas categorías básicas de la cultura dominante.

De este modo, el rechazo a la dicotomía civilización-barbarie no se fundamenta en un subjetivismo mesiánico o en un afán de prestigio chovinista, sino en una reinterpretación de sus términos maniqueos a la luz de la experiencia histórica y, en particular, de lo que ésta revela sobre la verdadera naturaleza de los modelos europeos y norteamericanos a los que buscaba imitar el Estado oligárquico. Los escritos de Martí sobre la crisis social en los Estados Unidos son, a este respecto, tan imprescindibles para una cabal comprensión de “Nuestra América”, como sus reflexiones sobre otros procesos coloniales —como el francés en Indochina— o las miserias de la trata de esclavos y la corrupción social generada por la institución misma de la esclavitud. Debe tomarse en cuenta, por lo mismo, que Martí escribe en el momento en que el imperialismo entraba en su primera fase de desarrollo, caracterizada por una frenética lucha por el reparto del mundo que culminaría en 1914 con la I Guerra Mundial. Las proyecciones de esta lucha en América, a través de las agresiones francesa y norteamericana a México, las pretensiones expansionistas de Blaine, el interés siempre renovado de Estados Unidos por

<sup>36</sup> Op. cit., p.12.

apoderarse de Cuba, la ingerencia británica en la guerra chileno-peruano-boliviana, de 1879: estos son necesariamente los puntos de luz que iluminan el análisis de la experiencia histórica en Martí. El mérito está en haber extraído de allí la conclusión correcta de la necesidad de una activa defensa de los intereses populares, planteando que

Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de los opresores. El tigre, espantado del fogonazo, vuelve de noche al lugar de la presa. Muere echando llamas por los ojos y con las zarpas al aire. No se le oye venir, sino que viene con zarpas de terciopelo. Cuando la presa despierta, tiene al tigre encima. La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros, de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo de la raza aborigen, por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia. El tigre espera, detrás de cada árbol, acurrucado en cada esquina. Morirá, con las zarpas al aire, echando llamas por los ojos<sup>37</sup>.

De este modo, lo que Martí nos ofrece es una refuncionalización del proceso mismo de conocimiento de la sociedad como ente histórico, lo cual va a implicar que se defina de nueva manera el propio lugar de la cultura entre los hechos sociales y, con ello, el de la función y los órdenes de prioridad de las manifestaciones culturales, así como el contenido y estructura de sus instrumentos de reproducción y organización. Esto tiene implicaciones más amplias, pues el sustituir a la cultura como modelo ideal por una cultura concebida como vía de expresión y desarrollo de fuerzas sociales nuevas conlleva una politización consciente del análisis cultural y es, precisamente, la manera de echarlo "todo al fuego, hasta el arte, para alimentar la hoguera". De aquí que se plantee como nueva forma de calidad el que

En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan, de un pueblo a otro, los hombres nuevos americanos. Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar. Los economistas estudian la dificultad en sus orígenes. Los oradores empiezan a ser sobrios. Los dramaturgos traen los caracteres nativos a la escena. Las academias discuten temas viables. La poesía se corta la melena zorrillesca y cuelga del árbol glorioso el chaleco colorado. La prosa, centelleante y cernida, va cargada de idea. Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio<sup>38</sup>.

El carácter instrumental, útil y necesario de la nueva cultura está estrechamente ligado a la crítica de lo existente en función de los intereses del propio sujeto social. Por lo mismo, siendo la crítica "ejercicio del criterio" (Martí) se trata entonces de dotar a ese criterio de los elementos de juicio que requiere para cumplir su misión. Pero ello no se plantea en un sentido académico, de cambios en los contenidos de la enseñanza, sino en

<sup>37</sup> Op. cit., p. 116.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 117-118.



uno más general de cambio en la concepción misma y en los métodos y las formas del proceso de producción de conocimientos. Así, al criterio oligarco-neocolonial dominante, escindido como la realidad que se empeña en velar, hay que oponer un criterio nacional-popular, integral y coherente, surgido de la más estrecha unidad entre práctica sociopolítica y conocimiento.

Una vez más, aunque no de modo necesariamente consciente, el contenido político del análisis se deriva de que éste toma como su objeto a los problemas sociales concretos desde la perspectiva del sujeto social llamado a resolverlos. El sentido práctico del conocimiento exige resultados prácticos; la cultura, popular por su origen, ha de serlo también por sus funciones, pues se debe por completo a los intereses del sujeto social que debe realizarla en la práctica. Este sujeto es designado por Martí con el nombre genérico de "hombre natural", categoría polisémica que se refiere al conjunto de las clases subordinadas y, en articular, a los trabajadores del campo, cuya situación es descrita por Tulio Halperin Donghi en los siguientes términos:

la modernización económica impone a la masa de trabajo rural cargas que ésta no aceptaría espontáneamente. Si las relaciones de trabajo se han modificado en los hechos mucho menos que en la letra de la ley, y aún ésta sigue consagrando regímenes muy poco modernos, el estilo de trabajo que se espera de los campesinos latinoamericanos, por el contrario, concede muy poco a tradiciones consolidadas en etapas en que la rigidez de los mercados de consumo no empujaban a aumentar la producción. Ahora, por el contrario, el ritmo de trabajo debe cambiar radicalmente para aumentar la productividad de la mano de obra; las quejas sobre la invencible pereza del campesino hispanoamericano, en que coinciden observadores extranjeros y doctos voceros legales del nuevo orden; son testimonio de la presencia de un problema insoluble: *se trata de hacer de ese campesino una suerte de híbrido que reúna las ventajas del proletariado moderno* (rapidez, eficacia surgidas no sólo de una voluntad genérica de trabajar, sino también de una actitud racional frente al trabajo) *y las del trabajador rural tradicional en América Latina* (escasas exigencias en cuanto a salario y otras recompensas, mansedumbre para aceptar una disciplina que, insuficientemente racionalizada ella misma, incluye vastos márgenes de arbitrariedad)<sup>39</sup>.

Para este sujeto social, la cultura debe ser concebida necesariamente como un acto de libertad y como un recurso para lograr su aspiración al Estado. En este sentido, y consi-

<sup>39</sup> *Historia contemporánea de América Latina*, p.219. Otra dimensión del problema de definición del hombre natural es la señalada por Roberto Fernández Retamar: "... como a partir de la conquista indios y negros habían sido relegados a la base de la pirámide, hacer causa común con los oprimidos venía a coincidir en gran medida con hacer causa común con los indios y los negros, que es lo que hace Martí. Esos indios y esos negros se habían venido mezclando entre sí y con algunos blancos, dando lugar al mestizaje que está en la raíz de nuestra América, donde —también según Martí— "el mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. Sarmiento es un feroz racista porque es un ideólogo de las clases explotadoras donde campea "el criollo exótico"; Martí es radicalmente antirracista porque es portavoz de las clases explotadas, donde se están fundiendo las tres razas". *Calibán*, p.58. El "hombre natural" resulta, en suma, de la combinación de varios factores: hombre de trabajo, miembro de una clase subordinada, mestizo. Es la masa popular a la que lógicamente debía dirigirse su capa más avanzada en la batalla por el Estado.

derando a la libertad como superación de la necesidad, la cultura se concibe como unidad de pensamiento y acción sustentada en una adecuada relación con las necesidades de conocimiento que plantea la realidad a ser transformada en el sentido del interés popular. Esta relación adecuada es concebida a partir del carácter original ("natural") de la realidad que constituye su objeto y de los peculiares problemas sociales que plantea, expresados en las categorías más generales del conflicto entre el *mestizo* autóctono (recuérdese cómo "las especies buscan la unidad del género") y el criollo exótico, cuya lógica conclusión es el conflicto entre la naturaleza y la falsa erudición ya mencionado.

De esta interpretación se desprende, de manera racional y coherente, el hombre natural como sujeto de la cultura latinoamericana, pero en términos políticos muy precisos, determinados por la lucha de hegemonías en curso, que llevan a Martí a plantear que

El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural dispuesto a recuperar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés<sup>40</sup>.

Como se ve, hay aquí un planteamiento hegemónico que nada tiene de seguidista o "populista". El hombre natural no representa, en Martí, un "deber ser" espontáneamente surgido ni es el producto de la mera sustitución de la "civilización" de Sarmiento por otra categoría modélica, distinta en la forma pero semejante en el espíritu anti-tético, maniqueo, de la cultura oligárquica. Se trata, por el contrario, de un ser social y, por ende, de un sujeto histórico en proceso de desarrollo que debe constituir la arcilla fundamental para la obra de construcción de una cultura superior, más natural porque más plenamente humana. Es, en este sentido, la materia prima de trabajo de la clase hegemónica personificada en el "gobernante-creador", que debe dotar al pueblo de la consciencia necesaria sobre sus propios objetivos y de estructuras de trabajo intelectual capaces de expresarlos.

Todo esto implica un profundo trabajo de investigación y educación, una lucha constante contra el espontaneísmo que sólo ha conseguido llevar al poder a tiranos que han caído en cuanto hicieron traición a sus elementos de origen (y ya hemos visto cómo esa traición era históricamente inevitable en términos "espontáneos"). Es esta situación la que lleva a Martí a plantear en términos prácticos, políticos, las consecuencias que se desprenden de su concepción del mundo al nivel de las superestructuras que critica, apuntando que

En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte del gobierno. La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que se la gobierne bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella. ¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay

<sup>40</sup> Op. cit., p. 113.

universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes el mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. En la carrera de la política habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política<sup>41</sup>.

Lo que importa tener en cuenta aquí es que la nueva cultura plantea ante todo la necesidad de elaborar nuevos medios para lograr nuevos fines, expresados en la necesidad de conseguir que las especies sociales del pueblo alcancen la unidad del género en el Estado. De aquí que junto al "éramos" se plantee en todo momento lo que "vamos siendo" a través de un análisis de las posibilidades que efectivamente abría el desarrollo capitalista para la unidad continental del movimiento popular. Esas posibilidades se derivaban del desarrollo cualitativo de las contradicciones de clase en el seno del Estado oligárquico, que creaba, por vez primera en la historia de América, la efectiva coincidencia de intereses de vastos sectores populares a un nivel consciente y, por ende, la posibilidad de conseguir que esos sectores llegaran a operar de modo igualmente consciente sobre el desarrollo de las contradicciones que los afectaban.

Los llamados a la unidad continental resultan así de una visión acertada de las posibilidades que la contradicción insoluble entre las relaciones de producción y las posibilidades de desarrollo de las fuerzas productivas, características del Estado oligárquico maduro, abría para la transformación de éste. Desde la perspectiva de los intereses populares, este desarrollo podía ser encarado ya en sus potencialidades progresivas, partiendo de reconocer que

Se ponen de pie los pueblos, y se saludan. "¿Cómo somos?", se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Dantzig. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación<sup>42</sup>.

Estas formas de expresión, como hemos visto, son características de clases que han alcanzado una posición de vanguardia estratégica del movimiento popular en una coyuntura histórica determinada. Se siente que la historia vuelve a adquirir sentido a la luz del interés general que esta clase expresa, y se siente además que ese interés es precisa-

<sup>41</sup> Ibidem, p. 114. Es sintomático considerar que no fue sino hasta la década de 1920, cuando se produce la crisis generalizada del Estado oligárquico en América Latina, que este tipo de planteamiento fue retomado por los procesos de reforma universitaria iniciados en Córdoba en 1918, y a través de los cuales las pequeñas burguesías de la región dieron algunas de sus más importantes batallas ideológicas y políticas contra las oligarquías dominantes. Pero, más allá de eso, hay que recordar que fueron representantes de una nueva clase, como Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui, los que supieron en esa nueva etapa sacar todas las conclusiones de la protesta universitaria y llevarla hasta un antagonismo de nuevo tipo con el Estado neocolonial. Pero esto es material para otra historia.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 117.

mente el que se deriva de las contradicciones que esa clase comparte con las demás clases subordinadas frente al Estado de la clase dominante. En este sentido, se puede comprender que la clase plantee que

se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república. El tigre de adentro se entra por la hendidura, y el tigre de afuera. El general sujeta en la marcha la caballería al paso de los infantes. O si deja a la zaga a los infantes, le envuelve el enemigo la caballería. Estrategia es política. Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es salud; pero con un solo pecho y una sola mente<sup>43</sup>.

Hemos examinado ya algunas de las características del tigre de adentro, y hemos visto cómo su ferocidad era un factor que abría paso al tigre de afuera. Las condiciones de hegemonía que planteaba Martí estaban dirigidas a contrarrestar ambos peligros, planteados como lo que eran: eslabones de la misma cadena. Aquí, la interpretación de la historia en Martí alcanza uno de sus momentos más altos en la negación-superación de la cultura dominante, poniendo en forma relativa las verdades absolutas que ésta pretendía representar. La inversión de los términos del análisis se muestra ya completa en el hecho de que con la advertencia antimperialista culmine el examen de las contradicciones internas, planteándola como un peligro para la solución de éstas en el sentido de los intereses populares:

Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, *que no le viene de sí*, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdeña<sup>44</sup>.

Sin embargo, el reconocimiento del carácter externo del peligro no conduce sino a dar un nuevo paso en la interiorización del análisis. La defensa, ante lo que no le viene "de sí", debe surgir en nuestra América de sí misma, puesto que

como su decoro de república pone a la América del Norte, ante los pueblos atentos del universo, un freno que no le ha de quitar la provocación pueril o la arrogancia ostentosa, o la discordia parricida de nuestra América, el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños. El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por igno-

<sup>43</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 118. Subrayado GC.

rancia llegaría, tal vez, a poner en ella su codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos<sup>45</sup>.

El conocimiento al que se refiere Martí es, desde luego, el que brindan los hechos y el que se muestra en las capacidades plasmadas. Se trata, como hemos visto, de una forma de praxis y nunca del producto de una actitud puramente reflexiva. Por lo mismo, esta posición mantiene un fondo dialéctico: lo esencial en ella es que la denuncia se fundamenta en una comprensión general del movimiento histórico que permite derivar de ella la posibilidad de un papel activo para América Latina en la escena mundial, lo cual excede con mucho al repliegue defensivo que habría resultado ser el contrario formal de la cultura dominante. Cuando este planteamiento ha sido hecho, la cultura nacional-popular se revele como la única capaz, en este continente, de desempeñar un papel realmente universal.

Martí, como dijera Roberto Fernández Retamar, "abarca la totalidad de la experiencia material y espiritual de sus pueblos"<sup>46</sup> y esa totalidad abarcada lo conduce, además, a la comprensión humanista —y por ende revolucionaria—, de que la historia debe llevar a una situación en que sea posible construir la cultura humana a través del aporte igualitario y original de la experiencia material y espiritual de todos los pueblos de la tierra, a los que el mutuo conocimiento y el respeto deben llegar a hermanar. Pues la socialidad cordial es, en Martí, la norma por excelencia de lo humano.

La prevención antimperialista es, en este sentido, política. Ella apunta a la preservación de derechos que no se niegan a otros y, por la misma razón, está sustentada en una profunda conciencia de la historia como devenir y del hombre como ser perfectible. Por ello, lo que queda excluido es el derecho a utilizar un grado superior de desarrollo material como elemento para la dominación no sólo de unas sociedades sobre otras, sino también de unos hombres sobre cualesquiera de sus semejantes, ya que el concepto martiano de la cultura está directamente derivado de la lucha contra la explotación del hombre por el hombre. De allí el realismo político con que se plantean los problemas de la lucha que empieza, al decir que

Se ha de tener fe en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él. Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece. Los pueblos han de tener una picota para quien les azuza odios inútiles; y otra para quien no les dice a tiempo la verdad. . . No hay odio de razas, porque no hay razas. . . El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas. Pero en el amasijo de los pueblos se condensan, en la cercanía de otros pueblos diversos, caracteres peculiares y activos, de ideas y de hábitos, de ensanche y adquisición, de vanidad y de avaricia, que del estado latente de preocupaciones nacionales pudieran, en un período de desorden interno o de precipitación del carácter acumulado del país, trocarse en amenaza grave para las tierras vecinas, aisladas y débiles,

<sup>45</sup> *Ibidem*, p.119.

<sup>46</sup> "Martí en su (Tercer) Mundo", en *Lectura de Martí*, p.26.

que el país fuerte declara percederas e inferiores. Pensar es servir. Ni ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del Continente. . . ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno y la unión tácita y urgente del alma continental<sup>47</sup>.

### 3. Ética y vigencia, una conclusión abierta

Como vemos, a partir de "Nuestra América" la cultura nacional-popular latinoamericana se manifiesta ya con todas las características de una alternativa histórica concreta —como hecho, como tendencia y como perspectiva abierta a desarrollos posteriores— frente a la cultura oligarco-neocolonial dominante en el período. En efecto, lo que hasta entonces había sido un conjunto disperso de "brotes espontáneos" de resistencia popular al proceso de acumulación originaria —por lo general regresivos en su misma dispersión, pero dotados de una gran potencialidad transformadora en su posible integración orgánica— pasa a convertirse en una concepción del mundo racional y coherente, organizada en torno a un pensamiento social dotado de sentido propio y capaz, por tanto, de generar una ética acorde a su estructura.

Esta cultura, a la luz de las conductas sociales en que ella se hace manifiesta y de las contradicciones que animan su desarrollo se revela como una cultura de liberación nacional en el sentido estricto del término. Su contenido está definido por la comprensión de la necesidad de liberar a los pueblos de América de las trabas que imponen a su desarrollo las relaciones de dominación generadas por la ardua descomposición de las estructuras sociales y económicas heredadas del período colonial. Pero esto es visto, además, como un empeño de previsión hacia el futuro, en el que se busca crear las conductas sociales más adecuadas para, en nombre de la patria y el deber

impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América<sup>48</sup>.

En un sentido más general, esto implica poner en pie la demanda de que los pueblos de América Latina empiecen a crear su propia historia y a participar con rostro definido en la historia mundial. Cabe recordar que

La historia comienza cuando los hombres empiezan a pensar en el transcurso del tiempo, no en función de procesos naturales —ciclo de las estaciones, lapso de la vida humana—, sino en función de una serie de acontecimientos específicos en que los hombres se hallan conscientemente comprometidos y en los que conscientemente pueden influir. . . El hombre se propone ahora comprender y modificar, no sólo el mundo circundante; *sino también a sí mismo*; y esto ha añadido, por así decirlo, una nueva dimensión a la razón y una nueva dimensión a la historia<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Op. cit., p.119-120.

<sup>48</sup> José Martí, "Carta a Manuel Mercado", (1895), en op. cit., p.105.

<sup>49</sup> Edward Hallett Carr, op. cit., p.182-183. Subrayado GC.

Para el caso de América Latina, la nueva dimensión añadida a la razón y a la historia es la de concebirlas a las dos como ámbitos de un conflicto social más amplio que ellas mismas, que obliga a relativizar los términos con que hasta entonces habían sido pensadas. En la medida en que para la oligarquía la historia es vista como un pasado que concluye y se justifica en el presente de su dominación, para el pueblo la historia es esencialmente un proceso en marcha hacia la superación de toda forma de dominación. Del mismo modo, si la cultura dominante es esencialmente mimética y contemplativa, y se asume a sí misma como producción de objetos para un sujeto ya formado, la cultura nacional-popular es ante todo actividad productiva del sujeto histórico necesario para superar el presente, esto es, adecuado a un objetivo de transformación social que la misma praxis política va redefiniendo en sus contornos y su alcance. De aquí que, mientras la cultura dominante se ofrece como una vía de movilidad dentro de una estructura social ya conformada, la cultura nacional-popular le sea antagónica al concebirse como vía de movilización de masas para transformar esa estructura social.

Estos son los términos más generales del problema que, por lo demás, se expresan de manera coherente con el conjunto de los hechos que van conformado la realidad en que ese problema tiene existencia concreta. Por lo mismo, la disyuntiva cultural no sólo implica modalidades de interpretación de la realidad, sino ante todo de actitudes ante esa realidad. Es en este nivel donde se manifiesta la ética acorde a esa interpretación de la realidad, que va a definirla y determinarla en última instancia a través de las prácticas sociales en que esa ética se exprese. Este aspecto del problema tiene particular importancia para el estudio de la obra martiana, donde la formulación ética es abierta y explícita, y constituye en los hechos el elemento de cohesión del conjunto de la concepción del mundo que la anima.

La explicación básica de este hecho radica, en nuestro criterio, en que la ética constituye en Martí una forma fundamental de expresión sistematizada de los contenidos de la conciencia popular. En este sentido, constituye una forma peculiar de ideología y viene a desempeñar respecto a la cultura un papel de determinación en primera instancia, como agente directo de las contradicciones de la base de la estructura social, que son determinantes en última instancia. El sentido de la ética en la concepción martiana de la cultura debe ser buscado, en consecuencia, en su relación con el conjunto de los elementos que integran la concepción del mundo de Martí. Y en este caso, del mismo modo que es posible sostener que en una concepción marxista de la cultura el elemento axial es la ideología —y, a través de ésta, viene a constituir el elemento organizador de su concepto general de la cultura y la garantía de su vigencia en conceptualizaciones posteriores que buscarán legitimarse en ella desde nuevas perspectivas sociales de vanguardia. En este sentido, la eticidad de la cultura en Martí viene a ser una forma específica, transfigurada, de ideologización del análisis cultural, que privilegia las posibilidades del marxismo en los desarrollos posteriores de esa eticidad. Ello, precisamente, porque el marxismo es la única concepción de la historia y de la sociedad que puede asumir y llevar hasta sus últimas consecuencias esa ideologización del análisis, al referirla a la lucha de clases como verdadero motor de la historia y como agente de la única forma contemporánea de universalidad en la cultura.

Lo esencial, entonces, es que al redefinir el sujeto social de la historia americana Martí abre paso a la posibilidad de investigar y profundizar de manera original en las

potencialidades de la acción transformadora consciente de ese sujeto social. De esta manera, crea la brecha histórica a través de la cual el marxismo podrá reivindicar su legitimidad latinoamericana una vez que su clase social se haya desarrollado lo suficiente. En esta comprensión del sujeto social verdadero de la historia radica la posibilidad de que no constituya un mero hecho de optimismo subjetivo la afirmación de que

Estos países se salvarán porque, con el genio de la moderación que parece imperar, por la armonía serena de la Naturaleza, en el continente de la luz, y por el influjo de la lectura crítica que ha sucedido en Europa a la lectura de tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior, le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real<sup>50</sup>.

José Martí, fiel a la palabra de pase de su generación, no sólo creó una transformación en la conciencia de su tiempo sino, y ante todo, un cambio radical en el sentido de las conductas sociales en América Latina, que dejó abierta la posibilidad de una transformación profunda de la realidad en tiempos posteriores. Gracias a ello, el pueblo cubano supo después de 1898 que si vivía en una república mediatizada, ello se debía a que esa república había nacido de una revolución inconclusa. Y esta lección era válida para el resto de América Latina, que supo grabarlo en lo más hondo de su conciencia y de su cultura.

Los hechos examinados nos demuestran así que todo intento de definición de la cultura latinoamericana debe empezar por reconocer sus contenidos de clase, que determinan su proceso formativo en el sentido más general de una contradicción entre lo nacional-popular y lo oligarco-neocolonial. En primera instancia, dentro del conglomerado nacional-popular la hegemonía en la sistematización de la alternativa cultural nueva radica en los sectores medios, en la pequeña burguesía radical. Pero esta hegemonía inicial, plena en la etapa, no se deriva únicamente del hecho de que la pequeña burguesía fuera una clase de desarrollo más avanzado, sino ante todo del grado incipiente y las "rémoras" que afectan el desarrollo de otras clases y, en particular, del proletariado.

Al consolidarse los primeros grupos de proletarios "para sí" e iniciarse la transición del Estado oligárquico a formas neocolonial-burguesas más avanzadas, el contenido pequeño burgués de la cultura nacional-popular se convierte él mismo en "herencia" y se escinde en torno a los intereses de las dos clases fundamentales de la sociedad. Esa "herencia" es la del interés general de la nación en la etapa inicial del neocolonialismo. Incluye, por tanto, desde embriones de socialismo hasta posiciones de contenido burgués-liberal relativamente avanzadas. En líneas generales, se puede decir entonces que los aspectos más revolucionarios de la "herencia" sirven de base a nuevos desarrollos al integrarse y reorganizarse en torno a posiciones como la representada por José Carlos Mariátegui, en Perú, o Julio Antonio Mella --primero-- y Fidel Castro --después--, en el caso de Cuba. Al propio tiempo, los elementos de tipo burgués avanzado tenderán a incorporarse a corrientes de tipo nacional-populista, primero, ubicándose después a la cola del movimiento histórico, donde sirven de embrión a posiciones nacional-fas-

<sup>50</sup> "Nuestra América", en op. cit., p. 116.



cistas. Tal es el caso del APRA y otros movimientos del mismo tipo que, según los casos, conservan por mayor o menor tiempo la capacidad para actuar como punta de lanza de la ideología burguesa en el seno del movimiento popular y en las expresiones culturales que lo caracterizan.

En suma, ocurre aquí que la estructura social "pueblo" experimenta un cambio cualitativo en su proceso de conformación, con lo cual se crean tanto la necesidad como la posibilidad de conocer y enjuiciar más a fondo las contradicciones internas del movimiento popular. Los contenidos esenciales de la cultura nacional-popular (antimperialismo, nacionalismo, vocación revolucionaria y democrática, etc.) no desaparecen, sino que su sentido cambia según la naturaleza de la clase social a la cual se subordina. El desarrollo de las clases y sus luchas, crearán un panorama sumamente complejo de contradicciones y tendencias en el desarrollo de la cultura latinoamericana, que definirá sus lineamientos generales de evolución hasta el presente.

## IV: EL PERIODO 1898-1930; JOSÉ CARLOS MARATEGUI

### 1. El contexto general

El ciclo histórico que va de 1898 a 1930 constituye el ámbito de plena definición de la formación social y económica que conocemos con el nombre de América Latina y, por lo mismo, de los conflictos que han de animar su desarrollo cultural. Este período se caracterizará, en palabras de Pierre Vilar, por la

Primacía de lo económico en las relaciones de dependencia internacional, primacía de lo social en las tomas de conciencia popular; teorización del papel de las masas (obreros y campesinos, indios, mestizos y negros) en la solidaridad nacional, y del papel de la libertad nacional en el problema del desarrollo<sup>1</sup>.

Ello implica que el período confirmará lo esencial de las previsiones de José Martí, quien, en el ciclo histórico inmediatamente anterior —1880-1895— sentó las bases y definió los términos generales —en la teoría como en la práctica— de la cultura latinoamericana. Así, del mismo modo en que es posible considerar a un texto como *Nuestra América* el “acta de nacimiento” de la América Latina, será posible en el ciclo inmediatamente posterior encontrar en los *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* el primer gran esfuerzo de interpretación teórica sistemática de la realidad social de la región desde el punto de vista del marxismo.

En todo caso, es necesario señalar que si en *Nuestra América* encontramos una reflexión profunda y un programa de respuesta a los conflictos desatados por la consolidación del estado oligárquico en la primera fase de desarrollo del capitalismo neocolonial en América —reflexión y programa planteados además dentro de los parámetros que tal situación determinaba—, en los *7 Ensayos*, encontraremos la expresión de una circunstancia cualitativamente distinta. Mientras la obra de Martí aborda el tema de la contradicción entre el “mestizo natural” y el “criollo exótico” —o, en términos más habituales, entre pueblo y oligarquía—, en Mariátegui lo que hay es la reflexión en tomo a una realidad definida por el desarrollo ulterior de esa contradicción bajo la forma ya evidente de un proceso de lucha de clases que, al ganar en complejidad, va creando gradualmente las condiciones necesarias para aprehender con mayor detalle tanto la naturaleza objetiva de las partes enfrentadas como la del propio enfrentamiento.

<sup>1</sup> *Crítica de la independencia y las clases populares en América Latina*, p.39.

La totalidad martiana, su asombrosa capacidad de integración de todos los elementos de la realidad social en un único modelo de interpretación de tipo nacional-popular, se "escindirá", por así decirlo, en torno a los intereses más particulares que definirá el desarrollo de cada uno de esos elementos. Pero esta escisión no implica necesariamente una ruptura sino que opera, según la naturaleza de los intereses a partir de los cuales se interpreta la "herencia" cultural del período martiano, a través del desarrollo de las potencialidades de la herencia o a través de su formalización creciente, esto es, de la negación de ese carácter totalizador que constituye su aspecto más valioso. La razón de ser de este cambio, de sus modalidades y del alcance histórico efectivo de éstas no pueden ser buscados, como sabemos, a un nivel puramente individual en los intérpretes de la cultura de la época, aunque éstos sean de la talla de José Carlos Mariátegui. De lo que se trata, una vez más, es de comprender que tras la obra de éstos se encuentra una "infraestructura" que no corresponde simplemente a una nación o a una generación, sino a "una clase social y a sus relaciones con la sociedad"<sup>2</sup>.

El conocimiento de la historia viene a ser así, una vez más, la precondition insoslayable para el conocimiento de la cultura. En esta historia, la organicidad clasista ya visible en Martí tiende cada vez más a su vez a convertirse en un elemento esencial para la definición del papel de los intelectuales ligados al movimiento popular. Es así como asistimos en este período a la liquidación del intelectual "tradicional", formado en la tradición colonial hispano-eclesiástica, como "tipo" de intelectual dominante. Esto ocurre, además, dentro del proceso general a través del cual todos los elementos de la "herencia" decimonónica redefinen su valor y su funcionalidad a partir de los imperativos clasistas en torno a los cuales se organizan las luchas por la transformación de la realidad en la nueva circunstancia histórica.

En cada país, con mayor o menor precisión y de manera cada vez más clara, se desarrollan ahora "tipos" de intelectual como los representados por Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, en Perú; o por Antonio Guiteras y Julio Antonio Mella o Rubén Martínez Villena, en Cuba. Es evidente que el hecho de que se pueda trazar esta línea general no implica que se puedan identificar mecánicamente los exponentes de cada posición en cada país, pues su actividad concreta estará determinada en cada caso por la estructura social y económica en su conjunto, y no únicamente por las relaciones más o menos abstractas, generales, que se dan entre las clases que integran el movimiento popular. Guiteras y Haya, representantes de la tendencia general, representan en lo particular posiciones de distinta calidad histórica. Las situaciones de cada país, en cada caso, propiciarán que la pequeña burguesía se destaque por sus virtudes o por sus defectos. Y estas situaciones no se definirán tampoco de manera unilateral en el seno de esa clase, sino ante todo en el grado de desarrollo del conjunto de las clases y en la modalidad concreta que adopte la presencia del imperialismo en cada país<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Goldman, Lucien: *Las ciencias humanas y la filosofía*, p. 86.

<sup>3</sup> El carácter intenso e ineluctable de las contradicciones en el seno de la cultura nacional-popular se puede apreciar en el cambio de los criterios de Mella sobre Haya de la Torre entre 1923, cuando dice de él que "Pasó entre nosotros, rápido y luminoso, como un cóndor de fuego marchando hacia los cielos infinitos" ("Victor Raúl Haya de la Torre", en J.A. Mella, *Documentos y Artículos*, p. 76) y 1928,

Aunque la lucha partidaria será la mejor expresión del grado de madurez de las distintas tendencias ideológicas y de sus consiguientes manifestaciones culturales, se llegará a ella a través de un complejo camino. Las clases medias, en particular, reaccionarán en primer término, como conjunto, en el terreno de la cultura, para luego escindir-se en las posiciones de clase que den un sentido realmente político a esa reacción. Este es el caso, en particular, del proceso de reforma universitaria iniciado en Córdoba, Argentina, en 1918 y que se extenderá con gran rapidez por todo el continente. Mariátegui se refiere a ese proceso en los siguientes términos:

este movimiento se presenta íntimamente conectado con la recia marcada postbélica. Las esperanzas mesiánicas, los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la postguerra, repercutían particularmente en la juventud universitaria de Latinoamérica. El concepto difuso y urgente de que el mundo entraba en un ciclo nuevo, despertaba en los jóvenes la ambición de cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica. Y, como es natural, en la constatación de todos los vicios y fallas del régimen económico social vigente, la voluntad y el anhelo de renovación encontraban poderosos estímulos. La crisis mundial invitaba a los pueblos latinoamericanos, con insólito apremio, a revisar y resolver sus problemas de organización y crecimiento. Lógicamente, la nueva generación sentía estos problemas con una intensidad y un apasionamiento que las anteriores generaciones no habían conocido. Y mientras las actitudes de las pasadas generaciones, como correspondía al ritmo de su época, habían sido evolucionistas, —a veces con un evolucionismo completamente pasivo— la actitud de la nueva generación era espontáneamente revolucionaria<sup>4</sup>.

En todo caso, es necesario precisar que, si bien es en el ámbito universitario donde toma forma inicial el segundo momento de definición de la cultura latinoamericana, ello ocurre en la medida en que ese ámbito refleja, a través del sector más ilustrado y autónomo de la pequeña burguesía, conflictos que se venían gestando en lo profundo del ser social. La demanda general de "acercarse al pueblo", presente en todos los procesos de reforma universitaria, nos dice ante todo que el pueblo ya se había acercado a un papel histórico de primer orden en el desarrollo de la sociedad. Si el estudiantado puede convertirse en representante del "interés general" en ese primer momento, ello se debe a la relativa autonomía de que dispone respecto a las condiciones materiales determinantes de ese interés general.

año en que *Amauta* publica el artículo de Mella titulado "¿qué es el ARPA?" (Ibid.p.370) en que las diferencias con el APRA dan lugar a un planteamiento tan apasionado como el de que "... los obreros y campesinos y revolucionarios honrados de la América no han necesitado apoyo exterior para crear sus organizaciones sindicales, políticas y culturales. De igual manera, sin apoyo exterior, si es necesario, sabrán hacer a los oportunistas y traidores indoamericanos lo que los revolucionarios rusos, chinos y demás han hecho a los suyos. No, no morirán los apistas traidores de un golpe de sable de cosaco rojo. Hay muchos machetes filosos y reatas corecidas en América." (Ibid.p.400).

<sup>4</sup> 7 *Ensayos*, p.122. En la página 134 el autor es más específico respecto al caso peruano: "... la colonia sobrevivía en la Universidad porque sobrevivía también —a pesar de la revolución de la Independencia y de la república demoliberal—, en la estructura económico-social del país, retardando su evolución histórica y enervando su impulso biológico. . . por esto, la Universidad no cumplía una función progresista y creadora en la vida peruana, a cuyas necesidades profundas y a cuyas corrientes vitales resultaba no sólo extraña sino contraria".

Esa toma de conciencia tiene rasgos ambivalentes, como la clase en cuyo seno se produce. La propia demanda de acercarse al pueblo contiene en sí múltiples posibilidades de desarrollo, que van desde la tuición paternalista sobre un aliado tan necesario como díscolo, hasta el franco cambio en la militancia clasista. Estas posibilidades tendrán un desarrollo inicial en el intento del estudiantado por dotar a su reacción antioligárquica de aparatos ideológicos adecuados a la sistematización y desarrollo de ese primer impulso cultural contestatario: ya nos hemos referido al ejemplo de las distintas variantes de universidades populares que aparecen en la década del 20. Sin embargo, en el paso del nivel contestatario al nivel de una alternativa cultural dotada de sentido propio y de tipo nacional-popular, aparecerán desde muy temprano divergencias en torno a por lo menos dos problemas fundamentales estrechamente ligados entre sí. Uno es el de la interpretación de la "herencia" cultural representada por la experiencia histórica acumulada a lo largo de siglos en la región, en cuya sistematización la pequeña burguesía había logrado importantes avances. El otro es el de la interpretación del lugar de América Latina en un mundo integrado —aunque no unificado— por el desarrollo del imperialismo y de la lucha de clases a escala mundial.

La respuesta a estos problemas irá desde el mesianismo americano hasta el internacionalismo socialista, desde el exclusivismo nacional pequeño burgués de fuerte raíz anticomunista hasta la comprensión de lo nacional como un aspecto particular de una universalidad definida por la lucha de clases a escala mundial. Cada una de estas posiciones implicará a su vez una concepción de la sociedad y la historia que, como hemos visto, se proyectará y se enriquecerá o envilecerá en la acción práctica. Del mismo modo que el antimperialismo será visto por unos como lucha contra la explotación foránea de la "nación", mientras otros lo ven como lucha contra la explotación de clases, nacional y extranjera, el progreso en la historia será concebido igualmente como marcha hacia el triunfo de lo particular nacional o como superación de los exclusivismos nacionales en aras de una cultura internacional de las clases explotadas.

Es necesario señalar que estas alternativas no se generan en función de las solas realidades internas, sino como resultado del modo y manera en que esas realidades internas condicionan la influencia de las realidades externas. En el plano más general de la contradicción entre lo nacional-popular y lo oligarco-neocolonial, tenemos así cómo la revolución bolchevique es calificada por Mariátegui como "el esfuerzo más grandioso de la historia contemporánea", obra del "pueblo ruso que, liquidando una autocracia degenerada. . . se ha dado el gobierno más conforme con sus intereses y sus ideales<sup>5</sup>", en contraste no tanto con los juicios oligárquicos sobre el tema en sí, como con el nivel cultural de éstos, que se refleja bastante bien en la siguiente anécdota:

*Mercurio Peruano* publica en esos mismos días /período 1919-1920,gc/ una serie de artículos sobre la revolución rusa, criticándola duramente. Uno de los críticos escribe: "No habrá paz en el mundo, digna de llamarse así, mientras 150 millones de hombres se debatan en los horrores del más rojo maximalismo. . . No será en Moscú o en Petrogrado donde Lenin y Trostzky sufrirán la derrota definitiva, sino en la conciencia del obrero internacional, cuando se lleve a ella el convencimiento de

<sup>5</sup> *Ideología y política*, p.171.

que para él el maximalismo significa ruina". . . Juan B. Lavalle piensa que "se impone una lucha organizada contra su ideología siniestra (la del marxismo), plagada de errores económicos fundamentales". . . V.A. Belaúnde pensaba que "el bolchevismo. . . es una enfermedad oriental. . . Lo que más se parece al bolchevismo es el islamismo". Tal era el cuadro sombrío del comunismo que dibujaban los representantes oficiales del civilismo, acaparador en este momento de la orientación ideológica del pensamiento peruano<sup>6</sup>.

Otro factor externo de influencia destacada en la conformación de la alternativa nacional-popular es el del inicio de las luchas de las colonias por su liberación. Tal es el caso, en particular, del proceso revolucionario chino encabezado por el Kuo Ming Tang, que sería exaltado en especial por los nacionalistas pequeño burgueses como un ejemplo de colaboración de clases en la lucha nacional contra el imperialismo. Este mismo tipo de sucesos, sin embargo, sería objeto de un análisis bien diverso por parte de la otra corriente importante dentro del movimiento popular, como lo prueban los análisis que el propio Mariátegui somete tanto al proceso chino como a la revolución mexicana en *Ideología y Política* y *Temas de Nuestra América*, o como lo hace Julio Antonio Mella respecto a las conclusiones extraídas por la pequeña burguesía radicalizada para el caso de América Latina en su texto "¿Qué es el ARPA?".

Sin embargo, en la evaluación de la calidad de estas posiciones —y en particular de la de los primeros marxistas latinoamericanos— deberá tomarse en cuenta un fenómeno particular. Se trata de la no necesaria correspondencia entre el desarrollo ideológico y el nivel de las prácticas políticas. A primera vista, se tiene incluso la impresión de que ambos se encuentran en una relación de proporcionalidad inversa: baste para ello considerar cómo el centro de más intensa actividad política marxista comunista se encuentra por la época en la Cuba de Mella y Martínez Villena, mientras que el esfuerzo de interpretación ideológica más potente y original del momento se encuentra en el Perú de Mariátegui, donde el marxismo no llega a conseguir una efectiva capacidad de movilización popular. Parece evidente que esta situación responde en última instancia a dos modalidades de desarrollo del capitalismo dependiente que, mientras en Cuba entraba en una fase de prolongada crisis derivada de haber alcanzado un tope en su superespecialización monoexportadora, en Perú se encontraba aún en el momento de un prolongado y difícil "despegue", incluso como eje de organización global de la formación socio-económica.

Es indudable que, en cada caso, el marxismo contaba con las ventajas derivadas de una previa acumulación teórica y práctico-política, aunque ésta se había dado esencialmente a escala europea. Sin embargo, una vez más era el grado de desarrollo efectivamente existente de las contradicciones sociales el que determinaba a fin de cuentas las posibilidades reales de germinación en las tierras de América de la simiente así acumulada. Para el marxismo se iniciaba, así, una fase en la que sus "especies" empezaban la búsqueda de su propia unidad genérica. Esta situación hace difícil llegar a conclusiones generales sobre el desarrollo del "género" en su conjunto, pero deja abierta al menos la

<sup>6</sup> Messeguer Illén, Diego: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, p.30. Tal parece que las ideas de nuestras "clases vivas" son aguas estancadas que corren muy poco bajo los puentes.

posibilidad de iniciar el estudio de la "especie" más importante para este trabajo, que es la teórica, la cual habría de constituirse en el núcleo fundamental de una herencia de nuevo tipo en el desarrollo de la cultura latinoamericana. Ello nos obliga, en primer término, a examinar con mayor detalle el contexto histórico particular en que dicha "especie" alcanzó su mayor desarrollo inicial.

## 2. El contexto peruano

Dentro de la circunstancia general latinoamericana descrita en el capítulo II, el Perú se caracteriza por un grado muy extremo de manifestación de todas las contradicciones mencionadas. Esta situación puede ser rastreada en sus orígenes a partir de la implantación del colonialismo español. La existencia de una mano de obra abundante, en cuya tradición histórico-cultural existían los antecedentes que hacían posible una subsunción feudal de ciertas conductas sociales por parte de los conquistadores, es un elemento importante. No lo son menos la abundancia de metales preciosos para sostener la vida parasitaria de una aristocracia colonial y el hecho de una situación geográfica que dificultaba el contacto con las zonas de más intenso desarrollo del mercado mundial. El establecimiento en la región de una sede virreinal vino a aprovechar estas circunstancias para crear la superestructura jurídica, política e ideológica más adecuada al profundo arraigo del feudalismo colonial. Masa servil, riqueza minera, aislamiento geográfico<sup>6</sup> y estructuras aristocrático-feudales de dominación conformaron las bases de una formación social y una ideología dominante extraordinariamente resistentes a la corrosión independentista de principios del siglo XIX, así como a los procesos de transformación posteriores a la independencia.

José Carlos Mariátegui explica en los siguientes términos el proceso de formación social y política del Perú independiente:

La onda de la revolución era continental; no era casi peruana. Los liberales, los jacobinos, los revolucionarios peruanos, no constituían sino un manípulo. La mejor savia, la más heroica energía, se gastaron en las batallas y en los intervalos de la lucha. La República no descansaba sino en el ejército de la revolución. Tuvisimos, por esto, un accidentado, un tormentoso período de interinidad militar. Y no habiendo podido cuajar en este período la clase revolucionaria, resurgió automáticamente la clase conservadora. Los "encomenderos" y terratenientes que, durante la revolución de la independencia oscilaban ambiguamente entre patriotas y realistas, se encargaron de la dirección de la República. El régimen económico-social de la colonia se adaptó externamente a las instituciones creadas por la revolución. Pero la saturó de su espíritu colonial<sup>7</sup>.

Esta situación explica la conocida frase de Mariátegui respecto a cómo, en el Perú, correspondió al "espíritu del feudo" asumir las tareas del desarrollo del capitalismo, con todas las contradicciones que de ello se derivan. Este proceso de desarrollo, ya de por sí arduo y conflictivo, se vería agravado por la derrota militar en la guerra sostenida

<sup>7</sup> *Ensayos*, p. 249.

contra Chile en 1879 por el control de las fuentes de acumulación capitalista representadas por los yacimientos mineros del desierto de Atacama. Esta guerra vino a destruir los avances logrados en el desarrollo de por sí precario de una burguesía nacional a cuenta de la explotación del guano y el salitre, e incluso de una incipiente economía mercantil agraria<sup>8</sup>.

Como resultado de esta guerra, el Perú quedaría inerte frente a la penetración de capitales extranjeros y el pleno auge de todas las contradicciones inherentes al desarrollo del capitalismo neocolonial dependiente. Los problemas derivados de este proceso vendrían a crear las premisas esenciales de la circunstancia nacional de Mariátegui. Aníbal Quijano sintetiza el proceso general de la siguiente manera:

La formación de un estado nacional no había podido ser completada a todo lo largo del siglo XIX, ni bajo la hegemonía de los núcleos de burguesía mercantilista de la clase dominante, señorial-mercantilista. Tras los avatares de la guerra con Chile, el aparato político y administrativo precariamente construido a partir de 1850, se había prácticamente desintegrado. Al iniciarse su reconstrucción, la hegemonía imperialista estaba en pleno proceso de establecimiento. En adelante, la organización política de las clases sociales, o sea de la sociedad peruana, ya no podría responder a los previos condicionamientos, ni nacionales ni de clase<sup>9</sup>.

El resultado mayor del proceso sería la ya mencionada articulación de modos de producción diversos en torno al eje conformado por la hegemonía del capital imperialista. Enclaves productores de materias primas, núcleos urbano-industriales incipientes y amplias zonas de predominio de relaciones de producción precapitalistas en el agro vendrían a conformar un proceso de desarrollo extremadamente lento y tortuoso, ninguno de cuyos elementos tendría la fuerza suficiente para lograr una ruptura revolucionaria del dique asentado en las insuficiencias del conjunto. El propio Quijano observa que el obstáculo principal para toda ruptura brusca de la formación social estaba dado por la comunión de intereses entre los enclaves y las zonas precapitalistas. En este sentido

... a largo plazo sería inevitable el resquebrajamiento, el deterioro y la desintegración posterior de las relaciones precapitalistas de producción, por la expansión, diversificación y la modernización del capitalismo sobre toda la economía peruana. Pero ese proceso estaba condenado a ser lento, errático y desigual, mientras los cambios internos del capitalismo imperialista no hicieran necesario otro modelo concreto de acumulación de capital, bajo el propio control de la burguesía imperialista<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Vid. Klaren, Péter, *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA*, tanto para una descripción del proceso de destrucción de las explotaciones agrarias de la costa norte peruana por la acción de las tropas chilenas, como para una síntesis detallada del proceso posterior de acaparamiento de tierras por los grandes monopolios agroexplotadores.

<sup>9</sup> *Imperialismo, clases sociales y estado en Perú*, p. 138.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 121.



En todo caso, vale señalar que esos cambios no pueden ser adjudicados únicamente al capitalismo imperialista. Por compleja que fuera la sociedad peruana, por resistentes que hayan sido sus elementos dominantes al cambio, no es posible dejar a un lado la existencia de la lucha de clases en Perú, incluso reconociendo las dificultades que la formación social presentaba al conocimiento de sí misma necesario para su transformación. De no hacerlo así, no sería posible explicar ni la génesis ni la organicidad histórica, concreta, del pensamiento y la acción de Mariátegui y de su aporte a la conformación de una cultura latinoamericana.

La dialéctica interna del proceso es lo que nos interesa en primer término, incluso para comprender las implicaciones del hecho que más resalta Quijano en su análisis: el de que las relaciones de dependencia no se explican por el origen extranjero del capital imperialista sino en función de las relaciones sociales internas que ese capital hegemoniza. De no ceñirnos al principio de atender en primer término a las relaciones internas de la sociedad peruana, tendríamos que reducir el aporte de Mariátegui a un caso de pura genialidad individual y buen aprovechamiento de abundantes lecturas. Y sin embargo Mariátegui no fue ni un profeta venido del cielo ni el "europeizante" al que se debe contraponer el "nacionalista" Haya de la Torre.

De hecho, el ámbito más inmediato de Mariátegui está conformado por los cambios sufridos por la sociedad peruana en la década del 20 al 30 de este siglo. El hecho de reconocer el alcance limitado de estos cambios a largo plazo, no hace sino plantear algunos de los problemas que se derivan de su origen histórico. Al respecto, Julio Cotler plantea la existencia de al menos tres grandes procesos de transformación estrechamente ligados entre sí a lo largo de esa década<sup>11</sup> que afectaron a la estructura económica, social y política del Perú. Estos procesos son:

a) en el nivel económico

el del afianzamiento del capital imperialista de origen norteamericano en el sector de las exportaciones primarias y de las finanzas, constituyendo una típica economía de enclave. . .

Así, la naturaleza de la formación dependiente, en la que se combinaban desigualmente los modos de producción, con la presencia dominante que aportaba el imperialismo, vino a redefinir la heterogeneidad económica social del país.

b) en el plano social, a su vez, se produjo una "recomposición y reestructuración" del conjunto de las relaciones entre las clases sociales del país. Esta redefinición de la estructura social se caracterizó por dos tendencias fundamentales:

b.1. en el interior de la clase propietaria se observó una recomposición y reorientación de sus elementos centrales alrededor del enclave, que permitió, por primera vez en la historia republicana, su integración política y la centralización efectiva del estado. La eliminación o arrinconamiento de las tendencias centrífugas de las oligarquías regionales y de sus cau-

<sup>11</sup> "Perú: estado oligárquico y reformismo militar", en *América Latina: historia de medio siglo*, p.373-374.

dillos fue posible gracias a la construcción de un ejército que respondía a una sola voz de mando, capaz de ejercer dominio sobre la sociedad.

En otros términos, y esto tendrá la mayor importancia, el propio desarrollo del capitalismo neocolonial crea las premisas para su conocimiento crítico al "problematizar" las relaciones de dominación dentro de la estructura social, convirtiendo en "temas" sus elementos más atrasados. El conocimiento efectivo de esos "temas" (esto es, su crítica desde el punto de vista de lo históricamente necesario y no desde la perspectiva de un "deber ser" ideal) está en directa relación con el segundo proceso que afecta a la estructura social, en la que

b.2. en el seno de las clases medias y sectores populares la penetración del capital imperialista aparejó un doble y contradictorio proceso: de un lado dicha penetración significó la concentración de la propiedad y la racionalización capitalista del trabajo, que se tradujo en el despojo campesino y la consiguiente proletarianización de comuneros, yanaconas, arrendatarios, así como de pequeños y medianos propietarios y la eliminación de un sector de comerciantes e industriales. Pero de otro lado, los terratenientes y las empresas extranjeras extendieron su dominio sobre las masas campesinas, expropiando sus tierras a fin de obligarlas a someterse a la condición servil. La "refeudalización" de amplias áreas rurales tenía por objetivo organizar la producción de alimentos bajo moldes señoriales, que luego sería mercantilizada en los centros que dinamizaba el capital imperialista.

Este segundo proceso crea para la clase obrera - cuyo desarrollo sin embargo Cotler no menciona— la posibilidad de acceder a la interpretación del interés general de las clases subordinadas desde una perspectiva propia. Pero esta posibilidad, a su vez, se da en los términos fijados por una circunstancia política que para Cotler constituye el tercero de los procesos de cambio mencionados. En este sentido,

c) en el plano de la vida política se da una situación caracterizada por

la emergencia política de los sectores de la sociedad afectados por la transformación económica y social en curso. Es así como los trabajadores agrícolas, recientemente concentrados en las plantaciones, los obreros mineros e industriales, la pequeña burguesía urbana y rural desplazada por los cambios que auspiciaba el capital imperialista, la fracción de los comuneros que eran expropiados por sus congéneres que se movilizaban elásticamente de ellos, todos entraron en un proceso de movilización de distinto rango e intensidad. Esta movilización se canalizó a través de organizaciones sindicales, políticas y culturales que fueron adquiriendo connotaciones antimperialistas y antihigárcuicas. El desarrollo político de las clases populares estuvo determinado, aunque con distintas proyecciones, por el pensamiento y la actividad organizativa de Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> La síntesis de Cotler respecto a este tercer proceso tiene un gran valor indicativo, pero debe ser tomada con cuidado en dos aspectos. El primero es el de que no precisa de manera suficiente el desarrollo desigual de los distintos sectores populares y el hecho de que este desarrollo estuviera por demás retra-

El contexto histórico así descrito define, por ende, la circunstancia concreta de conocimiento y las posibilidades de interpretación de la realidad que se ofrecían a las distintas clases sociales. En este sentido, podemos decir que el mérito mayor de Mariátegui consiste en haber aprovechado al máximo las posibilidades de conocimiento e interpretación de su circunstancia histórica que le ofrecía la correlación de factores antes descrita. Este aprovechamiento fue posible en la medida en que en Mariátegui y en su época coincidieron hechos como

a) una trayectoria individual de compromiso con las luchas populares de su tiempo, que fue causa importante de su exilio en Europa y que le facilitó durante ese exilio el acceso al marxismo como instrumento de conocimiento e interpretación de la realidad<sup>13</sup>;

b) la existencia de condiciones sociales que creaban un contexto adecuado al uso del instrumento teórico, haciéndolo históricamente necesario y, por ende, funcional. Dentro de estas condiciones destaca la existencia de una clase obrera urbana de cuyas luchas en las primeras décadas del siglo dice Denis Sulmont que

Representan el período más "épico" del movimiento obrero peruano. /Comprenden/ dos etapas: una primera, hasta principios de los años veinte, corresponde al inicio del movimiento obrero bajo la influencia del anarquismo /esto es, bajo la forma general de expresión de la clase obrera incipiente en su etapa de transición del artesanado —o sus equivalentes precapitalistas— a la situación plena de proletariado, GC/; es el momento en el cual empiezan a desarrollarse las organizaciones sindicales y las primeras federaciones obreras; los anarco-sindicalistas llevan adelante las luchas obreras, centradas alrededor de la lucha por la jornada de ocho horas; pero después de su éxito en enero de 1919, el anarco-sindicalismo se enfrenta a crecientes dificultades que no llegará a superar. Esta misma etapa corresponde a una profunda crisis política en el seno de las clases dominantes que habían logrado asentar su poder a fines del siglo pasado. Con el gobierno de Billinghurst (1912-1914) y con el inicio del segundo gobierno de Leguía (1919-1930) se darán movilizaciones políticas de sectores medios y populares que desempeñarán un rol importante en las pugnas internas de la burguesía peruana, a la vez que reflejarán el creciente peso del "pueblo" en la escena política.

sado en el caso de los sectores mayoritarios, incluida la clase obrera. No sería en este sentido semejante la situación de los obreros industriales de Lima con la de los mineros y obreros agrícolas de los enclaves, a los que las circunstancias descritas en el capítulo II convertirían en base social de la interpretación arista de la sociedad, junto con las capas medias reformistas. El segundo aspecto se refiere a la determinación de la conducta de las masas por Haya y Mariátegui: esa relación debe ser invertida y dialectizada si se desea aprehender su justo significado.

<sup>13</sup> Sin pretender que las circunstancias externas tengan un papel de determinación absoluta sobre las necesidades internas de conocimiento e interpretación que define la trayectoria histórica de una formación social, si nos parece interesante apuntar que Martí y Mariátegui conocieron al marxismo en dos momentos muy distintos de su desarrollo. Martí conoció al marxismo posterior a la Comuna de París, al que la cultura dominante de la época culpaba de haber desatado la lucha de clases y dividido a la sociedad; lo conoció, además, en una perspectiva preimperialista, en la que la internacionalización de las relaciones capitalistas de producción no había alcanzado los extremos que conocería Mariátegui. Este, por su parte, conoció al marxismo triunfante de la revolución bolchevique, pero lo conoció además desde las perspectivas y la experiencia de un movimiento obrero peruano que ya había librado algunas batallas de gran importancia bajo la conducción de elementos anarquistas y pequeño burgueses, acumulando una experiencia que sentaba las bases para una superación, que el marxismo hacía ver como históricamente necesaria, de su ideología y su práctica política.

La segunda etapa corresponde a los años siguientes del gobierno de Leguía hasta la crisis de los años treinta: significa un proceso de maduración política que surge como respuesta de los nuevos sectores obreros y capas medias de profesionales y asalariados urbanos a la expansión del capitalismo imperialista en el país. Esta maduración implicó un proceso de formación política de los trabajadores y de centralización sindical; dio lugar a un debate ideológico-político en el cual estaban en juego diversos intereses de clase y distintas estrategias revolucionarias frente al capitalismo y al imperialismo<sup>14</sup>.

En términos más cercanos al tema de nuestro trabajo, se puede afirmar que Mariátegui desarrolla su obra a partir de "brotes espontáneos" de cultura democrática y popular del tipo descrito por Lenin. Debe recalarse, sin embargo, el bajo nivel de elaboración de esos brotes, su estado elemental de desarrollo que los distinguía, por ejemplo, de las formas de organización mucho más refinadas del movimiento popular cubano a fines de la década de 1880 (Clubes y comités revolucionarios, escuelas, prensa, etc.) que constituyeron la materia dispuesta para la fundación del Partido Revolucionario Cubano. En el caso del Perú de principios de siglo, la inmediatez histórica de las primeras formas de la cultura antioligárquica las convertía en el objeto directo de una lucha ideológica en fase apenas ascendente, en la que se dirimían a un nivel todavía muy primario las alternativas posibles de sistematización de esas manifestaciones como elementos de un proyecto histórico dotado de sentido propio. En una circunstancia como ésta, la crisis de la sociedad "tradicional" actúa como elemento de inercia que cumple un papel de ordenación de las críticas iniciales que se le dirigen, tanto al nivel de los temas como de las categorías de análisis con que éstos son abordados. La crisis dispone, por así decirlo, de una capacidad de iniciativa "espontánea" que le permite regir dentro de ciertos límites las primeras acciones de los ideólogos de las clases subordinadas que aspiran a interpretarla.

En esto incide el hecho de que esa crisis se da como resultado de condiciones históricas que, además de provocarla, tienden a hacerla "endémica". Esa circunstancia, a su vez, no afecta únicamente a la burguesía neocolonial y al proletariado, sino que define

un juego de alianzas posibles entre el proletariado, el campesinado indígena, los pequeños propietarios tradicionales y las capas medias desplazadas o afectadas. El movimiento obrero peruano no puede entenderse fuera de este juego de alianzas; es parte de una articulación compleja de movimientos sociales, articulación que toma formas específicas y genera diversos tipos de conflictos según las regiones<sup>15</sup>.

Por eso mismo, la plena recuperación de la iniciativa en el análisis de la crisis por parte del movimiento popular está íntimamente asociada al modo en que el juego de alianzas posibles se convierte en una correlación de fuerzas reales. Es dentro de esta correlación, entonces, que adquiere forma concreta la articulación del movimiento obrero

<sup>14</sup> *El movimiento obrero en el Perú: 1900-1956*, p.79.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.41.

dentro del complejo de movimientos sociales cuyas manifestaciones regionales necesariamente terminarán por definir una tendencia de alcance nacional, en la que los problemas que la sociedad se podía plantear se manifestaban en una forma inmediata que facilitaba el predominio de las posiciones reformistas. Pues de lo que se trata es de reconocer que el atraso general de la sociedad abría un amplio espacio a las etapas intermedias dentro de la propia perspectiva de desarrollo capitalista dependiente, creando con ello un vacío formidable en lo social y lo ideológico, como primer y formidable obstáculo al desarrollo de una conciencia socialista no sólo en el conjunto del movimiento popular, sino en la propia clase obrera que apenas empezaba a salir de una fase corporativa de su historia signada en lo político por el predominio del anarcosindicalismo.

La situación descrita corresponde a la segunda de las posibilidades a que nos referíamos en nuestra hipótesis de trabajo relativa a la lucha ideológica en el seno de la cultura nacional-popular. La situación no es de "ruptura" como en el caso de Martí y no implica, por ende, la demanda del Estado. Se trata de la preparación por una clase nueva de las condiciones para avanzar en su desarrollo como clase "para sí", que le permita iniciar la lucha por la hegemonía dentro del movimiento popular. La posibilidad de esta hegemonía, como sabemos, está dada por el grado de adecuación entre la concepción del mundo de cada sector social y las posibilidades que la realidad ofrezca para que esta concepción sea asumida por las masas como elemento racionalizador de sus prácticas políticas. La lucha por la hegemonía se dará entonces en el marco de una permanente tensión entre los límites histórico-particulares que sirven de punto de partida al desarrollo de la concepción del mundo que se busca elaborar, y la vocación de universalidad que esa interpretación debe ser capaz de satisfacer como condición para ejercer su función racionalizadora con un margen de legitimidad histórica.

La expresión "lucha cultural" adquiere así su pleno sentido: no sólo se trata de la creación o afirmación por cada clase de su interpretación de la historia y la sociedad, sino que esta creación debe además historizar las opciones que le sean antagónicas, dar cuenta de ellas y demostrar su inviabilidad. Crítica, negación y superación se convierten en los tres movimientos esenciales de la lucha cultural, cuyo alcance, sin embargo, no estará dado por la sola interpretación teórica "en sí", sino por la sistematización ideológica de la experiencia histórica acumulada por la sociedad y por la clase, en primer término. Los límites de esta experiencia, por tanto, serán los límites "internos" del esfuerzo cultural que, sin embargo, creará él mismo una herencia que sustentará sus desarrollos ulteriores. Estos son los términos en que podemos examinar el aporte de Mariátegui al desarrollo de la cultura latinoamericana.

### **3. Mariátegui en la cultura nacional-popular latinoamericana**

José Carlos Mariátegui introduce en la cultura latinoamericana elementos que la renuevan en sus enfoques tanto como en los términos de su desarrollo ulterior. Sus escritos más conocidos se refieren a hechos de la realidad peruana; sin embargo, el análisis de Mariátegui excede en su significado a su asunto nacional, en la medida en que se sustenta y se organiza en torno a un criterio de valor universal, cual es el de la lucha de clases como motor de la historia. Es en este sentido primordial que sus conclusiones respecto al Perú guardan una significativa coherencia y con las que obtiene del examen de otras realidades. De este modo, nos encontramos en Mariátegui con un valor esencial en todo

desarrollo cultural: el de su capacidad para dar cuenta del conjunto de los hechos que conforman la realidad dentro y fuera de su ámbito inmediato, definiendo además con precisión sus tendencias de desarrollo dentro de una visión unitaria del conjunto que considera las particularidades a partir de los hechos generales que las determinan. El análisis mismo, además de las conclusiones a que arriba, tiene en este sentido la mayor importancia, pues los criterios teóricos y metodológicos que lo animan revelan con claridad el núcleo de la concepción del mundo en Mariátegui.

Lo esencial en este análisis es el enfoque histórico que hace de los problemas que lo ocupan; y, en Mariátegui, enfoque histórico quiere decir derivación del análisis superestructural a partir de una realidad comprendida como proceso de raíz social y económica, en el que los hechos de la superestructura juegan además un papel activo. Por lo mismo, este análisis es clasista, y sus conclusiones se ciñen estrechamente al proceso de formación de las clases sociales fundamentales en las condiciones post y neocoloniales en que tal proceso se da en el Perú. En Mariátegui, ese proceso es examinado una y otra vez a partir de dos hechos esenciales: uno, la necesaria inconsecuencia de la alianza oligárquico-imperialista dominante respecto a su papel en la formación nacional peruana, inconsecuencia que no se deriva de taras morales o intelectuales, sino de las "rémoras" insalvables que caracterizaban en especial al elemento interno de la alianza; dos, la lentitud y dificultades en la conformación de las clases que pudieran aspirar a cumplir un papel efectivamente nacional, en particular un proletariado capaz de hegemonizar y dirigir el movimiento popular hacia objetivos que excedieran el horizonte oligarco-neocolonial dominante.

Parafraseando a Martí, se podría decir que, para Mariátegui, no llegaría a existir una cultura peruana mientras no existiera el Perú, y esta afirmación seguiría siendo válida para todo el conjunto de América Latina, vista como región definida por la dependencia neocolonial que provocaba la inevitable transfiguración de la lucha de clases en un enfrentamiento entre pueblos y oligarquías. En realidad, aquí está palanteado el núcleo problemático fundamental de la cultura latinoamericana. Lo novedoso respecto a elaboraciones anteriores es el enfoque mismo del problema, la definición de sus términos y de las relaciones entre éstos, fundamentalmente a través de la introducción del elemento clasista en el análisis. Así, vemos cómo en Mariátegui el Perú no podría llegar a existir mientras no fueran superadas las condiciones que mantenían fragmentados y enfrentados a los elementos que debían definir el resultado de la lucha de clases en el seno de la nación y, en particular, al indio y al obrero, a campesinos y proletarios o, lo que no sería más que la expresión territorial de esto, a la Sierra y la Costa de su país. La cuestión nacional tiene así una importancia bien definida: será abordada como circunstancia histórica que plantea tareas precisas, que están a su vez determinadas por la realidad más profunda de la lucha de clases.

Esto se relaciona con otro aspecto de gran importancia. El análisis que hace Mariátegui de la cuestión cultural no es sólo marxista por su enfoque teórico y metodológico, sino que lo es ante todo por su enfoque conscientemente político. Mariátegui produce conocimientos científicos con la intención expresa de contribuir a la transformación de la realidad, no sólo para describirla o explicarla. De lo que se trata para él es de sistematizar y generalizar una experiencia social, para llevarla más allá de sus límites espontáneos (en su caso, los del anarcosindicalismo y el reformismo), poniendo-

la además en relación con la experiencia de otros pueblos para consolidar la legitimidad histórica de sus conclusiones. Pero, sobre todo, se trata de dotar a estas conclusiones de la capacidad de convertirse en una fuerza material de transformación de la realidad, fundiéndolas con la acción de las masas. Esta es la actitud de conocimiento, por demás consciente, que anima todo el análisis de Mariátegui.

Esto permite entender que el análisis crítico de la realidad, y en particular de la realidad cultural, sea asumido por Mariátegui como lo que es: como un frente de lucha ideológica ligado a las necesidades de la lucha política. El esfuerzo por sistematizar y dar una estructura coherente y abierta a los elementos conformadores de una cultura popular de orientación proletaria, encaminada a promover y desarrollar las conductas más adecuadas a la lucha por el socialismo, es inseparable del propósito de desautorizar a la cultura neocolonial dominante, historizándola y privándola de toda pretensión de universalidad. De aquí, entonces, una doble perspectiva constante en el análisis: por un lado, se trata de demostrar cuáles son los caminos a recorrer para la definición y plena conformación de una cultura nacional peruana integrada por derecho propio al desarrollo de una cultura universal de contenido democrático, popular y socialista; por otro, se trata de privar a las clases dominantes de la autoridad moral e intelectual necesaria para dirigir, e incluso participar, de ese proceso formativo.

En este sentido, se trata de probar que la propia opción no es simplemente "contestaria" frente a la cultura dominante, sino que esa opción es *la* cultura, de modo exclusivo, y que ha superado e integrado a la cultura dominante, la cual pasa a ser considerada como parte de la "herencia" cultural de la sociedad en la medida en que se la particulariza y se pone de manifiesto su incapacidad para dar cuenta de las relaciones entre lo particular y lo universal. En este sentido, Mariátegui busca, y en nuestro criterio lo logra en lo esencial, demostrar que la cultura dominante en el Perú de su época no es ni siquiera una cultura en sentido estricto.

En primer lugar, porque esa cultura carecía de un sentido propio adecuado a las exigencias objetivas de la realidad histórica. Se trataba de una cultura formalista, que identificaba lo nacional con lo colonial, esto es, con la situación de privilegio de la casta terrateniente, y que sólo conseguía sobrevivir a cuenta del atraso de las estructuras económicas y sociales, por un lado, y del encubrimiento de ese atraso, por otro. Sobre la capacidad de esa cultura para dar cuenta de la realidad nacional resulta ilustrativa la siguiente anécdota recogida por Jorge Abelardo Ramos

Hacia 1920, cuando Mariátegui comienza a estudiar los libros marxistas, los textos escolares en el Perú se traducían del francés. Los traductores peruanos eran tan malos en historia peruana — ¡tan olvidada! —, eran tan mal pagados y tan detestable era esa "historia nacional" manufacturada en Francia por impasibles profesionales, que la frase del General Córdoba, vibrante de temblor heroico, a lanzar a sus soldados a la victoria de los campos de Ayacucho ("¡Armas a discreción, a paso de vencedores!") es vertida para los ojos y el entendimiento de los niños peruanos de "*Pas de vainqueurs*" como "No hay vencedores"<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> "La discusión sobre Mariátegui", en *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*.

En esas circunstancias, la cultura oligarco-neocolonial dominante se encontraba sometida a la hegemonía de las culturas burguesas metropolitanas, de las que únicamente podía adoptar los contenidos más reaccionarios y que eran, en última instancia, las que le proporcionaban su sentido histórico.

De esa situación se desprendía entonces el segundo nivel de crítica: se trataba de una cultura "espuria" y sedicente, incapaz de generar una ética auténticamente acorde a su estructura, en la misma medida en que ello la obligaría a reconocerse como cultura neocolonial y a renunciar, por tanto, a su pretendido papel de vínculo entre la nación y una "civilización" entendida en sentido estrecho como "occidental-cristiana". En este sentido, se puede decir que la cultura dominante peruana vivía de la escisión de la sociedad peruana y contribuía a esa escisión. No era ni nacional ni popular, sino "cosmopolita" (en mal sentido) y su único vínculo con el exterior era la herencia colonial, que a su vez sólo era útil para un contacto unilateral y reaccionario con los aspectos más regresivos de la cultura metropolitana<sup>17</sup>.

Otro aspecto del análisis que debe ser recalcado es el del cuidado de Mariátegui en lograr que la crítica al antagonista lo integre, además, a la legitimación del propio punto de vista. En este sentido, el análisis busca en la objetividad de su método y propósitos la demostración de la necesidad histórica de sus propias conclusiones y, por ende, de la legitimidad de la praxis en que éstas se apoyan y a la cual se dirigen. Al hacer esto, no sólo cuestiona teóricamente a la cultura dominante, sino que lo hace también en la práctica, pues esa objetividad le está vedada a ella, que debe ser crecientemente subjetiva e irracional para no entrar en contradicción consigo misma. Tal es el caso de la crítica a las posiciones "tradicionalistas" que se enfrentaban a las "modernizantes" en el debate sobre la educación nacional mencionado en el capítulo II, y que le merecen a Mariátegui el siguiente juicio

La orientación anticientífica y antieconómica, en el debate de la enseñanza, pretende representar un idealismo superior; pero se trata de una metafísica de reaccionarios, opuesta y extraña a la dirección de la historia y que, por consiguiente, carece de todo valor concreto como fuerza de renovación y elevación humanas<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Esta situación se reflejaba por lo demás en el tipo de intelectuales característico de esa cultura y en la organización del trabajo intelectual en que se sustentaba. Sobre esto hay abundantes observaciones de Mariátegui, particularmente en lo relativo a la institución universitaria y la actividad literaria. En este último aspecto, observa que "El literato peruano no ha sabido casi nunca sentirse vinculado al pueblo. No ha podido ni ha deseado traducir el penoso trabajo de formación de un Perú integral, de un Perú nuevo. Entre el Inkario y la colonia, ha optado por la colonia. El Perú nuevo era una nebulosa. Sólo el Inkario y la colonia existían neta y definitivamente. Y entre la balbuceante literatura peruana y el Inkario y el indio se interponía, separándolos e incomunicándolos, la Colonia" (*7 Ensayos*, p.242). Pero al propio tiempo, defiende a Manuel González Prada de la crítica de ser el menos peruano de los escritores nacionales diciendo que "González Prada es, en nuestra literatura, el precursor de la transición del período colonial al período cosmopolita. . . aparece como un escritor de espíritu occidental y cultura europea. . . Por ser la menos española, por no ser colonial, su literatura anuncia precisamente la posibilidad de una cultura peruana. Es, finalmente, la ruptura con el Virreinato" (*ibid.*, p.254).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.157, subrayados G.C.



Mariátegui hace así lo que le está vedado a la cultura dominante: se ciñe a los hechos del proceso histórico objetivo de formación del Perú y, en particular, a la contradicción patente entre las "remoras" precapitalistas de la clase dominante y el papel histórico que subjetivamente su cultura y sus ideólogos planteaban que ella debía cumplir. Al respecto, observa que una condición ineludible para el predominio de las formas oligárquicas de ejercicio del poder por parte de la clase dominante era, precisamente

La adopción formal de los principios e instituciones de otra clase —la burguesía liberal— y, aunque se sintiese íntimamente monárquica, española y tradicionalista, esa aristocracia necesitaba conciliar ansfibiológicamente su sentimiento reaccionario con la práctica de una política republicana y capitalista y el respeto de una constitución demoburguesa<sup>19</sup>

En estas condiciones, el carácter de la cultura dominante es por necesidad elitista y sus mecanismos de imposición son más que nada negativos: se apoyan en el aislamiento, la ignorancia y la represión, pues no disponen de un proceso económico vigoroso capaz de interiorizar, a través de la dinámica misma de las relaciones de producción, una concepción del mundo adecuada ni siquiera a las necesidades de un proceso de desarrollo capitalista relativamente dinámico dentro de su condición neocolonial<sup>20</sup>. En todo caso, lo que interesa en el estudio de Mariátegui es que estas cualidades necesarias de la cultura dominante, aunque son analizadas en sus manifestaciones nacionales, se extraen de un enfoque más general: el de la situación de los países neocoloniales en el sistema imperialista mundial. Con ello, lo nacional no es considerado "exclusivo", sino específico, lo que permite que las propuestas de solución sean dadas en términos de lo que es auténticamente universal en el mundo contemporáneo, esto es, la lucha de clases a escala mundial a partir de sus manifestaciones peculiares en el Perú neocolonial.

Atendiendo a los hechos mencionados, creemos posible afirmar, como hipótesis de trabajo que lo que da su valor definitivo a la obra de Mariátegui es su grado de adecuación a las necesidades de su momento histórico —ante todo por la conciencia que tiene del carácter histórico de dicho momento—, de donde deriva su libertad para la crítica de su sociedad y su horizonte conceptual, así como lo que hoy podemos considerar como sus limitaciones e insuficiencias. Ese momento o, como le hemos llamado, esa circunstancia de conocimiento, le ofrecía a Mariátegui la posibilidad —y le imponía

<sup>19</sup> 7 *Ensayos*, p.232.

<sup>20</sup> Para el caso del Perú, Francois Bourricaud (*La oligarquía en el Perú*, p.41 a 45) señala la existencia de dos mecanismos de índole sociocultural de los que se sirve la oligarquía en el período, a los que Bourricaud denomina como el de la "neutralización de las capas medias" y el de la "marginación de los olvidados", observando que "el término neutralización puede entenderse en el plano cultural, en el plano social y en el plano político". En el cultural, implica que las capas medias no han logrado "construir un sistema de valores original"; en el social, que no han sabido "crear los roles en los que pueda afirmar su autonomía frente a los oligarcas"; en el plano político, considera que la clase media "no ha sabido lograr, definir, ni mucho menos imponer una doctrina que lleve su sello explícito; por eso se ha visto obligada, de buena o mala gana, a dejar que la oligarquía dirija los asuntos". En lo que se refiere a la "marginación de los olvidados", Bourricaud se refiere al aislamiento de la población indígena del resto de la nación, resultado de lo que Stavenhagen llamaría una situación de "colonialismo interno". Este aislamiento, dice Bourricaud, fue característico de los primeros 80 años posteriores a la independencia y sólo vino a mostrar fracturas a principios de la década del 20 de este siglo.

la necesidad-- de entender la cuestión nacional --problema dominante en la lucha ideológica de las sociedades neocoloniales-- como forma transfigurada de la cuestión social. Pero sobre todo le ofrecía la posibilidad de ver a través de ésta última, el vínculo efectivo entre lo particular nacional y lo universal, a través de la comprensión de la lucha de clases como forma concreta de existencia de la nación.

Es así como las condiciones internas de retraso en el desarrollo capitalista del Perú, vistas a la luz del desarrollo del mercado mundial, permiten comprender la mediación inevitable de los procesos de formación nacional en los países neocoloniales en el marco del sistema imperialista. En relación a esto, Mariátegui es muy preciso:

La condición económica de estas repúblicas, dice, es sin duda semi-colonial, y a medida que crezca su capitalismo, y, en consecuencia, la penetración imperialista, tiene que acrecentarse ese carácter de su economía.<sup>21</sup>

Lo que hay de nuevo y relevante aquí en relación a las concepciones progresistas anteriores del curso de la historia de América, como ruptura y no como continuum, con respecto a la historia de los países capitalistas avanzados, es que los criterios de valor en que se fundaba esa concepción son retomados como factor de legitimación de la nueva opción cultural pero, al propio tiempo, se evita formalizarlos y se procura llevarlos "más allá de sí mismos", en un esfuerzo de develar su contenido profundo y de no ceñirse simplemente a su prestigio retórico.<sup>22</sup>

Esto se aprecia con peculiar claridad en el enfoque que hace de la contradicción general entre imperialismo y nación, concebida precisamente como un hecho histórico y como un estadio determinado del desarrollo de tendencias más generales. Por lo mismo, concluye que esta contradicción --que constituye el principal obstáculo al desarrollo de la cultura nacional, pero cuya comprensión cabal es uno de los logros mejores de esa cultura --no puede ser resuelta eludiendo sus causas mediante especulaciones filosóficas o retrocediendo ante ellas con la demanda de un "capitalismo nacional", sino que es necesario llevar esos factores causales hasta las últimas consecuencias de su desa-

<sup>21</sup> *Ideología y Política*, p.87.

<sup>22</sup> Así, al preguntarse Mariátegui si existe un pensamiento hispanoamericano, se responde negativamente respecto a que tal pensamiento exista como hecho consumado y niega igualmente que pueda ser definido por simple oposición formal al europeo, para llegar a la conclusión de que "El espíritu hispanoamericano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana, --en la Argentina, en el Uruguay, se puede hablar de latinidad-- no han conseguido constanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado". Enseguida, responde a la afirmación de Alfredo Palacios de que "El cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad", diciendo que "En la Argentina es posible pensar así; en el Perú y otros pueblos de Hispano-América, no. Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa, y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe". *Temas de Nuestra América*, p.25-26. Subrayados G.C.

rollo teórico para comprender verdaderamente las alternativas políticas de cambio que se desprenden de ellos. En ese sentido, observa que

A Norte América capitalista, plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América, latina o iberica, socialista. La época de la libre concurrencia en la economía capitalista, ha terminado en todos los campos y en todos los aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios. Los países latinoamericanos llegan con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos, están ya definitivamente asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias. *La oposición de idiomas, de razas, de espíritus, no tiene ningún sentido decisivo. Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América latina idealista, entre una Roma rubia y una Grecia pálida. Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya —no ha obrado nunca— útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideología y hagamos las cuentas, sería y francamente, con la realidad*<sup>23</sup>

La última oración tiene un carácter cuasi programático, que constituye además una constante en el desarrollo de la cultura nacional-popular por sus sectores y representantes más avanzados: como tal demanda, expresa además su criterio respecto a la cultura oligarco-neocolonial como cultura "inútil", que al no permitir conocer la realidad no ayuda tampoco a transformarla. La cultura, expresión de una circunstancia social, sólo puede ser desarrollada transformando esa circunstancia. Pero el proceso de esa transformación requiere de la realidad que ésta se haya desarrollado a su vez lo suficiente como para que sea posible conocer las contradicciones que la animan. En este sentido, la situación a que se enfrenta Mariátegui en su tarea de sistematización y elaboración de una concepción del mundo de nuevo tipo se corresponde en sus líneas principales con la descrita por Gramsci respecto a los problemas del desarrollo de toda cultura revolucionaria. Se trata de

la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará con la evolución de las relaciones sociales. Lo que a menudo existe es una combinación variable de viejo y nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales, correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo después de la creación del Estado, el problema cultural se impone en toda su complejidad y tiende a una solución coherente. En otro caso, la actitud precedente a la formación estatal sólo puede ser crítico-polémico y nunca dogmática; debe ser una actitud romántica, pero de un romanticismo que conscientemente tiende a su ajustada elasticidad<sup>24</sup>.

El problema que enfrenta Mariátegui viene a ser, en el sentido planteado, el de elaborar una concepción del mundo de nuevo tipo mediante la articulación de una herencia nacional en torno a una ideología que se reconoce y se ofrece espontáneamente como

<sup>23</sup> *Ideología y Política*, p.248. Subrayados G.C.

<sup>24</sup> *Materialismo Histórico y Sociología*, p.111.

propia de una clase internacional. Mariátegui incorpora el marxismo a la cultura latinoamericana como elemento esencial para el desarrollo de esta cultura, pero lo hace a través del uso del marxismo como instrumento de análisis y guía para la acción frente a los problemas de una realidad todavía inmadura desde el punto de vista del capitalismo, incluso en su modalidad neocolonial. Ello le permite a Mariátegui, por un lado, avanzar con gran rapidez, quemar etapas casi, en el conocimiento e interpretación de su medio social. Pero, al mismo tiempo, ello es causa de determinadas desigualdades en el desarrollo de la concepción del mundo en su conjunto, que será necesario examinar con algún detalle.

En todo caso, uno de los logros más sobresalientes de esta inusitada capacidad de avance en ciertas áreas esenciales para la elaboración de las bases de una concepción del mundo realmente nueva, dotada de la capacidad de permanecer abierta a desarrollos posteriores, se puede apreciar en su esfuerzo por legitimar al marxismo como perspectiva de análisis global de la realidad latinoamericana. La ruptura es aquí manifiesta con respecto a la actitud ante la historia característica de la etapa anterior, aunque se relaciona con ella como un esfuerzo de superación dialéctica profundamente asentado en las opciones abiertas en la herencia a interpretar. No se trata ya de recalcar lo peculiar, de legitimar internamente a toda costa una posición a cuenta de que ésta sea en primer término adecuada a una realidad particular que recién empieza a revelarse, sino de poner el acento en lo universal, legitimando la propia interpretación de la historia en el conjunto de la experiencia humana, vista desde una perspectiva que no sólo relativiza las situaciones "regionales", sino que ante todo se basa en la consideración de verdades de valor general. En este sentido, es que puede Mariátegui decir que

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, del cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de los que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indo América, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un signo particulares<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> *Ideología y Política*, p.248. Las implicaciones de este tipo de enfoque se aprecian con peculiar claridad en el terreno de la política. Así, en la polémica sobre el imperialismo entre el APRA y Mariátegui, los primeros planteaban su conocida posición de que "somos de izquierda porque somos anti-imperialistas", mientras que Mariátegui invertía por completo esta relación al decir que "somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa" (*Ibid.*, p.95). Un desarrollo muy acabado de esta segunda posición se encuentra en el texto de Julio Antonio Mella "¿Qué es el ARPA?" (*Op. cit.*, p.370-403). Tiene particular interés la crítica a las posiciones exclusivistas del aprismo sobre la base de experiencias no americanas, como el Kuo Ming Tang y el populismo ruso (en la p.385: "Si Lenin hubiera conocido a los apristas hubiese escrito párrafos especiales para ellos. Con toda seguridad los habría llamado 'caricaturas' tropicales de los 'populistas'. En lo esencial, sin embargo, la crítica del aprismo en Mella como en Mariátegui procurará demostrar la inautenticidad de sus posiciones, el carácter espurio y pequeñoburgués que las anima. Así, Mella plantea que "La exposición constante de sus títulos de universidades bur-

A partir de aquí se hace posible entender con plenitud la propuesta esencial de Mariátegui respecto a una concepción del mundo dotada con respecto a su medio social de esa calidad "nueva, independiente, original" en que se afirma "la nueva cultura en incubación, que se desarrollará con la evolución de las relaciones sociales" a que hacía referencia Gramsci. Y en esta definición de sus fines irá implícita, a su vez, la de los medios adecuados a las posibilidades de transformación de la realidad así concebida. Esa concepción se sintetiza en la demanda de lo que Mariátegui llamó el socialismo indoamericano.

El socialismo indoamericano es uno de los puntos en que se han centrado la mayor parte de los debates en torno a la real significación de José Carlos Mariátegui en el proceso de la cultura latinoamericana. El nacional-populismo de corte pequeño burgués, en particular, ha intentado reiteradas veces aferrarse a la forma de la expresión para procurar subsumir su contenido en beneficio de sus propios fines, mediatizando los aspectos efectivamente revolucionarios de la demanda. En todo caso, debe tomarse en cuenta que la posibilidad de que se intente este tipo de mediatización formal no es únicamente el resultado de la acción arbitraria de voluntades interesadas, sino el producto de problemas no resueltos en el contenido de la demanda. En nuestro criterio, es necesario atenerse en primer lugar al propio Mariátegui para examinar los diversos niveles del problema, en particular los relativos a su concepción del socialismo como necesidad histórica, y a las condiciones concretas de realización de esa necesidad, en especial las referidas a la llamada "cuestión indígena".

Respecto al primero de estos dos puntos existen múltiples precisiones en Mariátegui. Todas apuntan en el sentido indicado de considerar al socialismo como un hecho de necesidad y no como un problema de voluntad, viendo en él la única alternativa viable para un efectivo progreso en la historia. Una de estas observaciones plantea que

El pensamiento revolucionario, y aún el reformista, no puede ser ya liberal, sino socialista. El socialismo aparece en nuestra historia no por una razón de azar, de imitación o de moda, como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica. Y sucede que mientras, de un lado, los que profesamos el socialismo propugnamos lógica y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y —constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismo imperialistas extranjeros—, proclamamos que éste es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista, de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los resultados de su doctrina<sup>26</sup>

guesas, de las palabras amables que los intelectuales han dejado escapar en algún momento sobre el valor de cualquiera de ellos; su gusto por se eternos estudiantes y andar por los ateneos y escuelas y no por los sindicatos y talleres, demuestra que para ellos el ser 'intelectual' (y esto, ¿qué es?) constituye el ideal máximo de la vida" (p.386).

26 *Ensayos*, p.38. En el debate con los apristas se aprecia la distinta posición de conocimiento precisamente como posición de clase: dentro de una situación general de crisis del orden social, los postulados nacional-populistas se revelan como propios de un grupo social popular previamente existen-

Respecto al segundo nivel del problema, Mariátegui se refiere de manera harto exhaustiva a lo que evidentemente considera el factor particular de determinación más importante en la realización del socialismo en la práctica social latinoamericana: la cuestión indígena y sus diversas manifestaciones ideológicas y culturales, agrupadas bajo el denominador común del "indigenismo". Mariátegui es bastante preciso al respecto:

Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. El indio, en el 90 por ciento de los casos, no es un proletario, sino un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en la América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales. El prejuicio de inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene<sup>27</sup>.

El problema indígena se convierte así en la manifestación peruana del problema agrario característico de la vía oligárquica de desarrollo del capitalismo. En este sentido; se puede decir que la raíz de la cuestión indígena no está únicamente en la persistencia de formas de explotación feudal, sino en el contraste entre éstas y las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas del país, incluso desde el punto de vista del capitalismo neocolonial. Como observa Francois Bourricaud

... poco a poco, los olvidados hacen hablar de ellos. En la vida intelectual el indigenismo revaloriza al campesino y a la sierra. Las grandes migraciones que a partir de la década de 1920 lanzan una creciente masa indígena hacia Lima y la costa y la rápida deteriorización de la agricultura tradicional obligan a pensar, de modo cada vez más franco, en el "problema agrario" y en el "problema indígena". La marginación se torna tanto más difícil porque, de una parte, la sobrecarga demográfica y la degradación de los suelos vuelven cada vez más precarias las condiciones de vida del campesino del interior y porque, de otro lado, la "sensibilidad" social de las clases medias intelectuales y la preocupación evangélica de grandes sectores de la Iglesia romana denuncian su cinismo. Los olvidados no solamente se hacen escuchar, sino que sus defensores o sus voceros condenan en forma cada vez más abierta la frialdad de los oligarcas y, benévolo o interesado, son cada vez más numerosos e insistentes<sup>28</sup>.

te y radicalizado por la situación que atraviesa, mientras que en Mariátegui se expresa un grupo social popular de nuevo tipo, que nace de la ruptura misma del orden tradicional como el necesario antagonista de la clase que hegemoniza ese orden: con él, en cierto modo, nace la historia de la nación, entendida como la posibilidad cierta de superar las contradicciones que animan el desarrollo de ésta. La distinta modalidad de origen ayuda a comprender la distinta perspectiva de conocimiento, del mismo modo que la distinta ubicación clasista permite entender sus diferencias ideológicas y políticas. Así, después de ver el juicio que le merece a Cueva la pequeña burguesía (c.11) en su papel histórico y nacional, comprendemos el que le merece a Mella la transfiguración de este papel en la ideología de los sectores "de punta" de esa clase: "De esta falta de criterio materialista para apreciar a los individuos y a los fenómenos sociales, surge en los populistas tropicales, el mismo sueño de empujar la historia en la dirección que place a sus quimeras" ("¿Qué es el ARPA?", en op. cit., p.386).

<sup>27</sup> *Ideología y Política*, p.25.

<sup>28</sup> Op. cit., p.45.

En el fondo, la "cuestión indígena" es una de las expresiones de la crisis neocolonial tre relaciones de producción y fuerzas productivas, que tienen la fuerza suficiente para manifestarse, pero no la necesaria para encontrar una solución revolucionaria. Así, se puede decir que la raíz de la cuestión debe ser buscada en la maduración desigual e irregular del capitalismo neocolonial que, entre otras cosas, puso en evidencia el problema de la participación de las masas serviles en el proceso de desarrollo capitalista, en primer lugar a través del problema de la necesidad de una mano de obra abundante y barata en los enclaves. Por lo demás, el propio Mariátegui así lo indica al plantear que

El dinamismo de esta economía, de este régimen, que torna inestables todas las relaciones y que con las clases opone las ideologías, es sin duda lo que hace factible la resurrección indígena, hecho decidido por el juego de fuerzas económicas, políticas, culturales, ideológicas, no de fuerzas raciales<sup>29</sup>.

La cuestión indígena, por lo demás, es también el aspecto principal del problema de la herencia, por un lado, y de la articulación de este aspecto esencial de lo nacional con el proceso histórico universal a cuya luz es examinada la cuestión nacional en busca de una legitimación interna del socialismo y su ética. En este sentido

de la confluencia o aleación de "indigenismo" y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de las clases trabajadoras. Y en el Perú las masas, —la clase trabajadora— son en sus cuatros quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista<sup>30</sup>.

El problema de la legitimación interna del socialismo es abordado así de una manera coherente con el planteamiento general en torno al cual se organiza la concepción del mundo, al decir Mariátegui, por ejemplo, que el fenómeno nacional

no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. La levadura de

<sup>29</sup> *Ideología y Política*, p.32. En Klaren y Sulmont hay abundantes referencias al problema de la mano de obra en los enclaves, sobre todo en los agroexportadores, y a los distintos intentos de solución —desde la importación de coolies chinos hasta diversas formas de contratación que aprovechaban las diferencias de ciclos agrícolas entre la sierra y la costa y el margen de libertad que dejaba al campesino su condición precapitalista, como el "enganche"— a que apelaron los propietarios de estos medios de producción. Sobre la relación entre raza y economía, tema recurrente en la época —lo cual por sí mismo constituye un índice de los problemas concretos que enfrentaban las distintas tendencias que se debatían en el seno de la cultura nacional-popular, Mella observa en su citada crítica al APRA: "Olvidan que la penetración del imperialismo termina con el problema de raza en su concepción clásica al convertir a los indios, mestizos, blancos y negros en obreros, es decir, al dar una base económica y no racial al problema" (p.384).

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.217.

las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, *no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario, sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno*<sup>31</sup>

En otros términos: si consideramos al socialismo indoamericano como el núcleo de la concepción del mundo de Mariátegui, se hace necesario reconocer que:

a) se trata de la expresión de una especificidad, no de una situación excepcional. Mariátegui llega a él a través de un esfuerzo consciente por vincular de manera coherente su realidad nacional particular con una interpretación de la historia de valor universal (en el sentido ya descrito). En este sentido es que puede plantear que

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es, para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado<sup>32</sup>

b) de este modo, la especificidad del socialismo indoamericano viene dada por su capacidad para dar cuenta de una síntesis (histórica) de determinaciones que condicionan la realización en Perú del socialismo (concebido, como hemos visto, como hecho históricamente necesario). El origen de esta síntesis de determinaciones es el de la formación social republicana, en la que

si la disolución y expropiación de ésta (la comunidad agraria indígena, precapitalista) hubiese sido decretada y realizada por un capitalismo en vigoroso y autónomo crecimiento, habría aparecido como una imposición del progreso económico. El indio entonces habría pasado de un régimen mixto de comunismo y servidumbre a un régimen de salario libre. Este cambio lo habría desnaturalizado un poco; pero lo habría puesto en grado de organizarse y emanciparse como clase, por la vía de los demás proletariados del mundo. En tanto, la expropiación y absorción graduales de la “comunidad” por el latifundismo, de un lado, lo hundía más en la servidumbre y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización<sup>33</sup>.

c) por último, la legitimación interna del socialismo indoamericano está dada, además, por la misma consideración del problema indígena como “social, económico y político”, esto es, en relación al destino de la sociedad peruana en su conjunto, así como por consi-

<sup>31</sup> Ibid., p. 167. (Subrayado G.C.).

<sup>32</sup> 7 Ensayos.

<sup>33</sup> Ibid., p. 77.



derar la solución de dicho problema en función del conjunto en cuyo seno tiene existencia concreta. No hay aquí ningún particularismo mesiánico, como lo aclara el propio Mariátegui al apuntar que

La constitución de la raza india en un estado autónomo, no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio sin clases. . . sino a la constitución de un estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses<sup>34</sup>

En cualquier caso, esta descripción sucinta del socialismo indoamericano no cancela, no que abre, la discusión sobre el mismo. En efecto, si bien el postulado de Mariátegui no puede ser equiparado a ninguna de las variantes contemporáneas del llamado "socialismo nacional", su expresión formal no puede concebirse como un hecho puramente retórico, sino como una manifestación cultural en sentido pleno, expresiva de esa "combinación variable del viejo y nuevo", del "equilibrio momentáneo de las relaciones culturales, correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales", a que hacía referencia Gramsci. Esto explica el que, como forma material de un hecho de conciencia social, la expresión deje abierto un margen de ambigüedad derivado de un otro margen de problemas aún no resueltos por la realidad misma a que esa expresión hace referencia.

Aquí coinciden, en efecto, una diversidad de factores que es necesario tomar en consideración. Por un lado, la cuestión indígena tenía ya una existencia propia en la cultura peruana, a la que había aportado incluso una corriente específica de expresión en el indigenismo. Esa existencia propia se derivaba en última instancia de que, como hemos visto, la cuestión indígena equivalía a una forma histórica por demás específica de transfiguración de la cuestión agraria a nivel ideológico y cultural. Pero, además de eso, la cuestión indígena planteaba directamente el problema de la legitimidad histórica de cualquier opción cultural de nuevo tipo, sobre todo si ésta aspiraba a ser de inspiración popular. En este sentido, la cuestión indígena era un componente fundamental de la herencia cultural de la sociedad peruana y, en su nivel más espontáneo, participaba también de la inercia de la crisis de la sociedad tradicional, lo que le otorgaba un margen apreciable de iniciativa "espontánea" como agente de ordenación de cualquier análisis crítico de la realidad nacional. En realidad, podría asumirse que la existencia de las comunidades precapitalistas representaba más un freno que un estímulo al desarrollo de una conciencia revolucionaria, ya que formaban parte del "vacío" democrático antes mencionado, proporcionando al conjunto de la sociedad una base mucho más adecuada para el desarrollo de posiciones reformistas que para el surgimiento de una conciencia socialista de orientación proletaria. En efecto, la comunidad indígena, estrechamente imbricada en el orden precapitalista de la Sierra, parece haber sido mucho más un instrumento de resistencia al cambio, cualquiera que éste fuese, que uno de transformación revolucionaria de la realidad, y esto incluso en un sentido potencial dentro de un orden económico en el que, mal que bien, los elementos capitalistas tenían un peso mucho mayor que en las zonas coloniales de Asia y África.

<sup>34</sup> *Ideología y política*, p.81.

Puede entenderse entonces, que el problema de la legitimación a un nivel específicamente cultural, en el sentido de la necesidad insoslayable de asumir creativamente la forma más general y visible de la herencia cultural peruana, haya desempeñado un papel de desusada importancia en la conformación de la demanda de un socialismo indoamericano. Dicha demanda viene a tener, por tanto, una importancia esencialmente ideológica y, por ende, una relativa autonomía con respecto a las necesidades efectivas de la política y las realidades de la economía. De allí la aparente ambigüedad de sus contenidos, que explica el relativismo de su forma y abre la posibilidad de su utilización interesada por el nacionalismo pequeño burgués. Ello se asocia inevitablemente a las desigualdades en el desarrollo del pensamiento de Mariátegui, que sólo pueden ser comprendidas a partir de las desigualdades en el desarrollo de su realidad y de la clase social cuyos intereses buscaba expresar.

Este es, por lo demás, un hecho que llama la atención en todo el pensamiento de Mariátegui: en él se puede apreciar un sólido núcleo de interpretación socioeconómica, al que rodea una franja algo más imprecisa de interpretación directamente política de los hechos y una periferia ideológica y filosófica de desarrollo muy desigual, en la que no está agotado el proceso de ruptura y subsunción de determinados valores y categorías de la cultura dominante en su tiempo. Es sintomática, por ejemplo, la combinación de una extrema agresividad en el análisis histórico y económico, pleno de conclusiones, con una actitud aún negativa y defensiva en el terreno filosófico, en el que abundan las referencias al mito soreliano y los esfuerzos por definir al marxismo como una religión sin dios y no como la superación simple y llana de toda forma religiosa de la ideología<sup>35</sup>.

Es necesario definir con precisión el punto del proceso general de desarrollo de la cultura latinoamericana en que se ubica Mariátegui, que no es otro que el de la situación de la clase en cuyo nombre se expresa. Juan Marinello, que es el mejor intérprete de Mariátegui que hemos encontrado entre quienes fueron sus contemporáneos, plantea el problema en los siguientes términos:

José Carlos Mariátegui, líder de su día y orientador de *un mundo por nacer*, fue forzado a mezclar, a equilibrar, las esencias del hombre apostólico —hombre en futuro— con las virtudes presentáneas del *realpolitiken*. Quiso llevar a su pueblo, a su gente americana, por caminos inéditos y le fue preciso mostrarse a sí mismo la realidad de las vías inestrenadas. Como en la Independencia, Europa volvía a dar la claridad para transitar por los senderos desconocidos. Como ayer, era ineludible un credo preciso, afirmativo, intransigente, romántico, que hubiese mostrado ya en el continente nutricia fuerza de realización. Mariátegui fue al análisis real, acucioso, perspicaz, pero realizado desde un ángulo apasio-

<sup>35</sup> Al respecto, es de interés la lectura del ensayo de Robert Paris "El Marxismo de Mariátegui", en *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, p.9 a 44 para obtener información erudita sobre las influencias filosóficas europeas que un docto en la materia puede rastrear en los textos de Mariátegui. El autor, sin embargo, trata con una lamentable superficialidad lo realmente esencial del problema: las condiciones históricas que hicieron viables esas influencias (con respecto a Sorel, por ejemplo, el gran peso del anarco sindicalismo en las primeras etapas del movimiento obrero latinoamericano que conoció Mariátegui; con respecto a otros autores identistas, la base hispano-eclésiástica de la cultura y los intelectuales tradicionales y sus raíces económicas semifeudales, etc.), y se limita a consignar lecturas hechas.

nado. El dato, el enfoque, verificados con científica objetividad; la doctrina desatendida de lo que no fuese su propia órbita, a un lado lo que pudiera distraer, debilitar, la visión de lo apetecido. "No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe", dijo en más de un momento el autor de los Siete Ensayos<sup>36</sup>.

Un mundo por nacer, vías inestrenadas: en el fondo, una realidad aún no abierta por completo al conocimiento, debido al desarrollo todavía insuficiente de sus contradicciones o, lo que es igual, de la única clase capaz de realizar ese conocimiento. Surge una pregunta inevitable: ¿por qué socialismo indoamericano y no socialismo a secas? En principio, porque las tendencias de desarrollo fundamentales de la formación social, con ser evidentes y dominantes, no han avanzado lo suficiente como para llevar a sus últimas consecuencias el "distanciamiento" respecto a los valores de la herencia, necesario para la elaboración de una cultura auténticamente nueva, en la que una interpretación acabada de la propia historia pudiera dar de sí una ciencia política adecuada a las posibilidades reales de una circunstancia cabalmente comprendida. Podemos plantear una hipótesis: en nuestra opinión, el socialismo indoamericano designa a una etapa de la elaboración de una concepción del mundo centrada en una interpretación materialista de la historia. Esta etapa se corresponde con una fase en el desarrollo del conjunto de la formación social en la que la clase obrera se encuentra en tránsito de su fase inicial económico-corporativa a la de la lucha por la hegemonía en el seno del movimiento popular.

En este sentido, se comprende tanto el desarrollo desigual entre la interpretación socioeconómica y el grado de estructuración de la ciencia política, como el carácter más que nada "pedagógico" de la actividad cultural. Las tareas son asumidas en su carácter inicial, y se pone el énfasis en develar la realidad más que en llevar hasta sus últimas consecuencias prácticas los resultados de la interpretación de ésta. En los escritos sindicales de Mariátegui sobre todo (pero no únicamente) este enfoque de las cosas se reitera una y otra vez. Así, por ejemplo, son características las observaciones como ésta:

Hay que forjar conciencia de clase. Los organizadores saben bien que en su mayor parte los obreros no tienen sino un espíritu de corporación o de gremio. Este espíritu debe ser ensanchado y educado hasta que se convierta en espíritu de clase. Lo primero que hay que superar y vencer es el espíritu anarcoide, individualista, egoísta, que además de ser profundamente antisocial, no constituye sino la exasperación y la degeneración del viejo liberalismo burgués; lo segundo que hay que superar es el espíritu de corporación, de oficio, de categoría<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> En *Mariátegui y su tiempo*, p.195.

<sup>37</sup> *Ideología y Política*, p.115. O, en otra parte del mismo texto: "El movimiento clasista, entre nosotros, es aún muy incipiente, muy limitado, para que pensemos en fraccionarlo y escindirle. Antes de que llege la hora, inevitable acaso, de una división, nos corresponde realizar mucha labor solidaria. Tenemos que emprender juntos muchas largas jornadas. Nos toca, por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y espíritu de clase. Esta faena pertenece por igual a socialistas y comunistas, a sindicalistas y libertarios. Todos tenemos el deber de sembrar gérmenes de renovación y de difundir ideas clasistas. Todos tenemos el deber de alejar al proletariado de las asambleas amarillas y de las falsas "instituciones representativas". Todos tenemos el deber de luchar contra los ataques y las represiones reaccionarias. Todos tenemos el deber de defender la tribuna, la prensa y

Mariátegui, como hemos visto, está en capacidad de dar cuenta de los aspectos esenciales de la formación social peruana, de definir las formas y tendencias de sus contradicciones y de precisar los intereses más generales y las perspectivas de desarrollo de cada clase. Está, en suma, en la capacidad de historizar el Perú y de proponer una concepción del mundo a través de la cual el proletariado empieza a enfrentar los problemas que debe resolver para convertirse en representante del "interés general" de la nación, con exclusión de los sectores definidos como antinacionales por su vinculación económica al capital extranjero, encubierta tras su vinculación ideológica a la herencia colonial.

En los hechos, esto implica el problema de formar la clase como clase "para sí", lo cual es un prerrequisito para que pueda ser intérprete del "interés general" de la nación, dotándola de las condiciones que requiere para avanzar en el cumplimiento de su misión histórica. En la práctica, esto se traduce en la necesidad de dotar a la clase de un grupo de intelectuales capaz de sistematizar y elaborar la concepción del mundo implícita en las acciones espontáneas de las masas, desarrollar el eje ideológico de articulación de la herencia y, además, procurar de las propias masas la defensa de los brotes espontáneos en que ya apunta su propia alternativa cultural. En este sentido, hay un estrecho vínculo entre una revista de alto nivel cultural como *Amauta* y la labor de alfabetización popular y de creación de secciones educativas y culturales en los sindicatos. Alta cultura y cultura popular vienen así a confluír en el esfuerzo por constituir un conjunto coherente, cuyas expresiones se mantienen unidas y se requieren mutuamente en la misma diversidad de sus niveles de elaboración formal y de su alcance temático<sup>38</sup>.

La crítica de la cultura dominante se revela como revolucionaria en la medida en que se da directamente ligada al esfuerzo por iniciar la transformación de la realidad en la cual esa cultura es dominante. La circunstancia "pedagógica" no excluye, sino que requiere, que la tarea deba ser resuelta por medios políticos (prensa obrera, sindicatos,

la organización proletaria. Todos tenemos el deber de sostener las reivindicaciones de la esclavizada y oprimida raza indígena. En el cumplimiento de estos deberes históricos, de estos deberes elementales, se encontrarán y juntarán nuestros caminos, cualquiera sea nuestra última meta" (p. 108). Vale la pena observar el tiempo futuro de la última oración y compararlo con el tiempo presente de la frase de Martí: "Ya somos uno, y podemos andar", como un índice más de la distinta "fase" de elaboración en que cada cual se encontraba. En Martí, el saludo a la hegemonía lograda; en Mariátegui, el exhorto a iniciar la lucha por la hegemonía.

<sup>38</sup> La tarea de formar intelectuales de nuevo tipo conlleva además la crítica al intelectual característico de la cultura dominante. Así, en *La Escena Contemporánea*, plantea Mariátegui que "Los intelectuales son generalmente reacios a la disciplina, al programa y al sistema. Su psicología es individualista y su pensamiento es heterodoxo. En ellos, sobre todo, el sentimiento de individualidad es excesivo y desbordante. La intelectualidad del intelectual se siente casi siempre superior a las reglas comunes. En ellos es frecuente, en fin, el desdén por la política. La política les parece una actividad de burócratas y de rúbulas. Olvidan que así es tal vez en los períodos quietos de la historia, pero no en los períodos revolucionarios, agitados, grávidos en que se gesta un nuevo estado social y una nueva forma política. En estos períodos, la política rebasa los niveles vulgares e invade y domina todos los ámbitos de la humanidad. Una revolución representa un grande y vasto interés humano. Al triunfo de ese interés superior no se oponen sino los prejuicios y los privilegios amenazados de una minoría egoísta. Ningún espíritu libre, ninguna mentalidad sensible puede ser indiferente a tal conflicto" (Robert Paris (op. cit., passim) infiere de este tipo de afirmaciones una supuesta actitud "antintelectual" en Mariátegui; en nuestro criterio, esa es una falsa deducción, pues lo que la crítica afirma — en la medida en que niega un modelo particular— es la necesidad de superar determinadas taras de origen liberal burgués a través de la inserción del trabajo intelectual en un orden de relaciones sociales distinto y antagónico al dominante, que haga a ese trabajo adecuado al "grande interés humano" que entraña una transformación revolucionaria de la realidad.

partido, revista Amauta, etc.), cuya efectividad se convierte en norma de calidad para el trabajo intelectual. Esto implica un cuestionamiento no sólo de las posiciones, sino de los mismos criterios y categorías de la cultura dominante. Por lo mismo, la necesidad de crear las condiciones sociales que permitan a la clase librarse de las trabas que se oponen a su desarrollo es vista como una tarea de interés para todo el pueblo, la cual a su vez es planteada como tarea nacional, esto es, en términos del ámbito general del movimiento popular. Un hecho característico, sin embargo, es que este ámbito no sea planteado ni en términos "inkaicos" ni como hecho conluido, sino como el proceso de la lucha en aras de "este Perú *integral* que en nosotros *principia* a integrarse y definirse"<sup>39</sup> De este modo, se llega al planteamiento de que

La unidad peruana está por hacer; y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un Estado único, de varios antiguos estados pequeños o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales, sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni absorberla<sup>40</sup>

En un segundo nivel, la crítica de la cultura dominante no sólo abarca su aparato conceptual, sino también sus fines y sus medios. Ya hemos visto cómo es negada la posibilidad de resolver los problemas sociales del Perú a través del desarrollo capitalista neocolonial. En la concepción del mundo de Mariátegui, la unidad peruana, que tan peculiares dificultades presenta, sólo podrá ser alcanzada superando el origen profundo de esas dificultades mediante la instauración de una organización socialista de la sociedad. Pero el logro del socialismo sólo será posible ante un grado determinado de avance de las contradicciones neocoloniales, siempre que éstas penetren en la conciencia de las masas que habrán de resolverlas con su acción. Ello, a su vez, requiere iniciar y llevar hasta sus últimas consecuencias una labor educativa, de reforma intelectual y moral, que sienta las bases para la lucha por la hegemonía proletaria en el seno del movimiento popular. De este planteamiento se desprende una postura ética y práctica fundamental de adecuación de los medios a los fines, que Mariátegui define de la siguiente manera:

Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y oprimidos, guiados por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. *En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una "moral de productores", muy distante y distinta de la "moral de esclavos", de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horroizados de su materialismo. Una nueva civilización no puede*

<sup>39</sup> 7 *Ensayos*, p.253, Subrayado G.C.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.206. Vale la pena recordar que el concepto de raza en Mariátegui está directamente ligado al de cultura y al de estructura social, como por lo demás lo indican las citas anteriores.

surgir de un triste y humillado mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de su ilotismo y su miseria<sup>41</sup>

Con ello, la concepción de la realidad culmina en un concepto de los medios que requiere el cambio social, concepto que a su vez está determinado por la naturaleza de los fines que ese cambio se propone alcanzar. De qué cabe depender, entonces, un tipo de sujeto social adecuado a los objetivos en que deberá resumirse su propio interés, una vez que éste se haga consciente en el grado y forma necesarios para expresarse como conciencia colectiva capaz de orientar en un sentido bien determinado las prácticas sociopolíticas de las masas subordinadas. Se trata de una gradación de los fines a alcanzar, derivada del hecho de que lo que se pretende es "moralizar", no sólo a cada individuo por separado, sino también a toda una sociedad de individuos"<sup>42</sup>. Este es el nivel en que puede realmente hablarse de la gestación de una cultura nueva, y es también el sentido en que cabe evaluar ese momento de gestación.

#### 4. Balance de Mariátegui

El balance del aporte de José Carlos Mariátegui al proceso de la cultura latinoamericana debe, ciertamente, atender a los límites históricos de su circunstancia vital. Sin embargo, ello no basta para explicar este aporte en perspectiva histórica, pues no se trata únicamente de describir sus contenidos, sino ante todo de explicar su potencialidad y su trascendencia, su capacidad de convertirse ellos mismos en "herencia" y permanecer vivos y abiertos a desarrollo posteriores.

El renovado interés que hoy existe por Mariátegui revela, al igual que el provocado por Martí a raíz de la revolución cubana, la maduración de las condiciones necesarias para la realización práctica de la potencialidad teórica y política de su obra. La lectura, como sabemos, es un hecho social: la obra de un autor puede adelantarse en ciertos aspectos a lo meramente necesario de su tiempo para indicarnos lo posible que éste alberga; pero esta soledad, que puede ser magnífica, no basta a la realización de ese pensamiento. Para ello hace falta que la historia confirme lo esencial de la obra, creando y desarrollando las fuerzas sociales destinadas a convertir ese aporte en una "fuerza material" de transformación de la sociedad. En este sentido, es significativo que el juicio de Marinello sobre los 7 *Ensayos* comience diciendo que

*No se indican en el libro de Mariátegui los modos de acción inmediata para quebrantar un estado de tan decisiva inferioridad. El —que distingó sagazmente un día al revolucionario del utopista— sabía como Martí que, puesta en marcha una verdad, camina hasta que deja de serlo. Sabía que la parte Sur del Continente vivía un momento económico ya superado, pero que en él estaba gestándose, —en caldo de esclavitudes— el salto sobre el instante triunfal pero estéril que está gozando el Norte del Continente. Advertía, aunque nunca lo expresó, que a cada golpe que el imperialismo infería a la América se desnutría el brazo agresor. Estaba convencido, aunque nunca lo dijo, de que la descomposición del industrialis-*

<sup>41</sup> *Defensa del Marxismo*, p.41. Subrayado G.C.

<sup>42</sup> A. Gramsci, op.cit., p.126.

mo burgués norteno coincidiría con la saturación de Indoamérica. Tenía la clarividencia de que, mientras la burguesía rubia aceleraba en su egoísmo el declive de una época económica periclitada, cerca de su lecho de enfermo se tocaban el codo las angustias que mañana enseñarán al Norte y al Sur el reinado del espíritu<sup>43</sup>

Podemos entender por "reinado del espíritu" el de las condiciones que permiten la existencia de la "cultura social" que reclamaba Mariátegui, solidarizándose con Pedro Henríquez Ureña, "ofrecida y dada realmente a todos y fundada en el trabajo", para la cual "aprender no es sólo aprender a conocer sino igualmente aprender a hacer". Mariátegui suscribía totalmente este concepto, en toda su implicación de que "no debe haber alta cultura, porque será falsa, donde no haya cultura popular"<sup>44</sup>. Entendido de esta manera, ese "reinado del espíritu" existe ya en la Cuba socialista y está hoy mucho más cerca para el conjunto de Nuestra América que en el momento en que su demanda inicial era formulada. Y ello es, precisamente, lo que mejor nos demuestra que lo esencial de la validez del mensaje de Mariátegui está en la posibilidad de realización práctica que la historia ha ido revelando para los aspectos fundamentales de su contenido.

En ese contenido, se revela que lo fundamental del esfuerzo de Mariátegui se dirigió a universalizar de manera efectiva la experiencia sociocultural acumulada en cuatro siglos y medio de historia del Nuevo Mundo, poniéndola en contacto y asumiéndola con la perspectiva de la lucha de clases como fenómeno totalizador, y procurando convertir el Nuevo Mundo en mundo a secas. Al hacerlo, sentó las bases para una interpretación precisa de la naturaleza social de América Latina, reinterpretando nuestra herencia cultural y dotándola de efectividad renovada frente a las tareas de una época nueva. Pero con ello, además, en Mariátegui se inició el desarrollo de un nuevo tipo de intelectual, que aspiraba a continuar y superar la experiencia y la práctica nacional-popular previamente conformadas, dándoles un sentido político y un nivel de conciencia histórica mucho más precisos y adecuados a los nuevos desarrollos de las contradicciones de la estructura social.

En la evaluación del logro efectivo de este propósito en el período que nos interesa resulta inevitable la comparación con el momento martiano inmediatamente anterior, en el que resultan su carácter totalizador y su capacidad de movilización social. Esto obliga a preguntarse por las diferencias en la génesis de los dos momentos, esencialmente "interna" en el primero, y con fuertes influencias "externas" en el segundo. Martí construye su interpretación de la realidad a partir de la realidad misma; de allí su alcance histórico y su renovada vigencia, así como sus limitaciones teóricas en el plano sociológico. Mariátegui construye su interpretación de la realidad a partir del esfuerzo por aplicar a su estudio un cuerpo teórico previamente desarrollado en un ámbito muy distinto. De allí probablemente sus limitaciones políticas y su vasto y sugerente alcance teórico. Martí cosecha los frutos de una fase histórica ya madura para su clase; Mariátegui desbroza el terreno en el que habría de madurar una fase histórica muy distinta, surgida de la siembra de las semillas cosechadas por Martí.

<sup>43</sup> En op.cit., p.200.

<sup>44</sup> 7 Ensayos, p.156.

La diferencia entre ambos presenta complejidades tan importantes como las que distinguen y relacionan, a un tiempo, a Martí y Sarmiento. Con una salvedad fundamental: Martí define en su obra un ámbito cultural que resulta de la plena negación dialéctica de la cultura oligárquico-neocolonial dominante, que tenía en Sarmiento una de sus raíces más auténticamente americanas. Mariátegui, en cambio, se mueve dentro de un ámbito previamente definido, en el que da comienzo la lucha entre los contrarios que lo integran. En esta relación, Mariátegui representa una variable dependiente si, como hemos asumido, la cultura es la condición previamente dada para el desarrollo de las ideologías y, por ende, para la elaboración de la ciencia política.

Esta situación se hace todavía más compleja si se considera que la plena ruptura entre las tendencias que se dan dentro del ámbito definido por los ideólogos pequeño burgueses radicales de fines del siglo XIX sólo se produce a fines de la década de 1920. De aquí que la plena autonomía de Mariátegui como marxista, en la que el hecho fundamental de desarrollo se da a través de la confrontación abierta con las tendencias que le son antagónicas dentro del propio movimiento popular, sólo abarque los últimos 3 ó 4 años de su vida. Es en esos años cuando se desarrollan los embriones de su ciencia política, a través de documentos de tanta importancia como su "Punto de Vista Antimperialista" y las bases programáticas del Partido Socialista del Perú. Es un hecho que la muerte física de Mariátegui en 1930 es un dato que debe ser tomado en consideración para evaluar tanto su obra como las modalidades de su influencia. Sin embargo, ello no basta para un juicio más acabado, que debe atenderse más bien a las tendencias dominantes en el período global en el que esa obra tuvo lugar.

En este sentido, cabría afirmar que la índole de las tareas históricas del período correspondía a la naturaleza de las formaciones sociales oligárquicas que, en su mismo atraso, planteaban como problemas a resolver los de una transformación democrático-revolucionaria de la sociedad como una necesidad del propio proceso de desarrollo del capitalismo. Por otra parte, la comprensión del carácter necesario y del alcance posible de estas tareas a nivel de la conciencia de las masas encargadas de realizarlas se asentaba en la solución dada a los grandes temas de la cultura latinoamericana por los ideólogos de la pequeña burguesía radical desde la década de 1880. Eran estos intelectuales los que habían dado forma inicial a la cultura nacional-popular a través de una sistematización ideológica que seguía siendo dominante en el movimiento popular, del que constituía su expresión "natural". Dicha tendencia no había agotado aún sus espacios políticos e ideológicos de desarrollo, ni lo haría sino en el período posterior a 1930, a través de gestiones estatales, en unos casos, o de enfrentamiento a Estados que finalmente llevarían a cabo las reformas económicas que ella demandaba aunque por vías políticas muy distintas. Baste recordar cómo fue el régimen militar peruano bajo la dirección de Velasco Alvarado el que finalmente realizó los aspectos esenciales del programa nacionalista del APRA, y tuvo que hacerlo contra el APRA y a pesar del APRA, ya entonces mucho menos revolucionario que los militares con los que tradicionalmente se había enfrentado.

Se puede comprender que, en estas condiciones, el marxismo haya debido desarrollarse en lo teórico "desde arriba", a cuenta de intelectuales ilustrados o de núcleos de proletariado inmigrante ya concientizados en su país de origen. Por lo mismo, y en la medida en que "para convertir al socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo,



sitarlo en el terreno de la realidad" (Engels) la realidad misma se convertía en el límite más preciso a las posibilidades de desarrollo científico del socialismo. Ello ayuda a entender, por ejemplo, cómo en estas elaboraciones iniciales lo nacional adquiere una importancia decisiva sin llegar al propio tiempo a dar de sí una demostración cabal y suficiente de la legítima universalidad del propio planteamiento desde dentro de esa realidad nacional, lo cual conllevaba constantemente al recurso a la autoridad de hechos externos como la revolución soviética, las luchas de los obreros europeos o la Internacional Comunista, que tendían indefectiblemente a convertirse en pautas preestablecidas para la acción concreta. Sin embargo, es necesario señalar que el papel de la herencia no fue en ningún caso puramente negativo, como tampoco lo fue el de la experiencia teórica y organizativa acumulada por el movimiento comunista internacional. Afirmar cualquiera de estas dos cosas sería caer en un maniqueísmo estrecho. Debe tomarse en cuenta que la autoridad de los hechos externos provenía de que ellos habían demostrado en la práctica la justeza teórica esencial de la teoría marxista. Por otro lado, debe considerarse que el elemento quizás más valioso de la herencia era la demostración de, en la lucha entre "la falsa erudición y la naturaleza", toda teoría debía empezar por ser evaluada a la luz de la propia realidad. El problema, entonces, consistía en aplicar una teoría de auténtica vocación universal a una realidad que estaba en los comienzos del descubrimiento de sus singularidades.

En todo caso, el carácter crítico del conocimiento así producido, tanto como de su potencialidad teórica y política, se debió no sólo al marxismo, sino a que estaban dadas las condiciones mínimas necesarias en la estructura social y la vida política para que el marxismo pudiera convertirse en medio de expresión legítimo y en una guía para la acción frente a los problemas de la realidad latinoamericana. Obtener el máximo posible de un mínimo existente revela que Mariátegui estuvo a la altura de su instrumento en lo personal. Pero esa circunstancia explica además su peculiar fideísmo, su solución por el recurso a la fe en el socialismo de los problemas que aún no había madurado lo suficiente como para revelar en todas sus instancias su verdadera naturaleza. Como observa Waldo Frank

Su método aspiraba a ser preciso y despiadado como el de Lenin, porque sabía que sólo dominando una técnica, por lo menos de una manera tan perfecta como la técnica de construir casas, se podía re-crear un mundo. Y sabía también que los materiales necesarios para su creación tenían que ser los valores indígenas maduros de la vida americana y que a estos valores había que dejarlos crecer como a criaturas vivientes. Sabía, además, que estos materiales sólo podían encontrarse en el campo del arte y en el de la religión. La substancia plásmica de su revolución no estaba aún lista. Y era como si el constructor de una casa tuviera primero que cultivar los árboles para cortar la madera. Con ojos nunca desviados del fin de la revolución, Mariátegui se dedicó a buscar los materiales vivientes que necesitaba esta revolución, los cuales, por su naturaleza intrínseca, provocarían la revolución que él buscaba<sup>45</sup>

<sup>45</sup>En *Mariátegui y su tiempo*, p.209. En nuestra opinión, Frank plantea directamente el "espíritu de su tiempo", sin tomar la suficiente distancia crítica frente a Mariátegui, como sí lo hace Marinello. La "substancia plásmica" y los valores no estaban "sólo" en el arte y la religión, sino en las fuerzas sociales cuyo contenido expresaban —esto es, como formas que en sí mismas revelaban las contradicciones e insuficiencias en el desarrollo de los contenidos sociales—: el desarrollo de esas fuerzas sociales

Resulta evidente que Mariátegui apela a la fe en el instrumento cuando el instrumento no puede obrar todavía de manera integral, como es cierto que esta apelación a la fe limita en ocasiones la efectividad potencial del instrumento. Pero es también cierto que esa fe tiene un núcleo racional, derivado de la experiencia histórica conocida, y que tiene además un profundo sentido social: en la lucha, abstenerse ante la duda puede significar una traición, sobre todo cuando esta lucha se da en tan difíciles condiciones. Así, en su *Defensa del Marxismo*, Mariátegui puede plantear que

La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir en dogma, de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. *Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo*<sup>46</sup>

De cualquier manera, lo esencial para el balance de la concepción del mundo de Mariátegui no está en la mayor o menor razón pasional del individuo, sino en la capacidad de la clase social para desarrollar esa concepción, capacidad que se expresa en cada momento de su desarrollo en la ética acorde a su estructura, esto es, en la realización práctica que hace la clase de sus postulados esenciales, sobre todo en sus manifestaciones políticas. La superación de las formas de expresión, de la prédica individual al sindicalismo, y de éste a la lucha partidaria, acompaña en Mariátegui a cada paso de superación del conocimiento teórico. Y su obra mejor, en este sentido, es el paso de la crítica del Estado a la creación del partido, del instrumento donde la vanguardia de la clase se educa y se ensaya para la reorganización global de la sociedad.

De esta trayectoria queda una experiencia esencial para el desarrollo de la cultura latinoamericana: la de que este desarrollo, siendo social por su naturaleza, puede y debe serlo para la clase que aspira a hegemonizarlo — por el modo en que se plantea su organización, por sus métodos, sus criterios, sus objetivos y, sobre todo, por la conciencia de sus fines y del interés que éstos tienen para el conjunto del movimiento popular. Ese aporte queda de Mariátegui, y si hoy significa mucho para nosotros, el significado que tuvo para sus contemporáneos quedó admirablemente expresado por Juan Marinello al decir que

Mariátegui fue un hombre dramático en un coro de hombres trágicos. *Afirmó mientras todos dudaban. De ahí su fuerza. Hundió las manos con dolor de creación en carne angustiosa. De las palpitaciones de esa carne hizo su ritmo. De ahí la validez permanente de su mensaje*<sup>47</sup>.

se dedicó Mariátegui, en la confianza de que encontrarían por sí mismas, como por ley natural, las formas nuevas para sus nuevos contenidos que la historia habría de precisar.

<sup>46</sup> Op. cit., p.104. Subrayado G.C.

<sup>47</sup> En op. cit., p.196. Subrayados G.C.

## V. MARTI EN EL MONCADA

### I. Una conclusión general.

El problema de las relaciones entre la cultura y el cambio social no puede ser planteado como una relación entre hechos independientes o de jerarquía semejante, sino como el análisis de las relaciones que se dan entre un elemento parcial y el proceso más general en el cual dicho elemento tiene existencia concreta. Desde este punto de vista, se puede comprender que el criterio esencial en la sociología de la cultura sea el de que su objeto es un producto y un factor de la lucha de clases, y que cualquier intento de eludir este hecho terminará simplemente por situar la investigación al margen del proceso histórico en el cual la cultura tiene existencia y sentido concretos<sup>1</sup>. Pero esto implica al propio tiempo que esa lucha de clases, hecho universal que posibilita a la sociología de la cultura aspirar a la categoría de ciencia como actividad productiva de conocimientos de valor universal, debe a su vez ser situada y caracterizada en su circunstancia y sus modalidades específicas, que determinan el sentido general antes aludido del proceso de desarrollo de la propia cultura.

En el caso de América Latina, esto implica que el estudio de las relaciones que se dan entre la cultura y los procesos de cambio social se constituya en el análisis particu-

<sup>1</sup> Así, observa Amílcar Cabral que "Ciertas afinidades genético-somáticas y culturales entre varios grupos humanos de uno o varios continentes, así como una situación más o menos semejante en relación a la dominación colonial o racista, llevaron a formular teorías y a crear "movimientos" fundados en la hipótesis de la existencia de culturas *raciales* o *continentales*. La importancia del papel de la cultura en el movimiento de liberación generalmente reconocida o presentida, contribuyó a dar a esta hipótesis una cierta audiencia. Sin pretender minimizar la importancia que tales teorías o "movimientos" hubieren tenido o tienen como tentativas, logradas o no, de la búsqueda de una identidad y como medio de impugnación de la cultura extranjera /en el caso de América Latina, de la cultura oligarco-neocolonial, GC/, se puede afirmar que un análisis objetivo de la realidad cultural conduce a negar la existencia de culturas raciales o continentales. Primeramente, porque la cultura, como la historia, es un fenómeno en expansión e íntimamente ligado a la realidad económica y social del medio, al nivel de las fuerzas productivas y al modo de producción que la creó. Segundo, porque el desarrollo de la cultura prosigue de una manera desigual, sea en un continente, en una "raza", e incluso en una sociedad. En efecto, las coordenadas de la cultura, como las de todo fenómeno en desarrollo, varían en el espacio y en el tiempo, ya sea que estos sean materiales (físicos) o humanos (biológicos o psicológicos). He aquí por qué la cultura —creación de la sociedad y síntesis de los equilibrios y de las soluciones que engendra para resolver los conflictos que la caracterizan en cada fase de la historia— es una realidad social independiente de la voluntad de los hombres, del color de su piel, de la forma de sus ojos o de los límites geográficos". "El papel de la cultura en la lucha por la independencia", p.90.

lar de algunos aspectos del proceso más amplio de desarrollo del capitalismo neocolonial. Dentro de este proceso, interesan en especial los hechos superestructurales que hemos llamado de "transfiguración" de las luchas sociales en luchas nacionales que definen el ámbito de esa articulación entre las ideologías de las clases y la "herencia" histórico-cultural anterior, articulación que constituye el punto nodal de toda sociología de la cultura (entendida en sentido estricto como el estudio de las condiciones sociales que determinan la elaboración de las interpretaciones de la realidad a partir de las cuales las clases organizan su acción frente a ésta).

Es el proceso de desarrollo del capitalismo neocolonial por la vía oligárquica, en efecto, el que ha conformado la contradicción más general que anima el desarrollo de la cultura latinoamericana: aquélla que enfrenta las opciones que hemos llamado oligárquico-neocolonial y nacional-popular. Es de notar que esta contradicción nace con la propia formación social latinoamericana y encuentra en su período de gestación la expresión del sentido general de su desarrollo en la demanda de una "segunda independencia" planteada por José Martí en 1889. Pero es igualmente importante tomar en consideración que el desarrollo posterior de las sociedades latinoamericanas ha ido exigiendo definiciones más precisas de esa demanda inicial, en la medida en que se han ido haciendo igualmente más precisos los intereses de las distintas clases sociales llamadas a realizarla en la práctica.

Es en este sentido que podemos decir que el ciclo martiano de 1880-1895 constituye el punto de partida en el proceso de desarrollo de la cultura latinoamericana, como manifestación superestructural de una formación social que ha entrado de lleno en una forma peculiar de desarrollo capitalista. De igual modo, esto explica el hecho de que el ciclo que ubicamos entre 1898 y 1930 se caracterice por la plena definición de los términos del conflicto social que animará de allí en adelante este proceso de desarrollo cultural.

Las características de la base social de lo que hemos llamado la cultura nacional-popular en el ciclo martiano (hegemonía pequeño burguesa sobre una masa campesina en proceso de resocialización y sobre un proletariado incipiente) permiten entender tanto el contenido democrático-liberador como el esfuerzo de síntesis que la animan, por oposición al mecanicismo maniqueo y al formalismo inherentes a la cultura oligárquico-neocolonial, expresiva de los intereses de las clases dominantes aliadas y subordinadas al imperialismo naciente a través de la vía "junker" de desarrollo capitalista. Esta vía de desarrollo, además, es la que permite entender los conflictos que animan el proceso de la cultura nacional-popular en el siglo XX, pues esos conflictos son la expresión de las rupturas de las condiciones que previamente habían permitido la plena hegemonía pequeño burguesa en el seno del movimiento popular.

Esa ruptura se da a través del desarrollo cada vez más autónomo de la clase obrera, de los cambios en la situación internacional (particularmente el representado por el triunfo de la revolución bolchevique y el inicio de la lucha de las colonias por su liberación) y el propio avance del capitalismo en la región, que produce la crisis de los llamados Estados oligárquicos y promueve la formación de Estados burgueses dependientes. El hecho más característico de esta segunda fase en el plano cultural es, como hemos visto, el de la formación de intelectuales de nuevo tipo, definidos por su militancia cla-

sista, que puede llevarlos a posiciones antagónicas con respecto a su clase de origen, habitualmente la pequeña burguesía. Esta militancia, aceptada abiertamente en la mayoría de los casos como criterio de autodefinition, tendrá consecuencias importantes en el esfuerzo de sistematización del interés general del movimiento popular emprendido por esos intelectuales en la nueva circunstancia: el caso más conocido es el representado por José Carlos Mariátegui y Víctor Haya de la Torre, en quienes las síntesis logradas por Martí en el período anterior parece escindir-se en sus partes originales.

A partir de este momento --y éste es un fenómeno característico del siglo XX-- el proceso de la cultura latinoamericana adquiere la forma de un proceso de lucha en dos planos. El primero es el de la contradicción más general entre lo que hemos llamado la cultura oligárquico-colonial y la nacional popular, que alcanza sus expresiones más acentuadas en la fase de crisis de los Estados oligárquicos y en los diversos movimientos que, bajo el nombre común de "populismo", consuman la transición del estado oligárquico a estados de tipo definitivamente burgués-dependiente. El segundo plano de lucha es el que se da en el seno de la cultura nacional-popular y que puede ser considerado como la expresión, en el plano de la cultura, de la lucha de clases en el seno del pueblo.

En un sentido global, tenemos así que, para los sectores populares

La comprensión crítica de sí mismos se produce (. . .) a través de una lucha de "hegemonías", de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, hasta llegar a una elaboración superior de la concepción propia de la realidad. La consciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea, la consciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconsciencia, en la cual se unifican finalmente la teoría y la práctica. Por tanto, la unidad de teoría y práctica no es un dato fáctico mecánico, sino un devenir histórico que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de "distinguirse", "separarse" e independizarse, sentido que al principio es casi meramente instintivo, pero que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria<sup>2</sup>.

Las fuerzas esenciales que intervienen en este segundo plano del proceso cultural son, como hemos visto, aquéllas "especies" en que se escinde la "unidad del género" inicialmente lograda en la síntesis martiana: la pequeña burguesía y el proletariado. Este plano de la lucha se da, por lo mismo, en torno a un problema esencial: el de una caracterización de la realidad, como producto de la historia y como proceso histórico a un tiempo, que permita definir las vías más idóneas para realizar en la práctica la aspiración popular a la libertad, esto es, a un Estado de nuevo tipo, esencialmente popular y democrático, capaz de liquidar los obstáculos impuestos por el neocolonialismo a la satisfacción del "interés general" del movimiento popular<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Gramsci, Antonio, *Antología*, p.373.

<sup>3</sup> Si se quiere, y es justo considerar tal posibilidad, es posible reducir ambos planos del proceso a dos posiciones básicas: la expresiva de la conciencia burguesa y la expresiva de la conciencia proletaria frente al proceso general del desarrollo del capitalismo en América Latina. Esto sería cierto por supuesto "en última instancia", y de hecho la historia reciente lo confirmaría. Sin embargo, creemos que ello implicaría una simplificación excesiva del problema, que lo privaría de todo asidero histórico.

En todo caso, hay que tomar en consideración que el resultado en esta lucha por la hegemonía cultural en el seno del movimiento popular no está dado a priori por las cualidades abstractas, generales, de cada posición, sino por su funcionalidad concreta con respecto a las opciones objetivas de cambio en la estructura social, determinadas por la correlación de fuerzas internas y externas en cada etapa histórica: ninguna de las posiciones enfrentadas puede ser por tanto evaluada al margen del proceso general de desarrollo de la sociedad, sino en función de su capacidad para dar cuenta de este proceso y señalar los medios y etapas que requiere su transformación. Esto nos obliga a tomar en cuenta otro aspecto de la mayor importancia en el desarrollo de la cultura nacional-popular: su carácter desigual y zigzagante, en el que predominan en el cambio de concepciones aquéllas que se refieren a los problemas directamente esenciales a los sectores populares en cada etapa histórica. En efecto, se trata —particularmente en sus niveles de base—, de un desarrollo relacionado con las realidades más estrechamente ligadas al proceso directo de la lucha de clases y animado, a su vez, por la tensión que se da entre estos desarrollos inmediatos y los esfuerzos por sistematizarlos a un alto nivel por parte de los intelectuales de la clase.

El resultado de este aspecto del proceso no es indiferente al desarrollo de la lucha de clases que lo determina. Por el contrario

conviene no olvidar que la cultura, como resultado y determinante de la historia, trae consigo elementos esenciales y secundarios, fuerzas y debilidades, virtudes y defectos, aspectos positivos y negativos, factores de progreso y de estancamiento o regreso, contradicciones e incluso conflictos. Sea cual sea la complejidad de ese panorama cultural, el movimiento de liberación necesita reconocer y definir los datos contradictorios para preservar los valores positivos y poder esperar la *confluencia* de esos valores en el sentido de la lucha y en el marco de una nueva dimensión —la *dimensión nacional*. Hay que hacer notar, sin embargo, que no es más que en el transcurso de la lucha que la complejidad y la importancia de los problemas culturales aparecen en toda su amplitud, lo que obliga frecuentemente a adaptaciones sucesivas de estrategia y táctica, a realidades que sólo la lucha puede revelar. De la misma manera, sólo la lucha revela cómo y hasta dónde la cultura es, para las masas populares, una fuente inagotable de valentía, de energía física y psíquica, pero también de obstáculos y dificultades, de convicciones equivocadas, de desviaciones en el cumplimiento del deber y de limitaciones del ritmo y de la eficacia de la lucha<sup>4</sup>.

co, pues dejaría de lado la relativa autonomía que las "rémoras" del desarrollo social latinoamericano descritas por Agustín Cueva como características de la fase inicial del desarrollo del capitalismo neocolonial, permitieron a la pequeña burguesía en el desarrollo de un factor tan esencial en este proceso como es el de la conciencia antimperialista, con todo lo esencial en este proceso como es el de la conciencia antimperialista, con todo lo elemental y arbitrario que hayan podido ser sus primeros desarrollos. Lo esencial de esta situación, como lo indica Cueva, está en la debilidad orgánica y la limitada capacidad de iniciativa histórica —y por ende, de hegemonía— de las burguesías latinoamericanas, el planteamiento de cuyas tareas históricas pasa a las clases medias, que por lo general lo desempeñan de una manera tan ambigua como la de su propia ubicación en la estructura social.

<sup>4</sup> A. Cabral, op. cit., p.89. La perspectiva anticolonial desde la que escribe Cabral no es necesariamente incompatible con la perspectiva latinoamericana de lucha por una segunda independencia, si se

Este conjunto de circunstancias nos conducen a la consideración de que el indicador más preciso del grado, calidad y posibilidades de desarrollo de la cultura es el de las prácticas políticas que ella anima, esto es, el de su capacidad para reelaborar los contenidos de la herencia cultural anterior, priorizando en ellos los más adecuados para dar legitimidad y vigencia a la ideología más avanzada de la estructura social. En efecto, la política —entendida en su mejor sentido de arte de convertir las ideas en una “fuerza material” mediante la acción transformadora de las masas— es la actividad social en que mejor se revela esa “adhesión de masa” a una ideología y la falta de esa adhesión que constituyen, para Gramsci,

el modo en el cual se verifica la crítica real de la racionalidad y la historicidad de las maneras de pensar (. . .) /de modo que/ las construcciones que corresponden a las exigencias de un período histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse, aunque atraviesen muchas fases intermedias en las cuales su afirmación no se produce sino en combinaciones más o menos extravagantes y abigarradas<sup>5</sup>.

Es en la política, precisamente, donde se demuestra el grado efectivo de ruptura alcanzado por los sectores dominados respecto a las concepciones esenciales de la cultura dominante, tanto en lo que se refiere a la interpretación de la historia en que esas concepciones sustentan su aspiración a la “universalidad”, como en el modo en que los sectores dominados organizan su acción social destinada a transformar en la práctica las condiciones materiales que permiten a la cultura de sus explotadores ser dominantes. En este sentido, el grado de madurez de una cultura popular debe ser medido en función del grado de sistematización que ésta haya alcanzado de los “*elementos* de cultura democrática y socialista” que existen en cada cultura nacional como resultado espontáneo de las condiciones de vida a que están sometidas las masas trabajadoras, como planteaba Lenin. Ese grado de sistematización, que está condicionado por la calidad de la ideología en torno a la cual se produce, se expresa a su vez en la posibilidad efectiva de iniciar el desarrollo de una alternativa históricamente adecuada frente a la cultura dominante, esto es, cuando la labor de sistematización da lugar al surgimiento de formas de organización política capaces de superar la fase puramente pasiva, defensiva, de la cultura popular, tornándola en un sistema de valores capaz de sustentar un proceso consciente de lucha de las masas orientado por el conocimiento que éstas alcanzan de sus propios intereses.

Aquí se plantea un problema esencial. En efecto, la cultura popular, en su nivel espontáneo, disperso, es esencialmente particularista y defensiva. Por lo mismo para convertirse en un instrumento efectivo para la transformación de la realidad requiere de un vínculo común capaz de organizar sus manifestaciones dispersas en torno a un

considera el común denominador entre ambas situaciones constituido por su naturaleza clasista. El propio Cabral observa en la página 88 que “Es evidente que una multiplicidad de categorías sociales y en particular étnicas hacen más compleja la definición del papel de la cultura en el movimiento de liberación. Pero esta complejidad no puede ni debe disminuir la importancia decisiva en el desarrollo de este movimiento, del carácter de clase de la cultura, incluso cuando el fenómeno de clase se encuentre aún en estado embrionario”.

<sup>5</sup> Antología, p.379.

interés general: ese vínculo es precisamente el que proporciona la ideología del sector más avanzado del movimiento popular. A partir del momento en que ese vínculo es logrado, la cultura popular puede iniciar el verdadero cuestionamiento de la cultura dominante. Sin embargo, esto implica ya que, aunque se acepte que "el proceso de difusión de las concepciones nuevas ocurre por razones políticas, o sea, sociales en última instancia", debe reconocerse igualmente que

el elemento formal, el de la coherencia lógica, el elemento de autoridad y el elemento organizativo tienen en este proceso una función muy grande inmediatamente después de producida la orientación general en los individuos y en los grupos numerosos<sup>6</sup>.

Con lo que llegamos al punto más complejo del problema, que nos obliga a examinarlo bajo la forma de dos movimientos constantemente sucesivos y simultáneos:

a) en el primero de ellos, la cultura nacional-popular sirve de sustancia vital a la lucha política de las masas, y alcanza en esa lucha su más alta expresión práctica en la constitución de organizaciones políticas que prefiguran la concepción que la cultura tiene de las condiciones que debe alcanzar para llegar a ser una cultura dominante, esto es, prefiguran el Estado de nuevo tipo por el cual luchan esas masas como medio para realizar y gamatizar en la práctica sus aspiraciones más generales de democracia, libertad y justicia social;

b) pero esta prefiguración del Estado de nuevo tipo abarca tanto los fines de ese Estado como los medios para alcanzarlo. Por lo mismo, esa expresión cultural, en que se materializa la "concepción del mundo coherente y unitaria" alcanzada por el sector hegemónico en el movimiento popular, pasa a regir en lo sucesivo los desarrollos ulteriores de la cultura que le dio origen. En otros términos, se puede considerar como un indicador del grado de desarrollo de la cultura de las clases subordinadas la capacidad de esa cultura para "dar de sí" una política cultural, en el doble sentido de definir las

<sup>6</sup> Ibid., p.377. Respecto a las tendencias al "espontaneísmo" y el apoliticismo en el análisis cultural reaccionario, Paul Baran comenta que "Se ha puesto de moda /en la mayor parte de los escritos antropológicos y cuasi filosóficos/ dudar de la "conveniencia absoluta" del desarrollo económico /para los países atrasados/, burlarse de su identificación con el progreso por considerarla anticientífica, acusar a sus protagonistas en Occidente de "etnocentrismo", de desfigurar su propia cultura y de falta de respeto a las tradiciones y valores de los pueblos más primitivos. Al mantenerse dentro del relativismo y agnosticismo típicos del pensamiento burgués contemporáneo, esta variante de la ciencia social niega la posibilidad de un juicio racional acerca de la utilidad, para no hablar de la urgencia del cambio económico y social de las regiones coloniales y dependientes, y aconseja el máximo cuidado para no interrumpir la continuidad de las sociedades atrasadas. Aunque no suscriben expresamente el concepto de que el dominio imperialista sea una "carga para el hombre blanco", su enfoque se acerca mucho a él, al señalar la "heterogeneidad cultural" de las naciones atrasadas, al destacar la incomparabilidad de los sistemas de valores y al sugerir que los pueblos coloniales y dependientes pueden... "preferir" su estado actual al desarrollo económico y a la liberación social y nacional. No es sorprendente que, para el entendimiento de los movimientos populares sin precedente que en la actualidad están revolucioando y rejuveneciendo a la mayor parte del género humano, tal doctrina sólo pueda dar un fundamento raquítico; no es sorprendente que ella no suministre ayuda y bienestar a los pueblos de los países coloniales y dependientes que luchan por su libertad, sino a sus amos que tratan de conservar el "statu quo". *La economía política del crecimiento*, p.67.



prioridades y los límites de sus desarrollos posteriores en función del objetivo principal de garantizar su plena realización a través de la conquista del Estado, como de crear los recursos de organización —el “elemento de autoridad”— necesarios para tal conquista.

Esta situación es la que está expresada en la demanda martiana de lanzarlo “todo al fuego, hasta el arte, para alimentar la hoguera”. Del mismo modo, es la que plantea Fidel Castro a los intelectuales cubanos en 1961, cuando ya se ha definido en lo esencial la lucha de clases en Cuba a favor de la clase obrera y el socialismo:

Si a los revolucionarios nos preguntan qué es lo que más nos importa, nosotros diremos: el pueblo, y siempre diremos el pueblo. *El pueblo en su sentido real*, es decir, *esa inmensa mayoría del pueblo que ha tenido que vivir en la explotación y en el olvido*. Nuestra preocupación fundamental siempre serán las grandes mayorías del pueblo, es decir, las clases oprimidas y explotadas del pueblo. El prisma a través del cual lo miramos todo, es éste: para nosotros será noble, será bello y será útil, todo lo que sea noble, sea útil y sea bello para ellas<sup>7</sup>.

Esta posición, a su vez, tiene una consecuencia política práctica, la de que

Esto significa que dentro de la revolución, todo; contra la revolución nada. Contra la revolución nada, porque la revolución tiene sus derechos y el primer derecho de la revolución es el derecho a existir y frente al derecho de la revolución de ser y de existir, nadie. Por cuanto la revolución significa los intereses de la nación entera, nadie puede alegar un derecho contra ella<sup>8</sup>.

Esta situación no puede ser comparada mecánicamente con las definiciones que cabe desprender del funcionamiento de la cultura dominante respecto a las prioridades y límites que procura imponer al desarrollo de la cultura en general, puesto que se trata de hechos de distinta naturaleza. En efecto,

Las tareas burguesas difieren de las tareas socialistas no sólo por su objeto, sino que se diferencian como tareas mismas, es decir, en su índole. En lo básico, las tareas burguesas pueden ser realizadas desde un punto de partida consciente pero también, en muchos casos, son resultado de una acumulación espontánea o sea que la conciencia aquí no es sino un requisito escaso. En cambio, las tareas socialistas son todas tareas conscientes, son el uso final de una superestructura que se ocupa de sobre-determinar sistemáticamente a toda la base económica y al propio resabio superestructural hasta obtener su coherencia<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> En *La Revolución Cubana*, p.361.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.363. Y concluye: “Creo que esto es bien claro. ¿Cuáles son los derechos de los escritores y de los artistas revolucionarios y no revolucionarios? Dentro de la revolución: todo; contra la revolución ningún derecho”.

<sup>9</sup> René Zavaleta, “Clase y conocimiento”, en *Historia y Sociedad*, No.7, p.3

La observación de Zavaleta, en un sentido general, es aplicable tanto a las tareas de construcción del Estado como a las de la lucha por el Estado; además, no debe restringirse necesariamente en su signi-

De lo expuesto se desprende, por tanto, que el "elemento de autoridad" no lo es únicamente en un sentido "represivo", sino que es al mismo tiempo un "elemento de educación". Esta tarea educativa, aunque incluya elementos "escolares" para la difusión del cuerpo teórico en que se sustenta y del eje ideológico en torno al cual se organiza el conjunto de la actividad, se da en primer término a través de un enfoque "pedagógico" de la práctica misma de las masas que luchan por la conquista del Estado. Al "elemento de autoridad" corresponde, en este sentido, no sólo la dirección de la lucha, sino la sistematización de las experiencias que ésta aporta a las masas que la llevan adelante, generalizando en la conciencia de las mayorías las enseñanzas que se desprenden del curso mismo de la lucha.

En su conjunto, los dos movimientos señalados están regidos por las posibilidades objetivas de transformación de la realidad que se derivan del grado, antecedentes y modalidad del desarrollo de la formación social. Esas posibilidades encuentran su expresión concreta en la correlación de fuerzas sociales que la formación alberga, correlación que se convierte así en el indicador más inmediato de los objetivos posibles y los medios más adecuados para lograrlos en cada etapa del proceso de desarrollo de la formación social. El "elemento de autoridad" debe ser capaz de recoger y dar cuenta de los límites reales de la actividad transformadora, uno de los cuales es, justamente, el grado de conciencia alcanzado por los sujetos destinados a realizarla. A partir de esa comprensión, entonces, es que el "elemento de autoridad" desarrolla el aspecto educativo de su labor, cuya finalidad esencial es la formación de un sujeto social para el cual sea racional, voluntaria y consciente la aceptación de una "autoridad" que oriente su acción política. Es a partir de esta aceptación que el "elemento de autoridad" puede entonces ser, al mismo tiempo, "elemento de organización", esto es, agente de la hegemonía de la clase cuya ideología lo anima y vehículo de expresión del "interés general" del movimiento popular<sup>10</sup>.

Este sujeto social hacia el cual tiende la actividad "pedagógica" se define por su adecuación a la naturaleza de las tareas históricas que el movimiento popular busca resolver. Por tanto, la definición del mismo no puede ser arbitraria, si se quiere que sea funcional con respecto al objeto real que lo hace "necesario". De aquí que en esa definición se plasmen con peculiar nitidez no sólo las contradicciones que animan el conflicto entre la clase dominante y las clases explotadas, sino también las contradicciones que animan la lucha por la hegemonía en el seno del movimiento popular.

ficado a una lucha de objetivos socialistas pues cabe también —aunque en un sentido restringido por la falta de una plena conciencia de sus determinaciones sociales últimas— a la labor de José Martí en el Partido Revolucionario Cubano. En un sentido más general, se podría plantear como norma la tendencia de las clases ascendentes a una mayor conciencia de sus fines y, por ende, a un ejercicio más consciente de sus medios.

<sup>10</sup> Así, tenemos el caso, para una circunstancia distinta a la neocolonial latinoamericana, de la crítica que hacía Lenin a los socialistas utopistas que se imaginaban que se podría construir el socialismo "con otros hombres, que primero formarían a hombres buenos, limpios, magníficamente instruidos y construirían con ellos el socialismo. Nosotros nos reíamos siempre y decíamos que eso era jugar con muñecos, que eso era diversión de remilgadas señoritas del socialismo y no política seria. /Queremos construir el socialismo con la gente educada por el capitalismo, con la gente estropeada y pervertida por él, pero, en compensación, forjada por él para la lucha". "Éxitos y dificultades del poder soviético", en *La literatura y el arte*, p.146.

Es la lucha de clases la que define el modelo de sujeto social hacia el cual orienta su actividad formativa el "elemento de autoridad" en su política cultural. Este modelo no puede ni debe ser confundido con un "deber ser" o con un "tipo ideal" en sentido weberiano. Se trata, por el contrario, de un ser concreto, que es a un tiempo actor y producto del proceso que media entre la negación de la cultura dominante como medio de expresión de los intereses populares y el momento en que esa negación se torna en esfuerzo activo y consciente de superación de esa cultura dominante en la práctica, a través de la lucha por transformar las condiciones materiales de su dominación. En el caso de América Latina, la arcilla fundamental de la que una y otra vez se ha formado, como se forma hoy, ese sujeto de la cultura nacional-popular, está constituida por

esta masa anónima, esta América de color, sombría, taciturna, que canta en todo el continente con una misma tristeza y desengaño, /que/ empieza a entrar definitivamente en su propia historia, la empieza a escribir con su sangre, la empieza a sufrir y a morir. Porque ahora, por los campos y las montañas de América, por las faldas de sus sierras, por sus llanuras y sus selvas, entre la soledad o en el tráfico de las ciudades o en las costas de los grandes océanos y ríos, se empieza a estremecer este mundo lleno de razones; con los puños calientes de deseos de morir por lo suyo, de conquistar sus derechos casi quinientos años burlados por unos y por otros<sup>11</sup>.

El sujeto real de nuestra cultura nacional-popular aporta a nuestras luchas de liberación una larga tradición de aspiraciones democráticas y antimperialistas, que constituyen lo más vivo, permanente y profundo de esa cultura. Esa experiencia acumulada comporta sin embargo, un elemento de gran importancia que debe ser esclarecido por el "elemento de autoridad"; el de que esas aspiraciones democráticas y antimperialistas requieren, para ser realizadas en la práctica, superar sus condiciones de origen, dejar de ser "contestatarias" y convertirse en dominantes. Para ello se requiere, en consecuencia, que esas aspiraciones sean orientadas más allá de la protesta, en dirección a la lucha de las masas por el derecho a construir las condiciones materiales de su propia dominación. El problema de la cultura nacional-popular, como el de todo el movimiento popular, es el problema del poder: la cultura dominante, con toda su secuela de enajenación y explotación, puede ser cuestionada y criticada al nivel ideológico y artístico, pero sólo puede ser destruida por medios políticos capaces de abrir cauce a transformaciones económicas que liquiden el poder de la clase dominante. Es en este punto donde se entrelazan todas las relaciones entre la cultura y el cambio social, y a él deben referirse todos los esfuerzos del análisis.

En América Latina, el problema del poder es el problema de la lucha por la liberación nacional y el socialismo, concebidos como fases de un proceso único y éste es, por ende, el problema de la cultura nacional-popular. En efecto, si consideramos a

las relaciones de producción como el movimiento de las fuerzas productivas y a la superestructura política como el resultado final del movimiento del modo de producción<sup>12</sup>,

<sup>11</sup> Fidel Castro, "II Declaración de La Habana", en *La revolución cubana, 1953-1962*, p.485.

<sup>12</sup> Zavaleta, *idem*.

podemos entender a la liberación nacional como el primer paso hacia la liberación de las fuerzas productivas en el ámbito territorial de la nación, mediante la liquidación de la traba fundamental al pleno desarrollo de esas fuerzas productivas, que radica en la alianza entre el capital imperialista y las clases dominantes nativas. Al nivel de la política, esta liquidación cumple una tarea esencial: la de abrir cauce a la participación más amplia y efectiva de las masas en la transformación de la realidad de acuerdo a sus propios intereses. Toda la experiencia acumulada de la cultura nacional-popular se orienta, a nivel espontáneo, en esta dirección, desde la época en que Martí le dio forma y programa por vez primera.

Sin embargo, la consolidación del éxito político debe darse en el terreno de la economía, a través de la liquidación efectiva de la explotación del hombre por el hombre, esto es, llevando el proceso a una consecuencia socialista que se ha vuelto ineludible para toda América Latina desde el 16 de abril de 1961. Es aquí donde se da el problema de conseguir que la cultura nacional-popular rebese sus condiciones de origen y alcance la capacidad para legitimar la construcción de las condiciones materiales de su propia dominación. Esta superación no se da al nivel de la cultura, sino al de las relaciones entre la política y la ideología: es la lucha de clases la que crea entonces las condiciones para que la cultura nacional-popular se depure de sus adherencias pequeño burguesas y pase definitivamente a articularse en torno a la ideología de la única clase capaz de hegemonizar el interés general en la fase socialista de la liberación nacional, la clase obrera. A partir de ese momento, y amparada en condiciones materiales que le son favorables, la cultura nacional-popular debe consolidar su propia dominación a través del esfuerzo sostenido por superar las desigualdades que el proceso de lucha anterior había provocado en su desarrollo, iniciando su desenvolvimiento en todas las áreas de la vida social o, para emplear la expresión de Gramsci, iniciando el esfuerzo por completar la reforma intelectual y moral.

En América Latina, un proceso como éste sólo ha llegado hasta sus últimas consecuencias en Cuba, único país donde la cultura nacional-popular ha llegado a ser dominante, consolidando esa dominación precisamente a través de la hegemonía del proletariado en todos los órdenes de la vida social. Cuba, por tanto, constituye un punto de referencia obligado en todo estudio de este tipo. Ese estudio debería abarcar el conjunto de la historia de la nación cubana, si quisiera ser realmente exhaustivo. Sin embargo, eso excedería con mucho las pretensiones y posibilidades de este trabajo. Por ello, hemos optado por examinar algunos aspectos relacionados con el origen más cercano del actual proceso revolucionario: el asalto al cuartel Moncada y la primera expresión orgánica de la concepción de la realidad que animó dicha gesta, y que se encuentra en *La Historia Me Absolverá*. Ambos hechos fueron el resultado de una rica y compleja herencia político-cultural anterior, que más de una vez había entrado en conflicto abierto y violento con el orden neocolonial impuesto por el imperialismo desde 1898. Sin embargo, lo que interesa primordialmente aquí es que ambos hechos fueron, además y ante todo, el punto de partida del viraje más importante que ha conocido la historia de América Latina. El papel que jugó la herencia cultural nacional-popular en ese viraje es, entonces, lo que nos interesa examinar.

## 2. Un análisis de caso: Martí en el Moncada.

De entre los hechos que siguieron al asalto al cuartel Moncada, uno de los más conocidos es la declaración de Fidel Castro en la que expresó que José Martí había sido el autor intelectual del ataque. Esto nos indica de por sí cómo el pasado, las tradiciones populares de lucha democrática acumuladas en Cuba desde 1868, seguían vivas y eran un punto obligado de referencia incluso para proyectos políticos que se desarrollaban en circunstancias históricas muy distintas a las conocidas por Martí. Sin embargo, a los fines de este estudio, nos parece necesario llamar la atención sobre otra de las referencias hecha por Fidel Castro a la herencia martiana de la que se reconocían deudores él y sus compañeros. Nos referimos al momento en que planteó que

Parecía que el Apóstol iba a morir en el año de su centenario, que su memoria se extinguiría para siempre, ¡tanta era la afrenta! Pero vive, no ha muerto, su pueblo es rebelde, su pueblo es digno, su pueblo es fiel a su recuerdo; hay cubanos que han caído defendiendo sus doctrinas, hay jóvenes que en magnífico desagravio vinieron a morir junto a su tumba, a darle su sangre y su vida para que él siga viviendo en el alma de la patria. ¡Cuba, qué sería de tí si hubieras dejado morir a tu Apóstol!<sup>13</sup>

Desde la perspectiva que nos brindan los hechos acaecidos en el cuarto de siglo transcurrido desde que ese discurso fuera pronunciado, se abren ricas y complejas vetas para el estudio del papel desempeñado por la cultura nacional-popular cubana en el desarrollo de la revolución que la llevó a convertirse en cultura dominante. En ese estudio es inevitable la referencia a Martí o, en un sentido más general, a lo que hemos llamado la herencia martiana. En este sentido, es necesario plantear dos problemas fundamentales:

a) el del significado de esa herencia en el siglo XX, a la luz de los diversos intereses de clase generados por el proceso de desarrollo del capitalismo neocolonial, y

b) el de las condiciones que permitieron dotar de una renovada vigencia y efectividad práctica a esa herencia, convirtiéndola en una "fuerza material" para la transformación de la sociedad y, por ende, para la transformación de la propia cultura nacional-popular en un sentido socialista, de hegemonía ideológica proletaria.

Como ya se ha dicho, José Martí fue el primer ideólogo de la liberación nacional en América Latina, entendida como proyecto revolucionario de base popular y contenido democrático y antimperialista. Esto lo llevó a convertirse en el intérprete por excelencia del interés general de todas las clases afectadas por el colonialismo, primero, y por el neocolonialismo, después. Esa capacidad de interpretación, a su vez, se dio a partir de un proceso de lucha política en el que ya estaban dados, aunque con un desarrollo desigual, todos los elementos que intervendrían en los conflictos sociales del período neocolonial. De entre estos elementos, la pequeña burguesía aparecía como la clase más avanzada en relación a su circunstancia histórica, lo que la llevó a desempeñar un destacado papel en el desarrollo del proceso de lucha anticolonial, y a convertirse en

<sup>13</sup> "La historia me absolverá", en *La Revolución Cubana*, p.70.

una de las clases depositarias de las tradiciones y experiencias de ese proceso en el período histórico posterior.

Estas circunstancias llevaron a que la consolidación de la conciencia nacional cubana se diera a través de una confrontación inmediata, directa y tenaz con el imperialismo, desde antes de conseguir la independencia nacional. Ese enfrentamiento se cimentaba en la experiencia de treinta años de lucha por la libertad, caracterizada por una radicalización creciente en el plano social. De ahí que, aunque la intervención norteamericana de 1898 mediatizó la independencia nacional y consolidó las bases materiales de la dominación neocolonial, el imperialismo sin embargo

no pudo desnacionalizar a nuestro pueblo, ni dividirlo étnicamente. Mientras en Cuba, según las investigaciones de Oscar Lewis, el ciudadano medio que habitaba el barrio de las Yaguas /una barriada marginal de La Habana, en tiempos de la república mediatizada, GC/ tenía un punto de referencia histórica al que ligaba su destino y con el que podía identificarse (Maceo, Martí), en Puerto Rico, que no pudo conquistar su independencia, el habitante de los barrios de indigentes no se sentía ligado al pasado por ningún vínculo histórico ni social<sup>14</sup>.

Esta situación permite entender que, a lo largo del período 1904-1959, la referencia a Martí se convirtiera en una necesidad insoslayable para todas las clases sociales que luchaban en el seno de la sociedad cubana, como un factor imprescindible de sus prácticas socio-políticas. Esas referencias no eran ni podían ser homogéneas: por el contrario, ellas constituían, en su modalidad y en su alcance práctico, un buen indicador de los intereses de cada clase y de su grado de desarrollo en relación al conjunto de la sociedad.

Es bastante conocido el hecho de la imposibilidad de las clases dominantes de la Cuba neocolonial para apoyar el ejercicio de su poder en la herencia martiana sin falsearla. La razón de ser de esta imposibilidad radicaba básicamente en que esa herencia era, en lo que tenía de más vivo, ultrademocrática y antimperialista —resultando ambas categorías además en unidad indisoluble—, por lo que se oponía directamente a las necesidades y funciones que debía llenar el Estado neocolonial, Estado de los terratenientes, de la burguesía comercial y de la burguesía industrial azucarera aliadas y dependientes del imperialismo; Estado, por tanto, al que correspondía garantizar la superexplotación de los trabajadores del campo y la ciudad así como la entrega del país al capital extranjero. En estas circunstancias, la cultura oligárquico neocolonial dominante no podía, frente a la herencia martiana, hacer otra cosa que intentar reducirla, mediante una extrema formalización, a un frío repertorio de frases y anécdotas de funciones puramente demagógicas. En el fondo, se trataba una vez más de que a esa cultura le era imposible asumir su propia historicidad, pues ello hubiera implicado reconocer el carácter perecedero de la formación social en cuyo seno, únicamente podía ella tener existencia y sentido. Como indica Cintio Vitier,

La colonia era una injusticia; no era un engaño. La neocolonia yanqui era ambas cosas. Al convertir en simulacro y farsa lo que había sido el

<sup>14</sup> Jorge Ibarra, *Ideología Mambisa*, p.71.

ideal de varias generaciones de héroes y mártires, atentaba impunemente contra la raíz misma de la patria. Sus métodos de envilecimiento, por otra parte, eran mucho más profundos, complejos y sutiles, al extremo de que, para que una minoría tomara plena conciencia de la nueva realidad, fue necesario llegar a puntos extremos en el proceso de descomposición del país, así como al surgimiento de una hornada de jóvenes que, dejando atrás el liberalismo decimonónico, se pertrechara con nuevas armas ideológicas, a la vez que reanudaba el hilo de fuego de la tradición mambisa y martiana<sup>15</sup>.

Como se ve, la situación era completamente distinta para las clases populares sobre todo en lo que respecta a la pequeña burguesía y el proletariado. En efecto, su ubicación en la estructura social las obligaba a conocer la realidad a partir de las contradicciones que esa realidad implicaba para su desarrollo como tales clases: de ahí que pudieran tener en común el reconocimiento de que el programa martiano no había sido cumplido y que seguía siendo subversivo con respecto a la situación neocolonial imperante, aunque difiriesen en la concepción de las condiciones necesarias para la plena realización de ese programa en la práctica.

Es así como, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, la lucha por la hegemonía en el seno del movimiento popular pasa, una y otra vez, por el esfuerzo de los intelectuales y dirigentes de estas clases por preservar y desarrollar la síntesis martiana del interés general de ese movimiento en las nuevas condiciones planteadas por el desarrollo del capitalismo neocolonial.

El ejemplo más notable de este esfuerzo —que desgraciadamente no llegó a ser completado— lo encontramos en la primera mitad del siglo en Julio Antonio Mella, no por casualidad fundador del primer Partido Comunista de Cuba, que en 1926 escribe sus "Glosas al pensamiento de José Martí". En dicho documento, Mella plantea lo que realmente son los problemas esenciales en la interpretación de una herencia nacional-popular, empezando por señalar que

Martí —su obra— necesita un crítico serio, desvinculado de los intereses de la burguesía cubana, ya retardataria, que diga el valor de su obra revolucionaria considerándola en el momento histórico en que nació. Mas hay que decirlo, no con el fetichismo de quien gusta adorar el pasado estérilmente, sino de quien sabe apreciar los hechos históricos y su importancia para el porvenir, es decir, para hoy<sup>16</sup>.

Ese porvenir-presente había sido definido en sus tendencias esenciales de desarrollo por Mella, en un escrito de 1924, precisamente como la época en que el hecho determinan-

<sup>15</sup> *Ese sol del mundo moral*, p.114.

<sup>16</sup> *Documentos y artículos*, p.268. Vítier observa al respecto que "Los dos problemas necesariamente aplazados por Martí, la justicia social y el antimperialismo republicano, ya en los años que comentamos eran problemas inaplazables y constituían la tarea inmediata de una generación que, sin romper el puente con lo mejor del siglo XIX —representado de diverso modo por hombres como Carlos Balino, Eusebio Hernández, Manuel Sanguily y Enrique José Varona— era ya simultáneamente martiana y marxista", op.cit., p.119.

te era la lucha de clases a nivel mundial. De la comprensión de este hecho desde el punto de vista del proletariado, Mella había llegado a la conclusión de que

La causa del socialismo, en general, lo repetimos, es la causa del momento, en Cuba, en Rusia, en la India, en los Estados Unidos y en la China. En todas partes. El sólo obstáculo es saberla adaptar a la realidad del medio<sup>17</sup>.

Con este planteamiento, Mella se ubicaba en aquel momento del desarrollo de la cultura popular en que la conciencia de los fines de clase a que ella debe servir pasa a regir sus desarrollos ulteriores. Esto se aprecia con claridad cuando Mella, en sus "Glosas", fija los términos y prioridades a que debería atenerse la reinterpretación de la herencia martiana, diciendo que se trata de ver

el interés económico social que "creó" al Apóstol, sus poemas de rebelión, su acción continental y revolucionaria: estudiar el juego fatal de las fuerzas históricas, el rompimiento de un antiguo equilibrio de fuerzas sociales, *desentrañar el misterio del programa ultrademocrático del Partido Revolucionario, el milagro -- así parece hoy -- de la cooperación estrecha entre el elemento proletario de los talleres de la Florida y la burguesía nacional, la razón de la existencia de anarquistas y socialistas en las filas del Partido Revolucionario*<sup>18</sup>.

Esto implicaba la demanda de estudiar las condiciones necesarias para la hegemonía proletaria en el seno del movimiento popular, esto es, las vías para salvar "el sólo obstáculo" que debía ser resuelto para orientar la lucha de masas en Cuba hacia "la causa del socialismo", hacia "la causa del momento". En el plano cultural, para orientar el desarrollo de la cultura nacional-popular hacia la única universalidad que las condiciones históricas admitían<sup>19</sup>.

Sin embargo, Mella no pudo conseguir plenamente su propósito. En realidad, el ciclo histórico que conduciría en Cuba a la creación de las condiciones necesarias para hacer posible la elaboración de una nueva síntesis del interés general del movimiento popular apenas se iniciaba. Harían falta acontecimientos como la frustración revolucionaria de 1933 y el golpe de estado del 10 de marzo de 1952 para liquidar, en los sectores más avanzados de la intelectualidad radicalizada de las capas medias, las concepciones democrático-burguesas o, en términos martianos, para hacer inevitable la crisis de la "falsa erudición" ante los hechos objetivos de la "naturaleza".

<sup>17</sup> "Los nuevos libertadores", en op. cit., p.124.

<sup>18</sup> Op. cit., p.268. Subrayado GC.

<sup>19</sup> Mella completa su planteamiento con las siguientes observaciones: "Habría que ver los antagonismos nacientes de las fuerzas sociales de ayer. La lucha de clases de hoy. El fracaso del programa del Partido Revolucionario y del Manifiesto de Montecristi, en la Cuba republicana, que vuelve - al decir de Varona, y todos lo vemos - con firme empuje hacia la colonia". El estudio debe terminar con un análisis de los principios revolucionarios de Martí, a la luz de los hechos de hoy. El, orgánicamente revolucionario, fue el intérprete de una necesidad social de transformación en un momento dado. Hoy, igualmente revolucionario, habría sido quizás el intérprete de la necesidad social del momento". Idem.



Con el golpe del 10 de marzo, la sociedad neocolonial llegaba al punto en que se daban las condiciones que hacían posible emprender la lucha final por transformarla: había desarrollado todas las formas de vida implícita en sus relaciones sociales y, con ello, había creado la posibilidad de plantear y abordar las tareas que requería su liquidación. En lo que respecta al Estado neocolonial, el golpe del 10 de marzo había liquidado todos sus visos de legitimidad y, con ello, la capacidad de hegemonía que pudiera haberle quedado tras los desgobiernos de Grau San Martín y Prío Socarrás. Por otra parte el golpe, al liquidar toda posibilidad, por ilusoria que fuese, de realizar por la vía democrático-burguesa el programa martiano, liquidaba igualmente las posibilidades de hegemonía de los sectores reformistas de la pequeña burguesía en el seno del movimiento popular y obligaba a plantear en nuevos términos la correlación de fuerzas en el seno de éste.

En ese nuevo planteamiento, quedaba en evidencia que las tareas de conducción del movimiento popular —entendido aquí en sentido estricto de movimiento del pueblo hacia el Estado— pasaban a manos de la alianza conformada por los sectores más radicalizados de la pequeña burguesía, el campesinado y la clase obrera. Esto implicaba a su vez, que pasaban a primer plano los aspectos más radicales del programa martiano, esto es, aquéllos que únicamente podían ser resueltos por la vía revolucionaria: la guerra necesaria se convertía, una vez más, en el prerrequisito de la república cordial.

El cambio en la correlación de fuerzas en el seno del movimiento popular implicaba además otro hecho que vendría a ser esencial para el curso posterior de los acontecimientos: abría el camino que finalmente conduciría a la hegemonía ideológica de la única clase capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias una solución revolucionaria de la aspiración del pueblo al Estado, la clase obrera. La realización de esta posibilidad, sin embargo, debería atravesar por un largo e intenso proceso de lucha de clases, tanto entre el pueblo y el poder neocolonial, como en el seno del propio pueblo. El primer planteamiento de conjunto de este proceso, sus categorías y sus perspectivas eventuales de desarrollo lo encontramos en *La Historia Me Absolverá*. Más allá de los datos conocidos sobre el carácter esencialmente táctico del programa del Moncada, caracterizado por su adecuación al nivel general, efectivamente existente en el pueblo, de conciencia sobre la necesidad de cambios en el país, nos interesa recoger aquí el modo en que ese programa concebía al sujeto social encargado de realizarlo. Al respecto, decía Fidel Castro:

Quando hablamos de pueblo no entendemos por tal a los sectores acomodados y conservadores de la nación, a los que viene bien cualquier régimen de opresión, cualquier dictadura, cualquier despotismo, postrándose ante el amo de turno hasta romperse la frente contra el suelo. Entendemos por pueblo, *cuando hablamos de lucha*, la gran masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan, la que anhela una patria mejor y más justa; la que está movida por ansias ancestrales de justicia por haber padecido la injusticia y la burla generación tras generación, la que ansía grandes y sabias transformaciones en todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, *sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma*, hasta la última gota de su sangre<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Op. cit., p.37. Subrayado, GC.

Esta definición, aunque cabe dentro de un discurso todavía democrático burgués avanzado, tiene ya el mérito de que rechaza hablar del pueblo "en general" y establece una separación sociológica elemental entre los sectores integrantes de la nación. El paso siguiente, que ya excede al discurso reformista, es el de la definición de una estructura interna de este sujeto popular y, por ende, de una aproximación al problema de la correlación de fuerzas en su seno. En este sentido, el texto indica que

Nosotros llamamos pueblo, si de lucha se trata, a los seiscientos mil cubanos que están sin trabajo, deseando ganarse el pan honradamente sin tener que emigrar de su patria en busca de sustento; a los quinientos mil obreros del campo que habitan en bohíos miserables, que trabajan cuatro meses al año y pasan hambre el resto compartiendo con sus hijos la miseria, que no tienen una pulgada de tierra para sembrar y cuya existencia debiera mover más a compasión si no hubiera tantos corazones de piedra; a los cuatrocientos mil obreros industriales y braceros cuyos retiros, todos, están desfalcados, cuyas conquistas les están arrebatando, cuyas viviendas son las infernales cuarterías, cuyos salarios pasan de manos del patrón a las del garrotero, cuyo futuro es la rebaja y el despido, cuya vida es el trabajo perenne y cuyo descanso es la tumba; a los cien mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya. . . que tienen que pagar por sus parcelas como siervos feudales una parte de sus productos, que no pueden amarla, ni mejorarla. . . porque ignoran el día en que vendrá un alguacil con la guardia rural a decirles que tienen que irse; a los treinta mil maestros y profesores tan abnegados, sacrificados y necesarios al destino mejor de las futuras generaciones y que tan mal se les trata y se les paga; a los veinte mil pequeños comerciantes abrumados de deuda; arruinados por la crisis y rematados por una plaga de funcionarios filibusteros y venales; a los diez mil profesionales jóvenes: médicos, ingenieros, abogados, veterinarios, pedagogos, dentistas, farmacéuticos, periodistas, pintores, escultores, etc. que salen de las aulas con sus títulos deseosos de lucha y llenos de esperanza para encontrarse en un callejón sin salida, cerradas todas las puertas. . . ! Ese es el pueblo, el que sufre todas las desdichas y es por tanto capaz de pelear con todo el coraje! A ese pueblo, cuyos caminos de angustia están empedrados de engaños y falsas promesas, no le vamos a decir: "te vamos a dar", sino "¡Aquí tienes, lucha ahora con todas tus fuerzas para que sea tuya la libertad y la felicidad!"<sup>21</sup>

Este análisis estructural manifiesta una doble influencia, histórico-cultural e ideológica. Por una parte, fija con precisión, como sujeto de la historia, a los "pobres de la tierra" a quienes iba dirigida la obra de Martí, quienes seguían siendo los únicos depositarios legítimos de la herencia martiana. Pero, al mismo tiempo, al usar categorías clasistas en ese análisis, revela igualmente la presencia de un esfuerzo renovado por reinterpretar esa herencia a la luz de necesidades históricas nuevas, lo cual implica alejarse ya de su eje ideológico original, sustituyéndolo por otro en el que la presencia del aporte proletario es esencial. Esta doble vertiente de análisis fue señalada con precisión por el propio Fidel Castro cuando en el XX Aniversario del 26 de Julio, expresó que

<sup>21</sup> Idem.

Martí nos enseñó su ardiente patriotismo, su amor apasionado a la libertad, la dignidad y el decoro del hombre, su repudio al despotismo y su fe ilimitada en el pueblo. En su prédica revolucionaria está el fundamento moral y la legitimidad histórica de nuestra acción armada. Por eso dijimos que él fue el autor intelectual del 26 de Julio. . .

Para agregar más adelante que

¿Qué aportó el marxismo a nuestro acervo revolucionario en aquel entonces? El concepto clasista de la sociedad dividida entre explotadores y explotados; la concepción materialista de la historia; las relaciones burguesas de producción como la última forma antagónica del proceso de producción social, el advenimiento inevitable de una sociedad sin clases, como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo y de la revolución social<sup>22</sup>.

Esta comprensión inicial del marxismo-leninismo como guía para la acción, sin embargo, se daba en un núcleo de dirigentes, no en el pueblo entero. Si se quería transformar la realidad, las ideas deberían ser transformadas en actos concretos por el movimiento popular, que debería llegar a hacer suyas esas ideas precisamente a través de sus actos. Es en este punto donde se da el contacto entre la ideología más avanzada del movimiento popular y la herencia cultural de ese movimiento. En su punto de partida, la rearticulación de la cultura nacional-popular en torno a los valores de una ideología no se da tanto a partir del carácter universal-abstracto de esos valores (cuya comprensión requiere un proceso formativo más avanzado y racional de la conciencia popular, y sólo se consolida de manera permanente en el Estado revolucionario), sino a partir de los aspectos más funcionales y concretos de esa ideología con respecto a la situación particular en que se da el movimiento popular.

Esta transición de lo particular a lo universal únicamente se da a través de la experiencia que da la lucha de clases (entendida en el sentido amplio antes descrito y que incluye en su desarrollo los elementos de "autoridad" y "pedagogía" inherente al desarrollo de las formas de organización de esa lucha), esto es, a través del enfrentamiento

<sup>22</sup> "El pueblo cubano protagonista de la revolución", p.10. En la página 11 Fidel Castro indica que "El núcleo de dirigentes de nuestro movimiento, que, en medio de intensa actividad, buscábamos tiempo para estudiar a Marx, Engels y Lenin, veía en el marxismo-leninismo la única concepción racional y científica de la Revolución y el único medio de comprender con toda claridad la situación de nuestro país". Esta visión del marxismo no se derivaba de una aprehensión puramente intelectual del mismo, sino que se sustentaba en una tradición de lucha revolucionaria popular en Cuba a todo lo largo del siglo XX, en la que la clase obrera había tenido actuaciones destacadas. Inclían en ello una intensa labor de divulgación realizada por el Partido Comunista de Mella y Villena, primero, y por el Partido Socialista Popular, después, de la que Carlos Rafael Rodríguez nos da algunas cifras: 16.000 ejemplares de *El Estado y la Revolución*, de Lenin; 30.000 ejemplares de *La Religión*, de Lenin; 30.000 ejemplares de la *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*; folletos sobre Lenin, Rosa Luxemburgo, Liebknecht, Mella, Martínez Villena, Balaño, 50.000 ejemplares cada uno. "En un solo año, -dice-, las ediciones de folletos políticos pasaron de los dos millones de ejemplares. El libro de Hewlett Johnson, *El poder soviético* tuvo 75.000 ejemplares de circulación; y *Los fundamentos del Socialismo en Cuba*, de Blas Roca, en diversas ediciones, 75.000 ejemplares". *Cuba en el tránsito al socialismo (1959-1963)*, p.86.

de las nuevas necesidades que se derivan de cada necesidad superada en el curso de la lucha. Es en este sentido que pudo Fidel Castro afirmar, en el XX Aniversario del 26 de Julio, que

la concepción de que la lucha misma forjaría en las masas la conciencia política superior que nos llevaría a una revolución socialista, he demostrado en las condiciones de nuestra patria su absoluta justeza<sup>23</sup>.

Sin embargo, el hecho de que esta lucha lo fuese de liberación nacional —esto es, una forma especial de lucha de clases, determinada por el neocolonialismo como aspecto principal de la contradicción entre explotadores y explotados—, creaba circunstancias peculiares en su relación con el papel que en ella le correspondía desempeñar a la cultura nacional-popular. En efecto

La lucha de liberación es un hecho esencialmente político. Por consiguiente, sólo los métodos políticos (comprendido el empleo de la violencia para aniquilar la violencia, siempre armada, de la dominación imperialista) pueden emplearse en el curso de su desarrollo. La cultura, por tanto, no es ni puede ser un arma o método de movilización de grupo contra la dominación extranjera. Es mucho más que eso. En efecto, *está en el conocimiento concreto que se funden la elección, la estructuración y el desarrollo de los métodos más adecuados para la lucha*. De ahí la necesidad, para el movimiento de liberación, de acordar una importancia primordial, no solamente a las características generales de la cultura en la sociedad denominada /sic/, sino también a la de cada categoría social. Pues, aunque tenga un carácter de masa, la cultura no es uniforme, no se desarrolla igualmente en todos los sectores, horizontales y verticales, de la sociedad<sup>24</sup>.

Es en este punto donde podemos considerar la importancia que tenía, para los asaltantes del Moncada, evitar lo que Fidel Castro llamó la posibilidad de que pudiera “morir el Apóstol”. Esta expresión no es retórica: tras ella subyace una problemática compleja que es necesario precisar al menos en sus rasgos esenciales. Tales rasgos se derivan de las contradicciones ya señaladas entre las necesidades funcionales del Estado neocolonial y los intereses democráticos y antimperialistas del movimiento popular. Se trata, por tanto, de rasgos que corresponden a contradicciones de clase al nivel de la cultura que, por lo mismo, contribuían a revelar la incapacidad del Estado neocolonial para hegemonizar el interés general de la nación.

Esta incapacidad se revelaba con peculiar claridad al nivel del funcionamiento de las instituciones de reproducción ideológica del Estado neocolonial. Al nivel de la pequeña burguesía ilustrada, este conflicto se evidenciaba, por ejemplo, en la crítica hecha por Fidel Castro a la incoherencia palpable entre los valores transmitidos por el aparato educativo y la práctica efectiva de los aparatos político, administrativo y, sobre todo, represivo del Estado neocolonial. En este sentido, plantea Fidel Castro que

<sup>23</sup> *Ibid*, p.15.

<sup>24</sup> Amílcar Cabral, *op. cit.*, p.88. Subrayado GC.

... una razón nos asiste más poderosa que todas las demás: somos cubanos, y ser cubano es un deber: no cumplirlo es un crimen y es traición. Vivimos orgullosos de la historia de nuestra patria; la aprendimos en la escuela y hemos crecido oyendo hablar de libertad, de justicia y de derechos. Se nos enseñó a venerar desde temprano el ejemplo glorioso de nuestros héroes y de nuestros mártires; Céspedes, Agramonte, Maceo, Gómez y Martí fueron los primeros nombres que se grabaron en nuestro cerebro; se nos enseñó que el Titán había dicho que la libertad no se mendiga, sino que se conquista con el filo del machete; se nos enseñó que para la educación de los ciudadanos en la patria libre, escribió el Apóstol en su libro de Oro: "un hombre que se conforma con obedecer leyes injustas y permite que le pisen el país en que nació, los hombres que se lo maltratan, no es un hombre honrado. . . En el mundo ha de haber cierta cantidad de decoro como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen en sí el decoro de muchos hombres. Esos son los que se rebelan con fuerza terrible contra quienes roban a los hombres su libertad, que se robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va un pueblo entero, va la dignidad humana". . . Se nos enseñó que el 10 de octubre y el 24 de febrero son efemérides gloriosas y de regocijo patrio porque marcan los días en que los cubanos se rebelaron contra el yugo de la infame tiranía; se nos enseñó a querer y defender la hermosa bandera de la estrella solitaria y a cantar todas las tardes un himno cuyos versos dicen que vivir en cadenas es vivir en oprobio y afrenta sunidos, y que morir por la patria es vivir. Todo eso aprendimos y no lo olvidaremos aunque hoy en nuestra patria se esté asesinando y encarcelando a los hombres por practicar las ideas que les enseñaron desde la cuna. Nacimos en un país libre que nos legaron nuestros padres, y primero se hundirá la isla en el mar antes que consintamos en ser esclavos de nadie<sup>25</sup>.

Resulta así evidente que las contradicciones de clase al interior de la formación social cubana habían llegado a un alto grado de antagonismo, que se reflejaba necesariamente en la incompatibilidad entre la cultura oligárquico-neocolonial y la cultura nacional-popular. La muerte del Apóstol venía a significar, en este contexto, la posibilidad de que ese antagonismo se resolviera a favor de la reacción, dando lugar a lo que Engels alguna vez llamó un estado de "putrefacción de la historia", de inmovilismo prolongado en el movimiento popular. Esto hubiera equivalido a una clausura de las posibilidades revolucionarias que se derivaban del conjunto de la experiencia histórica del pueblo cubano, cuya síntesis proporcionaba el núcleo de su cultura, el "punto de referencia" que mencionaba Jorge Ibarra. Por otra parte, esta posibilidad de clausura no tenía una importancia únicamente moral, sino ante todo política, pues equivalía a disolver el vínculo común más importante para la movilización del conjunto de los sectores populares descritos por Fidel Castro.

Desde este punto de vista, la alusión al Apóstol en el discurso de Fidel Castro puede ser entendida como una metáfora que, a través de Martí, aludía no únicamente a los hechos acaecidos entre 1868 y 1898, sino al conjunto de la historia de la nación y el

<sup>25</sup> "La historia me absolverá", en op.cit., p.69.

pueblo cubano hasta 1953. Y esta historia, a su vez, era entendida como el proceso de desarrollo de una revolución inconclusa, que debía ser llevada hasta sus últimas consecuencias de acuerdo con las nuevas circunstancias creadas por el desarrollo del capitalismo neocolonial. Como planteó Fidel Castro 20 años después

Era necesario formar de nuevo el Ejército Mambí. Pero la Revolución ahora ya no podía tener el mismo contenido que en 1868 y 1895. Había transcurrido más de medio siglo. A la cuestión de la soberanía popular y nacional se añadía con toda su fuerza el problema social. Si la revolución de 1868 fue iniciada por la clase terrateniente y proseguida en 1895 fundamentalmente por las masas campesinas, en 1953 ya existía una clase obrera; a ella, portadora de una ideología revolucionaria, en estrecha alianza con los campesinos y las capas medias de nuestra población, correspondía el lugar cimero y el carácter de la nueva Revolución<sup>26</sup>.

Es en este sentido que podemos entender cómo el asalto al Moncada constituye el momento en que se reinicia el proceso de recuperar la síntesis martiana, desentrañando en la práctica "el misterio del programa ultrademocrático del Partido Revolucionario" y el "milagro" de la movilización renovada de todas las clases nacionales en la lucha contra la tiranía, que tanto habían inquietado a Mella. En nuestro criterio, lo esencial de esta capacidad de movilización de todo el pueblo, que subyacía como objetivo de los asaltantes del Moncada, y que fue convertida en recurso principal de lucha después del desembarco del Gramma, radicaba en que la lucha contra la tiranía no era concebida como un fin en sí misma, sino también como un problema intelectual y moral. El alcance de este proyecto es el que nos permite entender que.

la revolución se inicia a nivel político, como asunto de intelectuales y de burgueses ilustrados, de jóvenes y militantes de élite; pero incide de tal modo entre el campesinado, que éste le proporciona los combatientes y sus métodos de guerra. *La palabra final la tienen los obreros urbanos*. Una vez tomado el poder se pasa de la revolución política a la revolución social por la propia dialéctica del movimiento, por la imposibilidad de llevar a cabo la reforma igualitaria en el marco de las estructuras sociales existentes. Pero entonces choca con la oposición violenta, a veces armada, de las potencias económicamente dominantes, y la necesidad de cambiar la sociedad lleva consigo la necesidad de proclamar el estado nacional y popular totalmente libre<sup>27</sup>.

El papel de detonante de este proceso que desempeña la pequeña burguesía radicalizada no debe llevar, como vemos, a excluir o a subestimar el papel de la clase obrera en este proceso. Por el contrario, una vez que el proceso se ha iniciado, sólo puede llegar hasta sus últimas consecuencias a través del logro progresivo de la hegemonía proletaria en el seno del movimiento popular y en la interpretación de su herencia cultural. Toca a la clase obrera establecer la dirección fundamental del movimiento y, a partir de ello, proporcionar el eje ideológico adecuado para la crítica de aquellos elementos de la cul-

<sup>26</sup> "El pueblo cubano protagonista de la revolución", p.10.

<sup>27</sup> Pierre Vilar, *Crítica de la independencia y las clases populares en América Latina*, p.14.

tura nacional-popular que, como observaba Amílcar Cabral, pueden convertirse en fuente "de obstáculos y dificultades, de convicciones equivocadas, de desviaciones en el cumplimiento del deber y de limitaciones del ritmo y de la eficacia de la lucha". Se trata, en suma, de la crítica al anticomunismo, al voluntarismo, al individualismo y a las prácticas ideológicas, morales y religiosas que, de una u otra manera, establecen prioridades opuestas o divergentes de las planteadas por los intereses del movimiento popular. Por lo mismo, se trata una vez más de un proceso de lucha ideológica en el campo de la cultura nacional-popular, en la que el proletariado debe enfrentar las concepciones más ligadas a la cultura dominante que aportan, por su presencia en el movimiento popular, la pequeña burguesía y el lumpenproletariado.

El logro de esa hegemonía por parte de la clase obrera, sin embargo, no se da al nivel del combate de ideas en estado "puro", sino al de la efectividad de las propuestas políticas con respecto a los objetivos que se plantea el movimiento popular. En este sentido, incluso en el proceso mismo de lucha por la hegemonía --que en Cuba no concluye de modo explícito sino el 16 de abril de 1961, cuando Fidel Castro plantea el carácter socialista de la revolución -- la situación que se plantea es la de que

Una clase de carácter internacional, en cuanto guía /o aspira a hacerlo, GC/ estratos sociales estrictamente nacionales (los intelectuales) e, incluso muchas veces, menos aún que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos) tiene que "nacionalizarse" en cierto sentido, y este sentido no es, por lo demás, muy estrecho, porque antes de que se formen las condiciones de una economía según un plan mundial es necesario atravesar múltiples fases en las cuales las combinaciones regionales (de grupos de naciones) pueden ser varias. Por otra parte, no hay que olvidar nunca que el desarrollo histórico sigue las leyes de la necesidad mientras la iniciativa no pasa claramente de parte de las fuerzas que tienden a la construcción según un plan de división del trabajo pacífica y solidaria<sup>28</sup>

De este modo, podemos afirmar que la presencia de Martí en el Moncada se da en términos de que el 26 de Julio fue el resultado coherente y legítimo de la experiencia histórica acumulada hasta entonces por el pueblo cubano, experiencia que podía ser considerada como factor de cultura en la medida en que incluía, en su momento más alto de aquel entonces, la obra de síntesis realizada por Martí. El punto de partida nacional de la futura revolución socialista se daba entonces en la conjunción entre esta síntesis y las contradicciones de nuevo tipo acumuladas por el desarrollo del capitalismo neocolonial. Estas contradicciones, en efecto, a la vez que reforzaban el carácter legitimador de toda acción social y política transformadora que correspondía a la herencia martiana --precisamente, porque ellas se derivaban, en su forma neocolonial, del hecho de que el desarrollo del capitalismo cubano no había incluido una revolución democrático-burguesa, sino que había nacido de la frustración de la misma en 1898--, habían creado condiciones que permitían reconocer el hecho de que esa herencia sólo podía realizarse en la práctica si se superaba, en un mismo movimiento, el horizonte pequeño burgués de su planteamiento inicial.

<sup>28</sup> Antonio Gramsci, *Antología*, p.352.

En este sentido, la experiencia cubana nos demuestra que, si bien la cultura nacional-popular es en sí un producto inevitable de las condiciones de explotación y enajenación que impone el neocolonialismo, no es igualmente capaz de crear por sí misma las condiciones que la convierten en cultura dominante. Ese salto cualitativo no se puede dar a nivel de la cultura, sino en el contexto más amplio y decisivo de la lucha de clases, de la que la cultura es a un tiempo un factor y un resultado. Es en ese contexto donde la cultura nacional-popular puede dejar de ser "contestataria" y convertirse en cultura en sentido estricto, esto es, en una concepción del mundo dotada de una ética acorde a su estructura, que se manifiesta en la consciencia del sentido y los objetivos que persigue en su desarrollo. La experiencia histórica, tanto cubana como de otros procesos revolucionarios, nos prueba que únicamente a través de la hegemonía del proletariado en el movimiento popular puede producirse una reinterpretación de la historia que demuestre y promueva, entre el conjunto del movimiento, el carácter *racional* y *necesario* de la transformación de las relaciones sociales de producción dominantes.

El desarrollo de esa hegemonía, a su vez, no es un proceso lineal, que deba recorrer etapas prefijadas y similares para todas las sociedades: baste el ejemplo de Cuba, donde ella se consolidó y se llevó hasta sus últimas consecuencias después de la toma del poder por el movimiento popular, y a través de un complejo proceso de lucha de clases en el seno de ese movimiento<sup>29</sup>. Ello, sin embargo, no constituye el resultado de un azar imprevisto o el producto únicamente de un voluntarismo audaz. Por el contrario, esa hegemonía era el resultado de una posibilidad histórica concreta, dotada de legitimidad propia, y ya presente en *La Historia me Absolverá* de la que dice Carlos Rafael Rodríguez, a nuestro modo de ver con plena razón, que

el asaltante del Moncada no era un típico ideólogo pequeño-gurgués. En su pensamiento operan corrientes nitidamente socialistas. . . Quien lea, en efecto, el programa expuesto en *La Historia me Absolverá*, encontrará allí las bases de un enfoque social profundo que si se prolonga en todas sus aristas se encuentra de modo natural con el marxismo<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Al respecto, observa Carlos Rafael Rodríguez que "una interpretación mecanicista, dogmática, basada en textos y resoluciones, conduciría a sostener que en las condiciones en que se desarrollaba aquel proceso no era posible esperar la culminación revolucionaria genuina, puesto que la hegemonía del proletariado no podría ejercerse mientras la cabeza dirigente de la revolución no fuera un partido comunista. Precisamente el gran mérito y el servicio mayor prestado a la revolución por los comunistas cubanos consistió en comprender el concepto de hegemonía proletaria de un modo dialéctico y concreto y en darse cuenta a tiempo de que había surgido una dirección no inscrita orgánicamente en las filas comunistas pero capaz de conducir, con mano segura y firme, el proceso revolucionario no sólo hasta la emancipación nacional completa frente a todo el poderío imperialista sino también poner el rumbo hacia el socialismo y emprender su construcción. /En efecto, la hegemonía del proletariado no es un hecho físico, es decir, no significa que la clase obrera realice su dirección política a través de un grupo gobernante o dirigente constituido por figuras que salen del proletariado. . . Hegemonía del proletariado quiere decir que los *intereses* y las *ideas* del proletariado se impongan en el proceso revolucionario y sean expresadas por la dirección de ese proceso como las ideas y el programa fundamentales". Op. cit., p.109-110.

<sup>30</sup> Op. cit., p.99.



Como hemos visto, esa lucha por la hegemonía proletaria se inició en Cuba de manera orgánica en 1925, con la fundación del Partido Comunista de Mella y Martínez Villena. Las acciones revolucionarias de la clase obrera a lo largo del siglo XX, en particular durante el período de lucha contra la dictadura de Machado y posteriormente por la consolidación de algunos logros democráticos fundamentales alcanzados por el movimiento popular en la constitución de 1940, habían hecho avanzar esa lucha en el plano ideológico, consiguiendo que las ideas del socialismo permearan, aun de manera desigual, en amplios sectores del pueblo cubano.

Esos logros en el terreno ideológico se reflejaban en la interpretación clasista de la sociedad que el marxismo aportó al núcleo dirigente del Movimiento 26 de Julio y que se manifestó tanto al nivel del análisis político como, fundamentalmente, al nivel de la comprensión del papel de las masas como sujeto de una historia nacional concebida, además, como la de una revolución inconclusa. Esta interpretación de la historia constituye, al nivel de la cultura, el punto de partida para elevar las tradiciones populares del nivel de resistencia solidaria pero desprovista de un proyecto global de transformación de la sociedad, al nivel de una concepción del mundo dotada de sentido propio y capaz, por tanto, de convertirse en una "fuerza material" para la transformación de la realidad. El examen del pasado en función del porvenir, ya presente en *La Historia me Absolverá*, constituía así una ventaja fundamental en el enfrentamiento a una cultura dominante que, a su carácter espurio, desnaturalizado por la subordinación ideológica al imperialismo y la burguesía nativa, sumaba el agravante de que debía sustentar su dominación en el supuesto de que ella era la culminación necesaria de toda historia anterior.

Refiriéndose al conjunto de este proceso durante su informe al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, podía entonces decir Fidel Castro con plena seguridad que

Sin el Moncada no habría existido el Granma, la lucha de la Sierra Maestra y la victoria extraordinaria del Primero de Enero de 1959. De igual modo, sin la epopeya del 68 y el 95, Cuba no sería independiente y el primer país socialista de América, sino casi con toda seguridad, un estado más del odioso imperialismo yanquí. El sentimiento nacional se habría frustrado para siempre y ni siquiera se hablaría el español en nuestra hermosa tierra. Sobre la sangre y el sacrificio de sus hijos se ha fundado la patria independiente, revolucionaria y socialista de hoy<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> *Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba. Informe Central*, p.27. Vale la pena comparar la situación descrita con la de la cultura cubana de los exiliados de Miami, para quienes sí murió el Apóstol: "Hoy en día, fuera de su violento anticomunismo, el exilio cubano no tiene nada que decir y, por consiguiente, se halla más o menos desorganizado y carente de ninguna estructura definida. . . Miami, en particular, es un fenómeno desconcertante y deprimente: la burguesía vive en un mundo irreal, muy similar al que vivía en Cuba. Los pobres viven al día con sus trabajos explotadores; y los de las capas medias gastan sus energías en el afán de conservar lo que ellos consideran su cultura —aunque ya sea sólo una caricatura de algo que ya no existe. La "cultura" cubana se vende y se compra por las calles de Miami como cualquier otro producto del mercado capitalista". *Contra viento y marea*, p.143. Vale la pena señalar que quienes hacen esta descripción son cubanos exiliados a quienes las contradicciones patentes de la sociedad norteamericana han llevado a posiciones afines con la revolución.

Lo dicho confirma, pues, la hipótesis que hemos manejado: la presencia de Martí en el Moncada no equivalía únicamente al ideario patriótico y nacionalista del mártir de Dos Ríos, sino ante todo a la revitalización de ese ideario en la práctica, en el momento en que estaban dadas las condiciones que hacían imprescindible realizar sus postulados al nivel de los hechos para salvar a la nación de la antinación, a los explotados de los explotadores, a Cuba del imperialismo. Únicamente en este sentido transformador, revolucionario, es que cabe hablar de una cultura nacional-popular dotada de sentido propio y abierta a su pleno desarrollo.

En el caso del 26 de julio, las condiciones que hacían urgente la tarea de hechar a andar nuevamente al pueblo en busca de su propio destino, la hacían posible también, porque abrían una nueva —y quizás última— oportunidad de recuperar la síntesis martiana del interés general de la nación, ahora a la luz de una ideología y un horizonte histórico que abrían un camino preciso y seguro, aunque no por ello sencillo, para el logro de tales objetivos. Sintomáticamente, la mejor alusión a este modo de estar presente Martí en el Moncada no tiene al Apóstol por sujeto principal. Se trata de las palabras con que concluyó Fidel Castro su discurso en ocasión del XX Aniversario del 26 de Julio. Allí dijo:

Rubén Martínez Villena en encendidos versos patrióticos escribió un día:

*"Hace falta una carga para matar bribones,  
para acabar la obra de las revoluciones,  
para vengar los muertos que padecen ultraje,  
para limpiar la costra tenaz del coloniaje,  
para no hacer inútil, en humillante suerte,  
el esfuerzo y el hambre, y la herida y la muerte;  
para que la República se mantenga de sí,  
para cumplir el sueño de mármol de Martí;  
para que nuestros hijos no mendiguen de lincejos,  
la patria que los padres les ganaron de pie. . ."*

Desde aquí te decimos, Rubén: ¡el 26 de Julio fue la carga que tú pedías!

¡Patria o Muerte!

¡Venceremos!

México, D. F.  
Agosto de 1978.

## VI: Bibliografía citada.

- 1.- Bagú, Sergio: *Tiempo, realidad social y conocimiento*.  
Siglo XXI, Buenos Aires, 1975.  
*Mars-Engels: diez conceptos fundamentales en proyección histórica*.  
Editorial Nuestro Tiempo, México D.F., 1975.
- 2.- Bambirra, Vania: *La revolución cubana. Una reinterpretación*.  
Editorial Nuestro Tiempo, México D.F., 1974.
- 3.- Baran, Paul: *La economía política del crecimiento*.  
Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1977.
- 4.- Bourricaud, Francois; Bravo, Jorge; Henri, Favre y Jean Piel:  
*La oligarquía en el Perú*.  
Instituto de Estudios Peruanos, Moncloa-Campodónico editores,  
Lima, 1971, 2a. edición.
- 5.- Cabral, Amílcar: "El papel de la cultura en la lucha por la independencia",  
en *Arte, sociedad e ideología*, No.1, México D.F., junio-julio de 1977.
- 6.- Carr, Edward H.: *¿Qué es la historia?*  
Editorial Seis-Barral S.A., Barcelona, 1978, 7a. edición.
- 7.- Castro, Fidel: *De La Demajagua a Playa Girón*  
Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978.  
"El pueblo cubano protagonista de la revolución" (folleto)  
Editorial Ateneo, Buenos Aires, 1978.  
*La revolución cubana*  
Ediciones ERA, México D.F., 1972.
- 8.- Castro, Nils: "Cultura nacional y cultura socialista",  
en *Cultura y liberación nacional*,  
Ediciones INAC, Panamá, 1977.
- 9.- Cotler, Julio: "Perú: estado oligárquico y reformismo militar",  
en *América Latina: historia de medio siglo*,  
Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM,  
Editorial Siglo XXI, México D.F., 1977, tomo I.
- 10.- Cueva, Agustín: "La fascistización de América Latina, fase culminante de la dictadura del capitalismo imperial" (folleto),  
CELA-UNAM-FCPS, Serie: Avances de Investigación, 15, s.f.  
"Problemas actuales del desarrollo latinoamericano",  
CELA-UNAM-FCPS, Serie Estudios, No.24, s.f.  
*El desarrollo del capitalismo en América Latina*,  
Siglo XXI, México D.F., 1977.
- 11.- Dirección Política de las FAR: *Historia de Cuba*,

- Instituto del Libro, La Habana, 1968, 2a. edición.
- 12.- Fernández Retamar, Roberto: *Lectura de Martí*,  
Editorial Nuestro Tiempo, México D.F., 1972.  
*Calibán*,  
Editorial Diógenes, México D.F., 1974, 2a. edición.
  - 13.- Frank, Waldo; Marinello, Juan y otros: *Mariátegui y su tiempo*,  
Biblioteca Amauta, Lima-Perú, 1970.
  - 14.- Goldmann, Lucien: "El estructuralismo genético en sociología de la literatura",  
en *Literatura y sociedad. Problemas de metodología en sociología de la literatura* (junto a Doucy, Sanguinetti, Barthes y otros),  
Ediciones Martínez Roca S.A., Barcelona, 1969.  
*Las ciencias humanas y la filosofía*,  
Nueva Visión, Buenos Aires, 1977.
  - 15.- Gramsci, Antonio: *Antología*,  
Siglo XXI Editores, México, 1977, 3a. edición.  
*Los intelectuales y la organización de la cultura*,  
Juan Pablos Editor, México D.F., 1975.
  - 16.- Grupo Arcito: *Contra viento y marea*,  
Premio Casa de las Américas, Testimonio, 1978,  
La Habana, 1978.
  - 17.- Halperin Donghi, Tulio: *Historia contemporánea de América Latina*,  
Alianza Editorial, Madrid, 1975.
  - 18.- Ibarra Jorge: *Ideología mambisa*,  
Colección Cocuyo, Instituto del Libro, La Habana, 1967.
  - 19.- Klaren, Peter: *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA*,  
Instituto de Estudios Peruanos, Moncloa-Campodónico editores,  
Lima, 1970.
  - 20.- Kossok, Manfred: "Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú",  
en Varios autores: *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*,  
Crisis, Buenos Aires, 1973.
  - 21.- Laclau, Ernesto: *Crítica sobre el origen y naturaleza social de América Latina*,  
Cuervo, Buenos Aires, 1977.
  - 22.- Lenin, V.I.: *La literatura y el arte*,  
Instituto Cubano del Libro, Arte y Sociedad, La Habana, 1974.
  - 23.- Le Riverend, Julio: *Historia económica de Cuba*,  
Instituto del Libro, La Habana, 1967.
  - 24.- Malinowsky, Bronislaw: *Una teoría científica de la cultura*,  
Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1976, 5a. edición.
  - 25.- Mariátegui, José Carlos: *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*,  
Empresa Editora Amauta, Lima, 1975.  
*Ideología y Política*,  
Biblioteca Amauta, Lima-Perú, 1969.  
*Defensa del Marxismo*,  
Biblioteca Amauta, Lima, 1958.  
*La escena contemporánea*,  
Amauta, Lima, 1959.  
*Temas de nuestra América*,  
Amauta, Lima, 1970.

- 26.- Martí, José: *Cuba, Nuestra América, los Estados Unidos*, Siglo XXI Editores, México D.F., 1973.  
*Obras Completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1968.
- 27.- Marx, Carlos: *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1971.
- 28.- Marx-Engels: *Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista* (capítulo I de La Ideología Alemana), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973.  
*Obras escogidas*, 2 tomos, Progreso, Moscú, s.f.
- 28.- Mella, Julio Antonio: *Documentos y artículos*, Instituto de Historia del Movimiento Comunista y la Revolución Socialista de Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- 30.- Messeguer Illén, Diego: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, IEP ediciones, Lima, 1974
- 31.- Moreno Fragnals, Manuel: *El ingenio*, 3 tomos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978.
- 32.- Partido Comunista de Cuba: *Informe del Comité Central del PCC al Primer Congreso. Presentado por el compañero Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del PCC*, La Habana, 1976.
- 33.- Perú, Francoise: *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, Siglo XXI Editores, México D.F., 1976.
- 34.- Pichardo, Hortensia: *Documentos para la historia de Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- 35.- Pierre-Charles, Gérard: *Génesis de la revolución cubana*, Siglo XXI Editores, México D.F., 1976.
- 36.- Quijano, Aníbal: "Imperialismo, clases sociales y Estado en Perú: 1895-1930", en Varios Autores: *Clases sociales y crisis política en América Latina*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Siglo XXI, México D.F., 1977.
- 37.- Rana, Carlos: *La imagen de los Estados Unidos en América Latina. De Simón Bolívar a Salvador Allende*. Sep-Setentas No.226, México D.F., 1975.
- 38.- Rodríguez, Carlos Rafael: *Cuba en el tránsito al socialismo (1959-1963)*, Siglo XXI Editores, México D.F., 1978.
- 39.- R. Firth, M. Forthes, E.R. Leach y otros: *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowsky*, Siglo XXI, España, 1974.
- 40.- Sarmiento, Domingo F.: *Facundo*, Pueblo y Educación, La Habana, 1970.
- 41.- Sulmont, Denis: *El movimiento obrero en el Perú. 1900-1956*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1975.
- 42.- Thomas, Hugh: *Cuba. La lucha por la libertad*, 3 tomos, Ediciones Grijalbo, Barcelona-México D.F., 1973.

- 43.- Vilar, Pierre: *Crítica de la independencia y las clases populares en América Latina*, Cuervo, Buenos Aires, 1977.
- 44.- Vitier, Cintio: *Ese sol del mundo moral*, Siglo XXI, México D.F., 1978.
- 45.- Zavaleta, René: "Clase y conocimiento", en *Historia y Sociedad*, No.7, México D.F., 1975.

## Bibliografía consultada

1. Acosta, Leonardo: *José Martí, la América precolombina y la conquista española*. Cuadernos Casa, # 12, Casa de las Américas, La Habana, 1974.
2. Agosti, Héctor P.: *Para una política de la cultura*. Ediciones Medio Siglo, Buenos Aires, 1969.
3. Aguirre, Mirta: "Los principios estéticos e ideológicos de José Martí", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, # 1, La Habana, 1978.
4. Althusser, Luis: "Ideología y aparatos ideológicos de estado", en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, # 78, México D. F., octubre-diciembre de 1974. *Lenin y la filosofía*, Serie Popular ERA, México D. F., 1975, 2a. edición. *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, México D. F., 1977.
5. Amir, Samin: "Universality and cultural spheres", en *Monthly Review*, s. l., february 1977.
6. Ardiles, Osvaldo; Casalla, Mario y otros: *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Fernando García Gambeyro, Argentina, 1975.
7. Arguedas, José María: *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México D. F., 1975.
8. Aricó, José (editor): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, # 60, Siglo XXI, México D. F., 1978.
9. Arismendi, Rodency: *Lenin, la revolución y América Latina*, Grijalbo, México D. F., 1976.
10. Avdakov, Y. F. y Poliansky, F. Y.: *La primera fase del imperialismo*, Grijalbo, México D. F., 1969.
11. Bagú, Sergio: "Tres oligarquías, tres nacionalismos: Chile, Argentina y Uruguay", en *Cuadernos Políticos*, # 3, México D. F., enero-marzo de 1975.
12. Bertra, Roger: *Breve diccionario de sociología marxista*, Grijalbo, Colección 70, México D. F., 1973.
13. Benedetti, Mario: *El escritor latinoamericano y la revolución posible*, Alfa, Argentina, y Nueva Imagen, México D. F., 1977.
14. Benítez, José A.: *Las Antillas: colonización, azúcar e imperialismo*, Casa de las Américas, La Habana, 1976.
15. Bloom, Salomón: *El mundo de las naciones. El problema nacional en Marx*. Siglo XXI, Argentina, 1975.
16. Bolívar, Simón: *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, 3a. edición.
17. Bruchey, Stuart: *Growth of the modern american economy*, Doed, Mead & Company, Ney York, 1975.
18. Cardoso, Fernando, y Faletto, Enzo: *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México D. F., 1976.
19. Carnero Checa, Genaro: *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*. s. e., Lima, 1964.
20. Carvalho Neto, Paulo de: *El folklore de las luchas sociales*, Siglo XXI, Colección Mínima # 24, México D. F., 1973.

21. Cepero Bonilla, Raúl: *Azúcar y abolición*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
22. Córdova, Arnoldo: *Los orígenes del Estado en América Latina*, Cuadernos CELA, # 32, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
23. Cueva, Agustín. "Sobre el concepto de "enajenación". Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Estudios, # 21, s. f.
24. *Declaraciones de La Habana y Santiago*, Editora Política, La Habana, 1965.
25. Della Volpe, Galvano: "Laocoonte 1969", Edición mimeografiada de la Escuela de Letras de la Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, s. f.
26. De Santis, Vincent P.: "La era del industrialismo", en varios autores: *Breve historia de los Estados Unidos*, Limusa, México, 1977.
27. Dill, Hans-Otto: *El ideario literario y estético de José Martí*, Casa de las Américas, La Habana, 1975.
28. Dos Santos, Theotonio: *Concepto de clases sociales*, Nuevos Horizontes, México, s. f.
29. Fanon, Franz: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1973.
30. Fernández Retamar, Roberto: "Algunos usos de civilización y barbarie", en *Casa* # 102, mayo-junio de 1977. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*, Cuadernos Casa, # 16, Casa de las Américas, La Habana, 1975. "Martí en Marinello" en *Casa*, # 103, julio-agosto de 1977. "La imaginación revolucionaria y la creación intelectual: el ejemplo de José Martí", en *El gallo Ilustrado*, p. 12-13 suplemento cultural del periódico *El Día*, México D. F., mayo 3 de 1979.
31. Ferrell, Roberto H. (editor): *Foundations of american diplomacy, 1775-1872.*, Harper & Row, New York, 1968.
32. Franco, José Luciano: *Ensayos históricos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1974.
33. Furtado, Celso: *La economía latinoamericana. Formación histórica y problemas contemporáneos.*, Siglo XXI, México D. F., 1976, 8a. edición.
34. Galeano, Eduardo: *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México D. F., 1975, 11a. edición.
35. García Canclini, Néstor: *Arte popular y sociedad en América Latina*, Grijalbo, México D. F., 1977.
36. Germani, Gino; Di Tella, Torcuato S. y Octavio Ianni: *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, Serie Popular ERA, México D. F., 1973.
37. Glezerman, G. E.: *Clases y naciones*, Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1976.
38. Godoy U., César: "Un cuarto de siglo de la muerte de Mariátegui", en *Aurora*, # 3, Santiago de Chile, abril de 1955.
39. Goldmann, Lucien: *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*, Ediciones Calden, Argentina, 1968.
40. González Casanova, Pablo: *Sistema y clase en los estudios de América Latina*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1978.
41. Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, Obras, I, Juan Pablos, México D. F., 1975. *Literatura y vida nacional*, Obras, 4, Juan Pablos, México D. F., 1976.
42. Guerra, Ramiro: *La expansión territorial de los Estados Unidos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
43. Guevara, Ernesto Che: *Obra revolucionaria*, Ediciones ERA, México D. F., 1972, 5a. edición.
44. Hart Dávalos, Armando: "Discurso en Dos Ríos", en *Historia y Sociedad*, # 8, México D. F., 1975.



45. Hernández Arregui, Juan J.: *La formación de la conciencia nacional*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1973. *Imperialismo y cultura*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1973. *Nacionalismo y liberación*, Corregidor, Buenos Aires, 1973, 3a. edición.
46. Hernández, José: *Martín Fierro*, Prolan S. R. L., Buenos Aires, 1977.
47. Huberman, Leo: *Nosotros, el pueblo. Historia de los Estados Unidos*. Nuestro Tiempo, México D. F., 1977.
48. Ianni, Octavio: *La formación del Estado populista en América Latina*, Ediciones ERA, México D. F., 1975.
49. Jiménez Ricárdez, Rubén: "Mariátegui: teoría y práctica del marxismo en América Latina", en *Cuadernos Políticos*, # 17, México D. F., julio-septiembre de 1978.
50. Kaltajchian, Suren: "El concepto de "nación", en *Historia y Sociedad*, # 8, México D. F., 1975.
51. Kaplan, Marcos: *Formación del Estado nacional en América Latina*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.
52. Kloskowska, A., Hrusovsky, I., y otros: *Cultura, ideología y sociedad*, Cuadernos de Arte y Sociedad, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1975.
53. Kossok, Manfred: "El contenido burgués de las revoluciones de independencia en América Latina" (versión fotocopiada). "La sal de la revolución: el jacobinismo en Latinoamérica", en *Historia y Sociedad*, # 13, México D. F., 1977.
54. Laclau, Ernesto: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo fascismo, populismo*, Siglo XXI de España, Madrid, 1978.
55. Lenin, V. I.: *Tres artículos de Lenin sobre los problemas nacional y colonial*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1974. *Problemas de política nacional e internacionalismo proletario*, Progreso, Moscú, s. f. *Obras Escogidas*, 3 tomos, Progreso, Moscú, s. f. *La cultura y la revolución cultural* (antología) Progreso, Moscú, s. f. *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Progreso, Moscú, 1974. *Teoría de la cuestión agraria*, Ediciones de Cultura Popular, México D. F., 1976. *Sobre los Estados Unidos de América*, Progreso, Moscú, 1969. *La información de clase* (antología) Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. *Fraseología pseudo revolucionaria* (antología) Anteo, Buenos Aires, 1973. *Materialismo y empiriocriticismo*, Progreso, Moscú, s. f.
56. Le Riverend, Julio: *Breve historia de Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978.
57. Lukács, Georg: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México D. F., 1969.
58. Mannheim, Karl: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Editorial Aguilar, Madrid, 1973, 3a. edición.
59. Mao Tse Tung: *Las contradicciones*, Grijalbo, Colección 70, México D. F., 1969.
60. Mariátegui, José Carlos: *Peruanicemos al Perú*, Biblioteca Amauta, Lima, 1970. *Historia de la crisis mundial*, Amauta, Lima, 1959.
61. Marinello, Juan: "Sobre las raíces antimperialistas de José Martí", en *Casa*, # 103, julio-agosto de 1977. *Once ensayos martianos*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana, 1964.
62. Marini, Ruy Mauro: *Dialéctica de la dependencia*, Serie Popular ERA, México D. F., 1974, 2a. edición.
63. Martínez Estrada, Ezequiel: *Análisis funcional de la cultura*, Editorial Diógenes, México D. F., 1971. *Martí: el héroe en su acción revolucionaria*, Siglo XXI, México D. F., 1975, 4a. edición.
64. Martínez de la Torre, Ricardo: *Apuntes para una interpretación marxista de Historia Social del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, s.l., s.f.
65. Marx-Engels: *Sobre la literatura y el arte* (antología) Editora Política, La Habana, 1965.
66. Morales, Salvador: "La democracia en el Partido Revolucionario Cubano", en *Anua-*

- rio del Centro de Estudios Martiános, # 1, La Habana, 1978. "Origen y carácter del partido fundado por Martí", en *Manatí*, año 2, # 6, México DF, cuarto trimestre de 1977.
67. Murillo Garaycochea, Percy: *Historia del APRA. 1919-1945*.
68. Olmedo, Raúl: "Sobre la "articulación de los modos de producción", en *Historia y Sociedad*, # 10, México D. F., 1976. "Presentación: leer materialismo y empiriocriticismo", en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, # 78, octubre-diciembre 1974.
69. Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial Ariel, Barcelona, 1973.
70. Partido Comunista de Cuba. *Memorias del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba*, Departamento de Orientación Revolucionaria del CC del PCC, la Habana 1976.
71. Pérez de la Riva, J.: *El barracón y otros ensayos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
72. Perus, François: "Martí y el modernismo", en *Manatí*, año 2, # 6, México D. F., cuarto trimestre de 1977.
73. Plasencia, Alcida (editora): *Lecturas escogidas de metodología*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
74. Ponce, Aníbal. *Educación y lucha de clases*, Editores Mexicanos Unidos, México D. F., 1976.
75. Portelli, Hughes: *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI, México D. F., 1978, 5a. edición.
76. Portuondo, José Antonio: "Notas para una definición de la cultura latinoamericana", en *Casa*, # 104, septiembre-octubre de 1977. *El pensamiento vivo de Maceo* (editor) Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
77. Prieto, Alberto: "La nacionalidad en nuestra América", en *Casa*, # 108-109-110, La Habana, 1978.
78. Puiggrós, Rodolfo: *Pueblo y oligarquía*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, 4a. edición.
79. Ribeiro, Darcy: *Configuraciones históricas culturales americanas*, Area/Calicanto, Buenos Aires, 1977.
80. Roig de Leuchsenring, Emilio: *Tradición antiimperialista de nuestra historia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1977.
81. Sabourin, Jesús: *Amor y combate (algunas antinomias en José Martí)* Cuadernos Casa, # 13, Casa de las Américas, La Habana, 1974.
82. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, Colección Mínima # 20, México D. F., 1976, 4a. edición.
83. Salomon, Noel. "En torno al idealismo de José Martí", en *Anuario del centro de Estudios Martiános*, # 1, La Habana, 1978.
84. Sánchez García, Antonio: *Cultura y revolución (un ensayo sobre Lenin)*, Serie Popular ERA, México D. F., 1976.
85. Sánchez Vázquez, Adolfo: *Las ideas estéticas de Marx*, Ediciones ERA, México D. F., 1967. *Estética y marxismo*, 2 tomos, (editor) Ediciones ERA, México D. F., 1970.
86. Silva, Ludovico: *Teoría y práctica de la ideología*, Editorial Nuestro Tiempo, México D. F., 1976, 4a. edición.
87. Soler, Ricaurte: *La nación hispanoamericana. Estudios histórico-críticos sobre la idea nacional-hispanoamericana*. Edición mimeografiada del autor, Panamá 1977. *Clase y nación en Hispanoamérica, siglo XIX*, Ediciones de la revista *Tareas*, Panamá, 1975.
88. Spirkin, A. G.: *Materialismo dialéctico y lógica dialéctica*, Grijalbo, Colección 70, México D. F., 1969.
89. Stalin, José: *El marxismo y el problema nacional*, Ediciones Cuauhtémoc, México, s. l. *Fundamentos del leninismo*, Ediciones del 70, Buenos Aires, 1973. *Sobre el*

- materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, Ediciones Cuauhtémoc, México, 1973.
90. Sunkel, Osvaldo y Paz, Pedro: *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Siglo XXI Editores y Editorial Universitaria de Chile, España, 1973, 4a. edición.
  91. Texier, Jacques: *Gramsci teórico de las superestructuras*, Ediciones de Cultura Popular, México D. F., 1975.
  92. Verón, Elisco: "Ideología y producción de conocimientos ideológicos en América Latina", en *Ciencias Sociales: ideología realidad nacional*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974.
  93. Vidal, Hernán: *Literatura hispanoamericana e ideología liberal. surgimiento y crisis*. Hispanérica, Buenos Aires, 1976.
  94. Vilar, Pierre; Althusser, Luis y Raúl Olmedo: *El concepto de historia*, Cuadernos de Trabajo, Departamento de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D. F., septiembre 1975.
  95. Vitier, Medardo: *Las ideas y la filosofía en Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970.
  96. Vuskovic, Pedro: "América Latina: la crisis de un patrón de desarrollo y sus consecuencias políticas" (versión fotocopiada)
  97. Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Diez, Buenos Aires, 1970. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.
  98. Zea, Leopoldo: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Cuadernos de Joaquín Mortíz, México D. F., 1974. *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo. De la búsqueda de una identidad a la nueva conciencia latinoamericana*. Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1971. *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, 1976.