

CONSIDERACIONES EN TORNO
A LA EVOLUCION DE LA IDEA
DE LA CULTURA LATINOAMERICANA
EN EL PENSAMIENTO
DE AMERICA LATINA

Rafael Cuevas Molina

Con el propósito de ubicar las ideas que sobre la cultura latinoamericana se han hecho, resulta conveniente dar una idea, aunque sea muy general, del contexto en el cual se desenvuelve. Esto con el fin de orientar y, principalmente, situar en un marco concreto el problema que nos ocupa.

Se dará cuenta, por lo tanto, de los rasgos generales del contexto en el que nacen las principales ideas que sobre la cultura en América Latina se han elaborado.

En cierto sentido, esta forma de abordar el problema responde a una serie de consideraciones y supuestos de carácter teórico-metodológico a propósito de lo que sería una aproximación sociológica al problema que aquí nos atañe. Conviene, aun brevemente, referirse a ella.

Se trata de los problemas que giran en torno a la relación entre la sociedad y la conciencia social, en este caso específico con las ideas elaboradas en el marco de las concepciones sobre la cultura. Al abordar esta problemática se pueden presentar distintas opciones metodológicas y distintas aproximaciones teóricas. Tratando de simplificar la dinámica entre las ideas, por un lado, y lo social, por el otro, se podrían destacar dos opciones en las que resulta fácilmente apreciable la relación entre los factores anteriormente mencionados. A la vez, cada una de estas opciones que explicaremos, representa uno de dos extremos posibles en la conceptualización de la dinámica apuntada.

Por una parte, la primera opción se caracteriza

fundamentalmente por el hecho que fueron las ideas (políticas, morales, filosóficas, etc.) las que eventualmente condujeron a cambios en el orden empírico —o sea, económico, social y político—. La segunda opción, por otra parte, sería aquella caracterizable en la medida inversa, a saber, cuando los cambios en lo que se llama orden empírico tienen un efecto transformador en la esfera de las ideas.

Se parte, en ambos casos, de la constatación de un estrecho vínculo entre las ideas y lo social, económico y político, de manera que la diferencia entre las dos opciones estaría dada por el mayor o menor énfasis con que se privilegiará una de ambas. De hecho, este énfasis estará condicionado por los resultados de una investigación concreta.

En el caso particular de este trabajo, se ha optado por el tratamiento del problema de acuerdo con la segunda opción descrita. En este caso se habrán de considerar a las ideas en tanto variables dependientes.

La óptica adoptada permitirá un análisis más adecuado del desarrollo de las ideas que sobre la cultura latinoamericana han existido en América Latina. Asimismo, se facilita la ubicación de dichas ideas en relación con lo social, tanto que permite comprender de manera más clara el énfasis que se pone, en cada momento, en determinados aspectos.

Creemos que en la evolución de las ideas que sobre la cultura latinoamericana han existido, podemos identificar tres momentos principales que,

cronológicamente, estarían ubicados así: el primero, inmediatamente después de la independencia política del continente en el segundo decenio del siglo pasado hasta alrededor del último decenio de dicho siglo; el segundo desde principios del siglo XX hasta el tercer decenio; y el último, que corresponde a nuestros días. En el orden mencionados serán presentados.

1. Durante más de tres siglos el territorio conocido en nuestros días con el nombre genérico de América Latina había sido colonia de diferentes potencias coloniales europeas. Tres siglos durante los cuales sus riquezas naturales contribuyeron en forma fundamental al proceso de acumulación originaria del joven capitalismo europeo; tres siglos de explotación que generaron, en el orden mental, toda una ideología justificadora de esta explotación a través de ideas racistas y discriminatorias.

Desde la perspectiva del colonizador, cualquier pueblo colonizado no tiene historia, no la posee por definición porque esta categoría es un atributo de la "civilización" y no de la "barbarie"; luego de las guerras de independencia, una vez derrotados los portadores de los valores de la "civilización", las viejas coloniales no harían más que recuperar su viejo estado "natural" que les sería propio; esta posición es aceptada muchas veces por los mismos intelectuales criollos; éstos están convencidos que pertenecen a una sociedad sin historia, configurando la imagen de un mundo ambiguo cuyo movimiento no responde a otra lógica que la de conductores bárbaros, de soldados de fortuna, de déspotas con pretensiones iluministas.

Una buena parte de la historia política de América Latina, por lo menos en lo que respecta al siglo XIX, aparece concebida en esta manera no solamente en lo referente a la historia, sino también en todas las maneras culturales, en la literatura, en la política, etc.

La primera fase de nuestra historia independiente se caracteriza por una limitada economía de mercado. Tomaremos como postulado que la naturaleza de la sociedad latinoamericana de este período es heredera de un modo de producción con poderosos rasgos feudo-esclavistas (neofeudalismo



y la encomienda americana), con pocas áreas de excepción; es cierto que existe un comercio de exportación e importación más o menos desarrollado y que la "burguesía" hace lo posible por ampliarlo; sin embargo, su ritmo de desarrollo es extremadamente lento. En casi todo el continente el nivel del comercio internacional de 1850 no rebasa mucho el de 1825. Internamente aún existan zonas en donde aún no se puede hablar ni siquiera de una economía monetarizada, como es el caso de la descrita por Jaime Wheelock ¹ para Nicaragua: *"Es sorprendente que el cacao —dice—, como moneda de tipo divisionista y como patrón para representar valores sea utilizado hasta 1900 (. . .). Los ricos propietarios acuñaban su propia moneda particular por la falta de una moneda nacional, o mejor dicho, por falta de una verdadera economía de cambio"*.

Se puede afirmar que un mayor desarrollo de la economía de mercado de tipo capitalista no se va a dar sino hasta cerca de la década 1870-1880, cuando la economía latinoamericana se inserta al mercado capitalista mundial.

Luego de la liberación política frente a España y Portugal, América Latina recibió "ayuda" de otros centros metropolitanos; de la Gran Bretaña particularmente, que brindó asistencia técnica y financiera y abrió sus puertas a nuestro comercio, utilizando la fuerza cuando las circunstancias así lo requirieron. Esta situación generó una estructura de clase correspondiente. Se puede afirmar que,

dado el carácter predominantemente agrario de la estructura productiva de América Latina y en función del rol —de proveedor de materia prima— asignado a nuestro continente en la división internacional del trabajo, existía una clase dominante formada principalmente por lo grandes terratenientes, un más pequeño estrato de comerciantes y el clero que —hasta la década de los 70— se ubicó entre los grupos más favorecidos de la pirámide social. Los artesanos y las clases medias de la ciudad siguen en la escala social, para, al final, encontrarnos con los campesinos —étnicamente representados por los indígenas y los mestizos pobres— y los trabajadores de plantaciones y minas, en donde ubicamos principalmente a la población negra y mulata.

América Latina había conquistado su independencia política pero la situación heredada constituía una dura carga: deformaciones económicas y sociales, nuevas dependencias. Aquellos intelectuales preocupados por lo que podría constituir una forma de ser del latinoamericano dentro de los nuevos tiempos, toman conciencia de que la independencia de nuestros pueblos es parcial y que no es nada más a nivel infraestructural en donde el pasado sigue pesando duramente sino que también a nivel mental y, por lo tanto, en función de las necesidades de su entorno inmediato, se pone el problema de una *emancipación mental* de nuestros pueblos; se asumía como tarea borrar las costumbres, los hábitos, etc., heredados del pasado colonial. El instrumento escogido para realizar esta labor de “reacondicionamiento” mental lo constituyó la *educación*. Era necesario, a su entender, formar a los latinoamericanos para “acostumbrarlos” con la libertad, el progreso, la civilización.

Es esta una primera etapa de afirmación americana frente a España; lo fundamental es *romper* con el pasado colonial, que seguirá configurando negativamente el presente. Desespañolizar América, he aquí la labor que aparentemente tienen que llevar a cabo los pueblos hispanoamericanos, si quieren integrarse a la “civilización” y el “progreso”. La negación del pasado colonial se impone, desde la aceptación del mundo anglosajón, sobre todo en su forma norteamericana, como modelo digno de ser imitado. No se quiere ser español, es decir, católico, feudal, agrario, para intentar ser norteamericano, es decir, moderno, industrial y urbano. En la consigna de Sarmiento, “*Seamos Estados Unidos*”²,

la identificación absoluta con el modelo norteamericano, se sustenta en la creencia de que los Estados Unidos están realizando el modelo universal de sociedad libre, capaz de proporcionar un bienestar generalizado.

Las raíces de la dicotomía progreso-civilización, por un lado, atraso-barbarie, por el otro, tienen una historia que va más allá del mismo Sarmiento, pero cuyo contenido se mantiene prácticamente inalterable. Por ejemplo Juan Ginés de Sepúlveda, en *Demócrates segundo o De las justas causas contra los indios*, considera:

*¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a estos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto puedan serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión (. . .)*³.

No habla en términos muy diferente a Sarmiento, hacia finales del siglo pasado, cuando dice:

*‘Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado, pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está hoy ocupada por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra; merced a estas injusticias, la Oceanía se llena de pueblos civilizados, el Asia empieza a moverse bajo el impulso europeo, Africa ve renacer en sus costas los tiempos de Cartago y los gloriosos de Egipto. Así, pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantando en la población de la tierra a los salvajes’*⁴.

Mestizos, indígenas, la vida rural, fueron to-

mados como elementos de aquella América Latina que debía desaparecer para dar lugar a aquella nueva cara que esta vez sí debía marchar con el paso de los nuevos tiempos. Es por ello que Sarmiento propone:

*“Lleguemos a enderezar las vías tortuosas en que la civilización europea vino a extraviarse en la soledad de esta América (. . .). La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos”*⁵.

Diferentes pensadores latinoamericanos de esta época pusieron el problema de la dicotomía entre “progreso” y “atraso”, en diferentes formas y diferentes países⁶, el ya mencionado Sarmiento, en Argentina, en su libro *Civilización y barbarie*. Francisco Bilbao (1823-1865), en Chile, pone la alternativa entre el liberalismo y el catolicismo; el mejicano José María Luis Mora (1794-1850) habla de progreso o retroceso, etc.

Cabe encontrar en este primer período también posiciones que subrayan una “originalidad” americana, imposible de subsumir en un esquema universal, cortado según el patrón europeo. Así, por ejemplo, Simón Rodríguez (1771-1854), el gran maestro de Simón Bolívar, y fray Servando Teresa de Mier (1763-1880) insisten en que los problemas de la América hispana, no se resuelven con la mera imitación de Estados Unidos, dada la radical diferencia entre ambas Américas, ni importando las soluciones de una Europa que consideran vieja y acabada.

Es evidente, pues, que la pregunta por el “ser de América”, por la peculiaridad cultural e histórica de la región, por el futuro que le reserva el destino, es constante, incluso desde antes de la independencia política, de modo que la reconsideración del pensamiento latinoamericano en su conjunto desemboca ineludiblemente en la cuestión de la “identidad” histórica y cultural de Latinoamérica.

2. La segunda etapa se inicia con la afirmación del capitalismo⁷ en nuestro subcontinente. Es verdad que la historia nunca se repite, pero esto no es más que una “semiverdad”, pues existe un determinado número de regularidades estructurales que, gobernando el desarrollo de cada modo de producción, no son más que leyes sociales. Para entender mejor el momento del que nos ocupamos, sería bueno que recordáramos que el modo de producción se puede imponer sobre la base de la realización de dos premisas esenciales: 1) La constitución de la propiedad capitalista sobre los medios de producción, y 2) la existencia de una fuerza de trabajo “libre”. Estas premisas forman parte de un sólo y único movimiento histórico que consta en el establecimiento de un divorcio entre el productor directo y los medios de producción, “secreto último” de la *acumulación originaria*.

Este proceso de acumulación originaria se realiza, en América Latina, y no casualmente, una vez que se ha pasado a la etapa imperialista del capitalismo mundial, determinando una forma de vinculación entre los países metropolitanos y las zonas “periféricas”. En estas circunstancias, es natural la tendencia de romper con los viejos modos de producción de América Latina que desencadena un proceso de acumulación originaria dirigido hacia el asentamiento del dominio del capital.

El hecho de que este modo de producción aparece tardíamente en el continente latinoamericano, pone el problema específico para el mismo proceso de acumulación originaria.

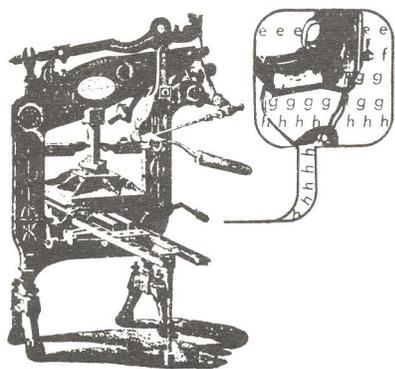
Mientras que en Europa dicho proceso se complementó y amplió con la explotación de los territorios coloniales, en América Latina este proceso sólo se pudo realizar sobre una base interna y, lo que es más grave, afectado desde el comienzo por la constante sustracción de nuestras riquezas, el cambio desigual, exportación de superganancias, etc., por parte de las potencias capitalistas.

Por ello, el proceso de desarrollo del capitalismo en América Latina será acompañado de las inversiones extranjeras. Por lo tanto, América Latina empezó a desarrollarse hacia el capitalismo en condiciones muy particulares pero que no le libraban de realizar la acumulación originaria del capital; es-

te proceso se realizó en los últimos treinta años del siglo XIX y los primeros veinticinco años de nuestro siglo. Las condiciones concretas de su realización no las examinaremos, pero podemos afirmar que dos características son comunes para todo el subcontinente en este proceso:

- a) el capitalismo no se instauró por intercambio de una revolución democrático-burguesa que destruyera radicalmente las bases del antiguo orden, y
- b) nace y se desarrolla subordinado a la fase imperialista del capitalismo.

En el sector agrario, que junto con el minero constituye el principal “polo” de desarrollo del ca-



pitalismo latinoamericano de entonces, la transición se va a desarrollar en una forma muy similar con lo que Lenin llamó “vía júnker”. Esta modalidad, lejos de eliminar el latifundio tradicional lo conservó como eje de su evolución. Este proceso trajo consigo un cierto estancamiento del desarrollo de las fuerzas productivas que se desarrollarán lentamente. Este ritmo de desarrollo tiene una aceleración inversa con el grado de convivencia de las diferentes formas de las relaciones sociales de producción. Allá donde los elementos esclavistas o semifeudales continuaron “cubriendo” aún el movimiento del capitalismo, las fuerzas productivas se desarrollan en forma lenta y desigual. En las zonas donde el trabajo libre se impone como regla, este desarrollo es incomparablemente más rápido.

Sobre esta base se levanta una estructura de clase que es, también ella, una forma específica de

manifestación de la transición hacia el capitalismo. Se forma una capa dominante en donde los grandes terratenientes continuaron teniendo prioridad pero sus propiedades estaban ya enmarcadas dentro de un modo de producción que las orientaba hacia el exterior y la plaza y las hace dependientes de ella.

Va naciendo lentamente la burguesía que, al igual que el proletariado, verá retardado su desarrollo por las reminiscencias del pasado y las características especiales del desarrollo del capitalismo en nuestra zona. El campesinado continuará siendo la capa mayoritaria; sus propiedades son expropiadas ante el empuje de los grandes propietarios, quienes se consolidan especialmente después de las reformas liberales de fin de siglo, que expropiaron las grandes propiedades de la Iglesia.

La dependencia de la economía latinoamericana —latifundio utilizado para el desarrollo de una economía “hacia afuera”, la función de proveedores de materias primas para las metrópolis de nuestros países, etc.— encuentra su reflejo a nivel de la conciencia de las clases pudientes quienes tenderán, en su conjunto, a semejarse con los nuevos centros de dominación capitalista, tratando de imitar sus costumbres y hábitos, sus estilos literarios, sus modas, etc., especialmente de Francia, meca por excelencia de las aspiraciones de refinamiento y belleza cultural de nuestra burguesía-espejo.

Por otra parte, las capas pobres, sobre todo el campesinado y los pobres de los centros urbanos (quienes quedaran prisioneros en relaciones sociales muchas veces inmutables desde el período colonial), poseerán dentro de sus manifestaciones espirituales, artísticas y culturales una cantidad inconmensurablemente mayor de rasgos originales de los diversos factores que en nuestro continente confluyeron para formar los rasgos característicos de la cultura en América Latina: las culturas precolombinas de América, las africanas del siglo XVIII, las de la cultura occidental concretada en la española portada por los artesanos y trabajadores venidos como colonos a nuestra América durante todo el período colonial.

En estas condiciones, la reacción de algunos intelectuales provenientes de la pequeña burguesía será de rechazo al servilismo —espejo de las clases altas— lo que, entre otras cosas, generará en ellos

un poderoso sentimiento antiimperialista fundamentado en el avance del capitalismo norteamericano —en la fase imperialista— sobre nuestras tierras americanas y, en ciertos casos, esto será acompañado con una decidida toma de posición junto a las barricadas del marxismo, que empezaba a penetrar en la conciencia de la época, principalmente bajo la poderosa influencia de la gran revolución de octubre. Es así como se va a dar una vuelta hacia la cultura de las masas populares que, aún con sus variantes locales, poseía una forma y contenido sincrético cuyos factores hemos enunciado más arriba.

El ciclo histórico, en el que ahora centramos nuestra atención, constituye el ámbito de la plena definición de la formación histórico-social latinoamericana.

El cubano José Martí (1853-1894) será quien sentará las bases, y definirá en términos generales la cultura latinoamericana así como se concibe hasta nuestros días. Podríamos, incluso, considerar su ensayo *Nuestra América* como el “acta de nacimiento” de la América Latina.

Para entender a José Martí tenemos que situarlo entre los hombres de su tiempo. Martí no se sitúa entre sus contemporáneos europeos, él no es, en este sentido, un “occidental”. Martí pertenece casualmente, pero conscientemente aceptado, a otro mundo. Es en este “otro mundo” en donde debemos situarlo para entenderlo; él reivindica su condición de hombre que pertenece a la “barbarie”, que pertenece a la “América mestiza”, no cree más, como Sarmiento, que la “civilización” debe imponerse en tierras americanas a sangre y fuego, su orgullo de pertenecer a este “otro mundo” aparece por todas partes; en Wáshington, en la Conferencia Internacional Americana (1889), dirá que *“aunque esta tierra es grande y aunque es admirada por los hombres libres, esta tierra en la que nació Líncoln, para nosotros (. . .), porque es nuestra y ha sido más infeliz, es más grande América en donde nació Juárez”*. Es el razonamiento del hombre que ha sido colonizado, del hombre humillado que es característico para los países subdesarrollados.

Las guerras de liberación nacional, como la que prepara Martí, presuponen una desafiante confianza en lo propio. Es una necesidad de remarcar lo genuino, lo autóctono frente a la penetración co-

lonialista e imperialista. Lo propio constituye para él, en lo que le está cerca, Cuba; y aquella zona más grande de la cual hace mención la constituye para él el subcontinente latinoamericano: “Nuestra América mestiza”.

A través de toda su obra está presente esta idea, pero ella aparece claramente formulada en su ensayo, ya mencionado líneas arriba, *Nuestra América*; es allí en donde certifica rotundamente sobre la originalidad de estas tierras. Martí es un nacionalista revolucionario, que no pretende ignorar las grandes realizaciones de los países metropolitanos, pero que tampoco ignora sus crímenes y sus límites; desea incorporar todo lo positivo de estos países a nuestro espíritu, pero también discrimina todo lo nocivo aculturante: *“La Universidad europea debe de cederle el lugar a la Universidad americana. La historia de América, de los incas para acá, debe estudiarse de memoria, aunque no se estudie la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a aquella que no es nuestra; nos es más necesario (. . .)*.

*Injértece en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco debe ser de nuestras repúblicas (. . .), no existe patria en la que no pueda tener el hombre tanto orgullo como en nuestras repúblicas americanas”*⁸.

Ante todo, reconocer la autoctonía, la especificidad, de esta América que él llama “mestiza”. El indígena americano tiene una gran importancia para él, como hombre dueño de estas tierras que era y que levantó grandes culturas antes de venir los europeos; todo lo que se haga en el futuro —dice— tendrá necesariamente que contar con él; incluso ahí en donde ha sido rota la cultura indígena, su reivindicación es una forma de defensa de lo propio frente al colonialista.

En donde Martí es un verdadero pionero, donde es el primero que ve la verdad, y, por lo tanto, el peligro, es en lo referente a Estados Unidos. Su rápido desarrollo había impresionado a muchos latinoamericanos que creían que en los países del sur, aunque tenían bases tan diferentes, se podía repetir la situación. Aunque es admirador de gran parte de la historia norteamericana, se da cuenta que ésta no se puede repetir en nuestro continente y, además, ve con miedo, dado el hecho de que vive en los Es-

tados Unidos cuando el desarrollo capitalista pasaba a su fase imperialista, que una vez curado de las heridas de la guerra civil, se arrojara sobre América Latina.

Martí pone, pues, las bases fundamentales para el entendimiento de la cultura latinoamericana así como es ella —híbrida—, además, una fortaleza contra el colonialismo, como un instrumento para firmar nuestra nacionalidad.

El pensamiento martiano da una respuesta a los conflictos desencadenados en la primera etapa de consolidación del capitalismo neocolonial en América Latina. José Carlos Mariátegui (1895-1930), peruano, evolucionará en una época en la que esta situación se encuentra más definida ya y en la que la lucha de clases ha creado las condiciones para analizar en forma más objetiva la naturaleza del proceso y los elementos que lo componen.⁹

La totalidad martiana —América Latina como un todo íntegro— se dividirá, por así decirlo, alrededor de *intereses particulares* que definirán el desarrollo de cada uno de sus elementos. Pero esta división no implica necesariamente una ruptura, sino que opera, según la naturaleza en función de la cual se interpreta “la herencia cultural” del período de Martí, a través del desarrollo de las potencialidades heredadas por intermedio de su creciente formalización, es decir, de la negación de aquel carácter formalizador que constituye su aspecto más valioso.

La causa de este cambio de óptica en la interpretación de nuestra realidad no puede ser buscada nada más en aspectos relacionados únicamente con un nivel puramente individual, en lo que se refiere a la interpretación de la cultura de la época respectiva, aunque estas individualidades tuviesen la talla de un Mariátegui o un Martí. Es necesario entender que tras sus obras, se encuentra un medio social determinado, un nivel de desarrollo determinado, una infraestructura económica determinada, determinadas relaciones sociales, etc., que corresponden no solamente con una nación o una generación, sino a “una clase social y a sus relaciones con la sociedad”¹⁰

Característica de este momento lo constituye

el hecho de que por intermedio del más iluminado sector de la pequeña burguesía se reflejan los conflictos reales que se encontraban en las profundidades de la existencia social. Se cristaliza una actitud general de “acercarse al pueblo”, lo que se refleja al mismo tiempo en las reformas universitarias de principios de siglo, como la de Córdoba, Argentina, que entre sus peticiones principales encontraba un lugar central la creación de cursos para la juventud trabajadora y la vinculación de la educación universitaria con las necesidades del desarrollo social, económico y político del país. Se pasa a la elaboración de una *alternativa* cultural con sentido nacional-popular, pero aparecerán desde el principio diferencias de interpretación en por lo menos dos problemas fundamentales, muy ligados entre ellos, a saber: 1) la interpretación de la herencia cultural representada por la experiencia cultural acumulada a través de los siglos en la región y en cuya sistematización la pequeña burguesía había logrado adelantos considerables, y 2) la interpretación del lugar de América Latina en un mundo en proceso de integración —aunque no de unificación— a causa de desarrollo del imperialismo y de la lucha de clases a escala mundial.

La respuesta a estos problemas irá del mesianismo americano al internacionalismo socialista, del exclusivismo nacional con una poderosa raíz anticomunista hasta el entendimiento de lo nacional como aspecto particular de una universalidad definida a través de la lucha de clases a escala mundial. Cada una de estas posiciones implicará, a su vez, una determinada concepción sobre la sociedad y la historia. Esta situación dificulta llegar a conclusiones generales de desarrollo de la idea de cultura latinoamericana en este momento, pero lo menos abre la posibilidad de iniciar el estudio de una de las interpretaciones que posteriormente se constituirá en el núcleo fundamental de una nueva y más objetiva concepción sobre la cultura en América Latina. Esto nos obliga a examinar más de cerca el contexto histórico en el que esta “especie” de la que hacemos mención alcanzó su más alto desarrollo inicial: el Perú.

En el marco del contexto latinoamericano, descrito al principio de estas notas, Perú se caracteriza por el hecho de que las contradicciones allí existentes se manifiestan en una forma extrema. Esta situación puede ser seguida desde sus orígenes

empezando con la implantación del colonialismo español. La existencia de una fuerza de trabajo abundante en cuya tradición histórica existían antecedentes que facilitaron a los conquistadores la implantación de un régimen de explotación en mucho similar al feudalismo y al esclavismo en una mezcla que se ha dado en llamar, últimamente modo de producción colonial, constituye un elemento importante para la comprensión del contexto que nos atañe; no menos importancia tiene la existencia, en la época colonial, de metales preciosos cuya explotación posibilitó el sostenimiento de una clase aristocrática parasitaria; por último, mencionáramos la posición geográfica de Perú que hacía difícil la comunicación con zonas que poseían un desarrollo económico más intenso. El virreynato establecido en la región vino a aprovechar estas circunstancias para crear una superestructura jurídica, política e ideológica más adecuada al feudalismo colonial; esto posibilitó la instalación de una formación social con una ideología dominante muy resistente a las ideas independentistas que florecieran a principios del siglo XIX, así como a los procesos posteriores a la independencia.

El medio económico-social de José Carlos Mariátegui conjugará la herencia de las características anteriormente descritas con los cambios que sufrirá en los años veinte, treinta del presente siglo; dichos cambios son: en el nivel económico, el fortalecimiento del capital imperialista de origen norteamericano en el sector de las exportaciones primarias y de las finanzas, constituyéndose la economía peruana en una típica de *enclave*; la naturaleza dependiente de la formación socioeconómica vino a redefinir esta heterogeneidad económico-social del país, en el plano social significó una reestructuración de las relaciones entre las clases sociales que llevó a la clase propietaria a reagruparse en torno al enclave y a las clases no propietarias a la masiva proletarianización del campesinado debido a la extensión de los grandes latifundios. En el plano político, esto provocará el levantamiento de los sectores sociales afectados por estas transformaciones, apareciendo en la vida política, como *factor independiente*, las clases populares.

En este contexto, se puede decir que Mariátegui desarrolla su obra desde el "surgimiento espontáneo" de cultura popular y democrática del tipo descrito por Lenin. En comparación con el primer

período analizado por nosotros en este trabajo, cuando eran las nuevas clases dominantes, luego de la independencia política frente al imperio español, las que llevaban la vanguardia en el análisis de nuestra cultura, ahora la iniciativa la tienen las clases populares, sus representantes.

Lo esencial en Mariátegui es su visión histórica y *conscientemente* clasista; desde esta perspectiva analiza dos hechos, a nuestro parecer, esenciales: 1) La necesaria inconsecuencia de la alianza oligarco-imperialista, en relación con su rol en la formación nacional peruana, y 2) la lentitud y las dificultades en la conformación de las clases que podrían aspirar a tener un rol efectivamente nacionalista, en particular un proletariado capaz de homogenizar y dirigir el movimiento popular hacia horizontes más amplios que los ofrecidos por la oligarquía dominante.

Se podría decir que para Mariátegui *no existiría una cultura peruana mientras no exista el Perú como tal*, y esta afirmación es válida para toda América Latina, vista como región caracterizada por la dependencia neocolonial que provoca inevitablemente la transformación de la lucha de clases en un enfrentamiento entre el pueblo, por un lado, y la oligarquía y el imperialismo, por otro. Es aquí, en el planteamiento de este problema, en donde es identificado *el núcleo* de la problemática fundamental de la cultura latinoamericana. Según Mariátegui, el Perú no puede existir como una unidad homogénea, como un todo, como UNA nación con una cultura nacional, mientras no sean sobrepasadas las condiciones que posibilitan la fragmentación antagónica de la sociedad peruana. Es este un planteamiento que rescata para el análisis de la cultura en América Latina —en este caso específico el Perú— la concepción leninista de la existencia de por lo menos dos culturas en el seno de aquellas naciones en donde existen sociedades conformadas por clases sociales con intereses antagónicos.

La visión que sobre la cultura tiene Mariátegui no es marxista nada más porque coincide con los postulados teóricos y metodológicos de esta visión del mundo, sino, en primer lugar, porque es una visión *conscientemente política*, lo cual le permite asumir una visión crítica de la realidad y en particular del fenómeno cultural, lo que posibilita que su análisis sea asumido como *un frente de lucha*

ideológico ligado a las necesidades de la lucha política. De aquí deriva el constante esfuerzo de Mariátegui por desautorizar la cultura colonial y neocolonial dominante, refutándole el derecho que se arrogan de universalidad.

Así deriva una constante doble perspectiva en su análisis: por un lado, se intenta encontrar los caminos que hay que recorrer para llegar a la definición de una cultura nacional y que, por otro lado, priven a las clases dominantes de autoridad moral e intelectual para participar e —inclusive, eventualmente— dirigir este proceso de formación. En el ámbito de esta segunda perspectiva del análisis se intenta demostrar que no es posible plantear como una opción la alternativa cultura dominante-cultura popular, puesto que la primera no representa ningún valor nacional y, por lo tanto, a lo más que puede aspirar es a constituirse en *una parte integrante* de la cultura popular. Mariátegui busca demostrar, pues, que la cultura dominante no es una cultura stricto sensu; en primer lugar porque no posee *un sentido propio* adecuado a las necesidades objetivas de la realidad concreta, puesto que se trata de una cultura formalista que identifica lo nacional con lo colonial y neocolonial encontrándose bajo la hegemonía de las culturas burguesas metropolitanas, de las que estaba en capacidad (por su propia situación de clase) de adoptar nada más sus contenidos más reaccionarios que le proporcionan, en última instancia, su sentido histórico. Se trata, pues, de una cultura “espuria” incapaz de generar una ética de acuerdo con su estructura, incapaz de reconocer su propia realidad nacional, puesto que esto la llevaría a renunciar a su posición dominante, por lo que asume una posición altamente subjetiva e irracional para no entrar en contradicciones consigo misma; se trata, pues, de una cultura por necesidad *elitaria*, y sus mecanismos son, antes que todo, negativos.

Según Guillermo Castro ¹¹, lo que confiere un valor definitivo a la obra de Mariátegui es el grado de adecuación del análisis a las necesidades históricas, de donde deriva su libertad para criticar a su sociedad y su horizonte conceptual, lo que se aprecia claramente en el análisis que realiza sobre la contradicción imperialismo-nación que constituye el principal obstáculo para el desarrollo de la cultura nacional y cuya resolución no está en las especulaciones filosóficas o en la idea de un “capitalismo

nacional”, sino en alternativas políticas que llevan el análisis de dicha situación hasta sus últimas consecuencias.

Mariátegui incorpora, pues, el marxismo al análisis de la cultura latinoamericana como instrumento y guía frente a los problemas de una realidad neocolonial.

De la totalidad martiana —América Latina contrapuesta a Europa y Norteamérica— que se acepta y se enorgullece de su propia especificidad (antes despreciada por Sarmiento), de la toma de conciencia de sí, hemos pasado a la concepción en la cual esta totalidad adquiere dinamismo interno, son identificadas sus partes, la oposición entre ellas, en donde el imperialismo es identificado científicamente y localizado en el lugar que le corresponde en nuestro contexto dependiente y apuntados los elementos esenciales que componen a nuestra cultura. Se puede afirmar, por consiguiente, que el análisis de la cultura latinoamericana se encuentra ya, en sus líneas más generales, justamente planteado.

3. El tercer momento que creemos se puede identificar en la evolución de la idea [o concepción (es)] de la cultura latinoamericana es el que, como al principio de este trabajo apuntábamos, corresponde a nuestros días y cuyas raíces penetran en el período anteriormente descrito ¹² y en las reflexiones sobre el ser latinoamericano que históricamente pueden ser entendidas dentro del nuevo contexto mundial, en el que el ascenso de las fuerzas progresistas, democráticas y revolucionarias al poder en algunos países y su avance en nuestro continente, la concientización de los países del llamado Tercer Mundo de la situación colonial y neocolonial en la que fueron mantenidos por siglos, etc., plantearon la posibilidad del florecimiento de una visión crítica sobre nuestra cultura en relación con la cultura occidental y el interés por estudiar su proceso de formación y las vías para su afirmamiento y renacimiento.

La generalización de análisis sociológicos globales inspirados en el estructural funcionalismo, primero, y en el estructuralismo-genético, más tarde, que profundizaron en el estudio de las relaciones de dependencia metrópoli-periferia y en las estruc-

LATINOAMERICA



turas económico-sociales de nuestros pueblos, introdujeron, paradigmáticamente, un nuevo nivel teórico en el análisis de nuestra cultura, en donde se convirtieron en conceptos ampliamente utilizados aquellos como *economía bipolar*, *estructuras socioeconómicas*, *herencia colonial*, *crecimiento demótico*¹³, etc.

Se puede constatar, en este contexto, la aceptación generalizada de la concepción que parte del punto de vista antropológico y sociológico promocionado inicialmente por el cubano Fernando Ortiz¹⁴, que considera que América es el producto, culturalmente hablando, *de un vasto proceso de transculturación*¹⁵.

Partiendo del anteriormente expuesto punto de vista, del abrazo genético de diversas culturas en nuestra América, se impone el análisis del problema

sobre los *factores* que protagonizan el proceso histórico de transculturación¹⁶. Contamos en este sentido con una bibliografía muy rica en América Latina, que se ha multiplicado sobre todo en los últimos veinte años, rica tanto en calidad como en cantidad. Con todo esto, nos parece que la posición más atrayente de los últimos tiempos es aquella propuesta por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro con su tesis sobre las "cuatro grandes configuraciones histórico-culturales de los pueblos extraeuropeos del mundo moderno"¹⁷; primero, *los pueblos testimonios*, representados por los sobrevivientes transfigurados de las altas civilizaciones que chocaron con los europeos en la expansión de éstos después del 1500. En segundo lugar, *los pueblos nuevos*, que son el resultado del choque y la fusión posterior, en el plano racial y cultural, de agentes de la expansión europea con las poblaciones tribales encontradas en los territorios conquistados

o ahí donde fueron llevadas para ser utilizadas como fuerza de trabajo en las empresas coloniales. La tercera, *los pueblos trasplantados*, formada por inmigrantes que se han trasladado a ultramar y crecen con autocolonización, guardando muchas de sus características originales. El cuarto grupo de los pueblos extraeuropeos del mundo moderno está constituido por *los pueblos emergentes*; está integrado por las poblaciones que se levantan en nuestros días, sobre todo en África y Asia y que reivindican su cultura anterior a la colonización europea, cultura que posee niveles de desarrollo que permiten aún que pueda ser viable en nuestros días; esta categoría no se encontraría en América.

Según Ribeiro, los *pueblos testimonios* en América se encuentran en Méjico y Guatemala, así como en los pueblos andinos de América de Sur—Bolivia, Perú y en Ecuador—, en donde se encuentran los sobrevivientes de las civilizaciones azteca, maya e inca. Suman 65.7 millones de personas que representaban, en 1965, el 14,2 % de la población total de América¹⁸ —inclusive en los Estados Unidos de Norteamérica—. Constituyen *pueblos nuevos* los brasileños, venezolanos, colombianos, antillanos y parte de Centroamérica y el sur de Estados Unidos de Norteamérica. Una segunda categoría de pueblos nuevos, pronunciadamente distinta de la primera por no haber experimentado las convulsiones de la plantación, se encuentra en Chile y Paraguay. *Fueron* pueblos nuevos del mismo tipo de estos últimos, aunque más tarde desfigurados por un proceso de sucesión ecológica que los europeizó masivamente, los uruguayos y argentinos, quienes, a su vez, derivan de una empresa hartamente particular realizada por una élite criolla completamente alienada y hostil a su propia etnia de pueblo nuevo, que adoptó como proyecto nacional la substitución de su propio pueblo por europeos a quienes se les atribuía mayor vocación para el progreso. Es la época de Mitre y de Sarmiento en la Argentina. El Uruguay y la Argentina contemporáneos son pueblos transformados de pueblos nuevos en *pueblos trasplantados*¹⁹.

La tesis de Ribeiro constituye una posición científica válida para iniciar el estudio de los problemas complejos de la formación y desarrollo de la cultura latinoamericana, desde el punto de vista de los factores que la integran. Esta visión debe de ser completada con el estudio del proceso histórico

de formación de esta cultura. En este sentido se trata de las *etapas* por las cuales ha atravesado dicho proceso. Hay varios esquemas propuestos por historiadores y sociólogos que ameritan ser tomados en cuenta; el mismo Ribeiro ofrece un método para su clasificación, basándose en las formaciones económico-sociales a las que liga lo que llama revoluciones tecnológicas y procesos civilizatorios: la revolución agrícola, la revolución urbana, la revolución de las irrigaciones, la revolución metalúrgica, la revolución pastoral, la revolución mercantil, la revolución industrial y la revolución termonuclear²⁰. Este esquema nos parece más discutible que el anteriormente expuesto. Más acertado parece el del filósofo argentino Gregorio Wéimberg, quien propone “tres momentos en el proceso del pensamiento latinoamericano en relación con sus dimensiones históricas, sociales y culturales: el primero, la cultura impuesta, el segundo, la cultura aceptada o admitida, la tercera, la cultura discutida o criticada”²¹.

El esquema de Wéimberg se nos antoja demasiado ligado a un solo aspecto, el ideológico, pero constituye, según nuestro parecer, una buena base para intentar un esquema que parta de la consideración de los fenómenos de la producción material, de los modos y las relaciones de producción, base y condicionante de todo el proceso histórico y que podría transformar la cultura impuesta en cultura colonial, la aceptada en neocolonial y la discutida en los embriones de la nueva cultura latinoamericana que constituiría el nacimiento de una cultura popular, democrática y revolucionaria. Esta última etapa, según Wéimberg, nace a raíz de la crisis de 1929 y tiene como una de sus características (no es la única ni la principal), el encontrar una identidad propia mediante la revalorización del pasado; el deseo de liberación penetra en todas las zonas de la cultura latinoamericana. Refiriéndose a la filosofía, Leopoldo Zea se ha referido a este deseo de liberación cuando dice que “la filosofía propia de Nuestra América” es la filosofía de la liberación; una filosofía que constituye “una toma de conciencia sobre nuestra realidad, y como conciencia de la posibilidad de una praxis que servirá, no para nuevas formas de dominación, sino de liberación. Filosofía de liberación vs. filosofía de dominación”²².

El presente trabajo se incluiría, desde el punto de vista de esta posición, en este esfuerzo general por la liberación.

CITAS

1. **Imperialismo y dictadura; crisis de una formación social.** Editorial Siglo XXI. Méjico. 1975. Pp. 60-61.
2. En: ZEA, Leopoldo. **El pensamiento latinoamericano.** Tomo I. Méjico. 1965. P. 129.
3. Citado por Lewis Hanke en **El prejuicio racial en el Nuevo Mundo, Aristóteles y los indios de Hispanoamérica.** Trad. de Marina Orellana (2a. edición). Méjico. 1974. P. 42.
4. SARMIENTO. Obras. XXXVII. P. 195. Citado por ALAZRAKI, Jaime. **El indigenismo y el anti-indigenismo de Sarmiento.** En **Cuadernos Americanos.** Mayo-junio de 1965. P. 134.
5. Citado por Darcy Ribeiro en **Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos.** Traduc. de R. Pi. Zda. Ed. revisada y ampliada. Buenos Aires. 1972. Pp. 455-56.
6. Para ampliar sobre la relación civilización-barbarie puede consultarse: FERNANDEZ Retamar, Roberto. **Algunos usos de civilización y barbarie.** En **Casa de las Américas.** No. 102. La Habana, Cuba. 1972. P. 29.
7. La presentación del movimiento de la base material de este período seguirá el razonamiento que sobre él hace Agustín Cueva en su libro **El desarrollo del capitalismo en América Latina.** Edit. Siglo XXI. Méjico, 1976.
8. MARTI, José. **Nuestra América.** En **Páginas escogidas.** Editorial Ciencias Sociales. Vol. I. La Habana, Cuba, 1971. P. 64.
9. Para la documentación de lo referente a Mariátegui se utilizó parte substancial del artículo **El proceso de la cultura latinoamericana: 1893-1930: José Carlos Mariátegui.** Publicado en **Casa de las Américas.** Nro. 118. La Habana, Cuba. Su autor es Guillermo Castro.
10. GOLMAN, Lucien. **Las ciencias humanas y la filosofía.** Editorial Universo. Méjico. 1974. P. 86.
11. Op. cit.
12. Por lo menos en lo que concierne a las líneas generales que identifican a nuestra cultura como una inserta en un contexto dependiente (hoy el imperialismo norteamericano y antes de otras potencias coloniales) y subdesarrollado, planteando la necesidad de cambios no exclusivamente culturales y sí necesariamente infraestructurales como antesala para la construcción de una cultura latinoamericana que rescate valores nacionales, populares y democráticos.
13. Véase en este sentido, por ejemplo, MIRO Quesada, Francisco. **Realidad y posibilidad de la cultura latinoamericana.** En **Revista de la Universidad de Méjico.** Méjico. Vol. XXVI. (617). 1972.
14. ORTIZ, Fernando. **Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar.** Consejo Nacional de Cultura. La Habana, Cuba, 1963. Pp. 103-104.
15. Se entiende por el vocablo *transculturación* las diferentes fases del proceso transitivo —de paso— de una cultura a otra. Este proceso no comprende nada más el hecho de adquirir una cultura distinta de la original —la que se conoce como *aculturación* (del inglés *aculturation*)—, sino también el proceso necesario de pérdida o de desenraizamiento de una cultura precedente, lo que se podría decir que constituye una parcial *desculturización* y, además, significa la creación de nuevos fenómenos culturales que se podrían denominar de *neoculturización*.
16. Para ampliar esta idea puede consultarse a PORTUONDO, José. **Notas para la definición de la cultura latinoamericana.** **Revista Casa de las Américas.** Nro. 104. La Habana, Cuba. 1977.
17. RIBEIRO, Darcy. **Configuraciones histórico-culturales americanas.** Edit. Calicanto. Buenos Aires, Argentina, 1977. Pp. 23-24.
18. Nótese que Ribeiro se refiere a la población de América y no solamente de América Latina; esto significa que el peso relativo de la población perteneciente a los pueblos testimonios es menor que si habláramos solo de América Latina, pues la composición racial y cultural de los Estados Unidos (que posee cuantitativamente, una población similar a la latinoamericana) pertenece, principalmente, a lo denominado por Ribeiro como pueblo transplantado.
19. El profesor argentino Julio de Zan ha rechazado la tesis de Ribeiro sobre la condición de transplantado que se le asigna al pueblo argentino considerando que esta es una visión que toma en cuenta nada más la zona de Buenos Aires y que ignora que tras esta realidad existe otra que tiene su centro de gravedad en la zona andina.
20. RIBEIRO, Darcy. **La cultura latinoamericana.** En **Anuario de estudios latinoamericanos.** Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de Méjico. Nro. 9. Méjico. 1976. Pp. 19-32.
21. WEIMBERG, Gregorio. **Sobre el quehacer filosófico latinoamericano.** En el disco V. Vol. 25. De la cultura latinoamericana. UNAM. Unión de Universidades de América Latina. Méjico, 1972.
22. ZEA, Leopoldo. **La filosofía como conciencia histórica en Latinoamérica.** En **Casa de las Américas.** Nro. 95. La Habana, Cuba. 1976. Pp. 64-65.

BIBLIOGRAFIA

- CASTRO H., Guillermo. *El proceso de la cultura latinoamericana: 1898-1930: José Carlos Mariátegui*. En *Revista Casa de las Américas*. Nro. 118. 1976.
- CUEVA, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Editorial Siglo XXI. Méjico. 1976.
- DIAZ López, Carlos. *Tenencia y uso de la tierra en la América Colonial española*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, Cuba. 1978.
- DILL, Hans Otto. *El ideario literario y estético de José Martí*. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1975.
- FERNANDEZ Retamar, José. *Introducción*. En MARTI, José. *Páginas escogidas*. Instituto Cubano del Libro. La Habana, Cuba. 1977.
- PACURARIU, Francisc. *Scritori latino-americiani*. Editura pentru literatură universală. Bucarest. Rumania. 1968.
- TANASE, Alexandru. *Marxismul si teoria culturii*. En *Marxismul si contemporaneitatea*. Editura politică. Bucarest, Rumania. 1968.
- UREÑA, Pedro Enríquez. *Corrientes literarias de América Latina*. Editura Univeis. Bucarest, Rumania. 1980.
- ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Editorial Ariel. Colección Demos. Madrid, España. 1976.