

## CULTURA LATINOAMERICANA Y FILOSOFIA DE LA LIBERACIÓN

( Cultura popular revolucionaria, mas allá  
del populismo y del dogmatismo )\*

Enrique Dussel  
Mexico

Hemos optado, dada la imposibilidad de extendernos demasiado en este trabajo, por formular nuestros juicios de manera sintética, a fin de poder desarrollar más nuestras hipótesis en el debate ( y en trabajos futuros ), aunque, en otros casos, de trata de resúmenes a posiciones ya expresadas, hasta por escrito, en trabajos elaborados en el pasado.

### 1. POSICIONES CRITICAS ALCANZADAS

Por "posiciones" quiero indicar ciertos niveles de conciencia que hemos ido logrando al correr de los años, frecuentemente en medio de la polémica y hasta de la lucha, casi siempre enfrentado a posiciones contrarias, que nos han exigido avanzar hacia nuevas situaciones problemáticas, críticas. Querríamos por ello comenzar por describir la progrediente toma de conciencia, recordando los logros, si hubo algunos. No es bueno olvidar las hipótesis iniciales de un discurso que debe oponerse a contrarios tan diversos que, como Agustín, aparecemos a veces maniqueos ante los pelagianos, y pelagianos ante los maniqueos, habiendo siempre defendido una difícil posición crítica que seguirá intentando no caer ni en el populismo ( ante el que siempre nos mantuvimos críticos ), ni ante los dogmatismos de turno ( ante los cuales, quizá por ignorancia o exceso de celo, tampoco pudimos nunca asumir ).

No es entonces difícil que se nos acuse de marxistas<sup>1</sup> o de populistas<sup>2</sup> — ambas como "imputación ideológica" a priori —, habiéndose interpretado la posición crítica ante el populismo como marxista, y la posición antidogmática ( y por ello a veces en sus inicios antimarxistas ) como populista. Pero, de todas maneras, ambas críticas contradictorias de la que somos objeto nos ayudan a profundizar nuestra posición, a ser más orgánicos con el **pueblo latinoamericano** oprimido y en camino de su liberación ( en situaciones ante-revolucionarias en la mayoría nuestros

---

(\*) Ponencia al III Congreso de Filosofía Latinoamericana ( Bogotá, 1984 ).

países, prerevolucionarios en algunos, en lucha revolucionaria en Centroamérica, y en situación posrevolucionaria en Cuba o Nicaragua ). Ante el populismo, una lectura personal, íntegra y profundizada de Marx<sup>3</sup> nos ayuda hoy a clarificar cuestiones de fondo; ante el dogmatismo, la permanencia en una clara opción de articulación con el pueblo latinoamericano nos alienta a no caer en abstraccismos cientificistas, academicistas o sectarios de “grupúsculos” sin verdadera incidencia política en el proceso de liberación latinoamericano.

### 1.1. Desbordamiento de los límites estrechos

Nuestra primera posición, ante la cultura en general y la latinoamericana en particular, fue la de considerar diferentes posiciones políticas e ideológicas que “inventaban” la historia desde límites **a priori** que permitían fundar su realidad presente — distorcionando el pasado cultural latinoamericano.

Al menos había cinco límites que habían sido solidificados como pedestales desde donde ciertas posiciones ideológicas se fundamentaban incólumes y fetichizadas<sup>4</sup>.

a) **Los que niegan dogmáticamente toda la historia latinoamericana.** A partir de los años 20, hubo muchos PC en América Latina que dependieron de la III Internacional<sup>5</sup>, que juzgaron como feudal todo el tiempo colonial y como claramente capitalista el fin del siglo XIX, lo que les llevó a realizar un análisis irreal de nuestra realidad, y a negar la importancia de la totalidad anterior de la historia latinoamericana. Esta posición fue compartida por ciertos grupos revolucionarios que negaban como inútil el descubrir la historia anterior a la revolución. Lo mismo acontecerá con ciertos “althusserianismos” contemporáneos que, en posición exclusivamente teoreticista, desconocen la historia real, y juzgan como “populista” todo intento de justificar lo popular<sup>6</sup>. La generación de Sergio Bagú rompió con esta posición equivocada, dogmática<sup>7</sup>; lo mismo puede decirse — aunque la cuestión esté abierta — con respecto a la generación posterior al 1965 que planteó las primeras hipótesis para una teoría de la dependencia<sup>8</sup>. Claro es que la generación revolucionaria posterior a la revolución cubana de 1959 comenzara a “tocar tierra”, y no es por ello extraño que Martí o Sandino sean reivindicados como héroes y teóricos de un proceso popular anterior a la opción socialista. La historia de la **cultura proletaria** no pudo ser la única historia cultural del **pueblo** latinoamericano, pero es una parte ciertamente esencial.

b) **Redescubrimiento del período preliberal.** Los populismos latinoamericanos, nacionalistas y hegemonizados por las burguesías interiores a nuestros países — cuando las hubo desde fines del siglo XIX —,

desde la Revolución mexicana de 1910, el gobierno de Hipólito Irigoyen desde 1918 o Getulio Vargas en Brasil desde 1930, tendieron a redescubrir la época colonial y el mundo amerindio, ante la necesidad de "pasar sobre" la interpretación liberal, que articuló la dependencia capitalista del siglo XIX preindustrial. Realizaron un **revisionismo** histórico ( algunas veces antipositivista y antiliberal ), pero tuvieron igualmente la limitación que, es evidente, no pudieron autointerpretarse como expresión del capitalismo nacionalista con pretensión de autonomía. De todas maneras, su vuelta al pasado, el aprecio del arte colonial, la revalorización de lo amerindio, la afirmación nacional y hasta popular ( dentro de la ambigüedad "populista" ), no dejaron de ser factores positivos<sup>9</sup>. La historia de la cultura popular estaba abierta, pero faltaba conciencia de la realidad de un "pueblo" distinto a la mera nación hegemonzada por su burguesía.

**c) Reinterpretación cultural liberal.** El liberalismo, que articula la dependencia compradora del capitalismo anglosajón en América latina, y su ideología positivista — europeizante en sus razgos fundamentales —, tiende a poner como límite las guerras de la emancipación nacional contra España ( desde 1807 para el Brasil o 1804 para Haití, en estos casos contra Portugal o Francia ). Su tiempo cultural "mítico" es la Independencia colonial. Con ello se niega España o Portugal, la Cristiandad colonial, y el único entroque con la historia mundial de la cultura es la misma historia del capitalismo europeo, de la Ilustración. Decíamos en 1965 que todo esto era una exigencia ideológica "para dar sentido a cada nación en sí misma, naciendo así un aislacionismo de la diversas repúblicas americanas, enclaustradas en sus propias historias más o menos desarticuladas e inexplicables". El "sueño" bolivariano fue sepultado en el más completo olvido. La historia liberal, como para Sarmiento o el positivismo, desconoce y desprecia la "cultura popular", la del indio, del gaucho, del llanero, del campesino<sup>10</sup>.

**d) Absolutización hispanizante.** Junto al proceso de reinterpretación populista ( fase b. anterior ), la ideología conservadora revalorizó a tal punto la época de la Cristiandad colonial que fijó, por el contrario que los liberales, nuevos límites mitificados: el comienzo radical de nuestra historia con Colón, y el comienzo de la decadencia con la Emancipación de España o Portugal. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe II serán los nuevos héroes de la cultura hispanoamericana. El "hispanista" ya no entiende del siglo XVIII, de "decadencia" borbónica, ni comprende el fracaso de los Habsburgos em implementar en España un capitalismo que hubiera desembocado en la Revolución industrial. Destruyeron a los "Comuneros" ( burgueses ) y la Monarquía absoluta aniquiló el caldo de cultivo de la revolución capitalista en España. Nada de ésto entendieron los "hispanistas" que fetichizaron igualmente un trozo de nuestra historia cultural<sup>11</sup>.

e) **El indigenismo.** De manera muy diferente, y dividido en muchas corrientes, la valorización de lo amerindio — frecuentemente dentro de una posición de “integración” del indígena en posición populista o de capitalismo nacional — llevó a veces a negar la historia cultural colonial mestiza. De todas maneras, también dentro del revisionismo populista ( fase b. ), pero igualmente en la visión socialista como por ejemplo en Mariátegui<sup>12</sup>, el indigenismo exigió romper con el límite del descubrimiento y la conquista como inicio de nuestra realidad cultural latinoamericana. Claro es que, a veces, una visión puramente indigenista tiene dificultades para rehacer la historia posterior de nuestra cultura latinoamericana. Junto al indigenismo, a la cuestión de las etnias, es necesario igualmente recordar a todo el “mundo africano” latinoamericano, descendientes de los esclavos de las explotaciones tropicales del Caribe y Brasil, pero igualmente de Centroamérica, Colombia, Venezuela, etc. — El problema del “racismo” deviene más y más un límite cultural que debe ser trascendido e incluido<sup>13</sup>.

f) **Una nueva síntesis cultural.** La generación pospopulista, coetánea a las revoluciones nacientes ( como la cubana o nicaragüense, salvadoreña o guatemalteca ), se encuentra en posibilidad de realizar una nueva “síntesis” en la interpretación de la historia de la cultura latinoamericana. No debe ya ser liberal ante conservadores, ni conservador ante liberales; no debe ser populista-hispanista contra positivistas, ni lo contrario. Puede ahora articularse a un nuevo sujeto histórico, **el pueblo oprimido** ( que son las clases explotadas del capitalismo dependiente y otros grupos marginales, étnicas y razas también explotadas ) para criticar a liberales y conservadores, hispanistas e izquierdas dogmáticas o abstractas. Contra el dogmatismo abstracto de izquierda — que levanta exclusivamente la cultura **proletaria** inexistente en muchos países latinoamericanos — se le deberá oponer a la **cultura popular revolucionaria** ( concepto y categoría mucho más concreta y real en América Latina ). Al populismo — contra su ambigua cultura **nacional** — se le opondrá la cultura popular, pero pueblo como el “bloque social” de las **clases oprimidas** en proceso de liberación ( potencial o actual ), y no simplemente como la cultura hegemónica por la burguesía interior al país dependiente. Al liberalismo jacobino del siglo XIX ( incluyendo el positivismo ), se le opondrá no una cultura conservadora, sino la misma cultura popular antiliberal — ya que nunca el pueblo, como clases oprimidas y campesinas, aceptaron las propuestas de la minoría liberal con control posesión del Estado —. A los conservadores se les opondrá, no la crítica antireligiosa de los liberales, sino, igualmente y una vez más, la cultura popular anticonservadora. A los hispanistas se les opondrá, también, la cultura de un pueblo que fue oprimido por la dominación hispano-lusitana y por ello fue anti-ibérica. A un indigenismo integracionista — dentro de la posición del capitalismo populista — se le opondrá un indigenismo que sepa valorar

nuestras culturas amerindias pre-europeas y luchas por el respeto y la sobrevivencia de las etnias indígenas hoy, sabiendo que son el punto de partida cultural de la **cultura popular** latinoamericana.

La tarea no es fácil. Seremos criticados por la izquierda abstracta y la derecha populista — en el mejor de los casos, cuando no francamente capitalista de dependencia —. De todas maneras la solución se abrirá camino gracias a la **revolución cultural popular**.

## 1.2. Desde las culturas amerindias

La bastarda posición europeizante de las oligarquías argentinas me hicieron difícil en mi juventud descubrir el valor de la cultura indígena. Sin embargo, pronto vimos la importancia de amerindia<sup>14</sup>, como punto sustantivo de partida de toda definición de la cultura latinoamericana. Dos cuestiones deseo indicar aquí.

En primer lugar, que la descripción de las culturas amerindias no debe realizarse ( ni en los estudios personales, ni en las exposiciones de las escuelas secundarias o universidades, o en otros medios de comunicación ), como **mero contexto** del descubrimiento ( la "invasión" de América en realidad, en 1492 ). No es posible aceptar la exposición a lo Max Weber o en general las Historias Universales, que parten del Paleolítico y Neolítico de Eurasia, que recorren las culturas desde la China, India, Persia, Grecia, Roma y Edad Media, para posteriormente con Colón "encontrar" a Amerindia. Esta visión del este hacia el oeste es falsa e ideológica. En realidad, el Paleolítico ( y aún el Neolítico ) fue desde el oeste hacia el este. Desde el Mediterraneo oriental, la Mesopotamia y el Egipto, hacia el valle del Indo, el valle del rio Amarillo ( las civilizaciones urbanas ), y florecen sólo en el I milenio después de Cristo con las grandes civilizaciones urbanas amerindias: el Teotihuacán y el Tiahuanaco, por ejemplo. Por ello, el **lugar** que las culturas amerindias tienen por "centro" es el Pacífico y debe explicarse dentro de la expansión del Paleolítico y el Neolítico a través del Pacífico norte ( Bering ) o centro ( gracias a los navegantes de la Polinesia y Micronesia ). De esta manera la historia cultural amerindia debe conectarse a la historia del Pacífico, del Asia oriental y de todo el continente Euroasiático y africano, pero en el movimiento que parte del Occidente hacia el Oriente, atravesando el llamado "Mar del Sur" de Balboa. La "percepción" de la historia cambia totalmente si el Pacífico es su centro cultural fundacional.

En segundo lugar, deben distinguirse claramente diversos niveles de profundidad en el desarrollo cultural de amerindia. Para simplificar, debemos al menos indicar tres: las culturas nómadas o no sedentarizadas del norte de América del Norte y del sur de América del sur ( cazadores, pescadores, etc. ). Los plantadores o que constituyen aldeas. Y

las culturas propiamente urbanas de las mesetas y montañas, desde los aztecas y mayas, hasta los chibchas o incas, entre otros. Estos tres tipos culturales determinarán la historia posterior en muchos aspectos fundamentales<sup>15</sup>.

Será necesario siempre, en todos los problemas culturales latinoamericanos, del pasado y del presente, tener como marco de referencia nuestras culturas amerindias. Nuestros valles y montañas están todavía plétoricas de huacas incas, y Quezalcoatl ( el lucero de la mañana ) sigue iluminando a los campos mexicanos. La **cultura popular**, colonial y hasta el presente, no deja de tener una conexión ininterrumpida con la cultura amerindia, con diferencias regionales profundas ( tan profundas como eran las culturas amerindias entre ellas ), todavía determinando hoy la personalidad nacional de la cultura de nuestros países, de sus regiones internas, de sus tonos en el lenguaje, modismos, música, arte, artesanías, creencias,... en fin: **cultura**. Nuestros antepasados no han muerto, viven en nosotros todavía.

### 1.3. Desde la protohistoria cultural

En aquel artículo citado de 1965 enunciábamos que nos era necesario “desbordar el siglo XVI español” para internarnos en lo que pués denominaremos la “proto-historia latinoamericana”<sup>16</sup>. Allí habíamos escrito que “el historiador podría conformarse ( con llegar hasta la Edad Media europea ), mientras que el filósofo — que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano — deberá aún retroceder hasta la alta Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el Imperio romano, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita — desde los acadios hasta el Islam —. En fi, explicar la estructura intencional ( el núcleo éticomítico ) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente”<sup>17</sup>. En efecto, ese proyecto, en esa época en parte realizado, lo finalicé años después.

a) **Las culturas indoeuropeas**<sup>18</sup>. Los domesticadores del caballo y dominadores del hierro invadieron en el II milenio a J. C. a las culturas agrícolas desde Europa hasta Grecia, Mesopotamia y el Indo. Crueles guerreros redujeron a la esclavitud a los campesinos de las regiones dominadas, naciendo el modo de producción esclavista — más antiguo a ellos y posterior a su vigencia también, pero propio de estos pueblos bárbaros —. Las culturas indoeuropeas dejarán su impronta en nuestra historia cultural. Desde nuestra lengua latinoamericana, hasta los gauchos y vaqueros como jinetes de las llanuras ( que recuerdan todavía a aquellos hábiles caballeros que unían por las estepas el Gobi con Europa y la India ) son parte de su herencia.

Las culturas indoeuropeas ( los hititas y frigios; aqueos, jonios y dórios; los itálicos y germanos; los medos y persas; los arios y hasta los Chue-chi que llegaron a la China ) impusieron materialmente su dominio militar, económico, u políticamente organizaron los primeros imperios ( desde el persa hasta el romano ). La filosofía griega fue una expresión teórica de esta cultura esclavista y contemplativa bajo el reinado de la "luz" del día ( de donde deriva la palabra "Dios" ). Es la cultura "clásica" a la que se referirá la cultura europea ( y por ello, en buena parte, alienantemente, América Latina ). Es el mito prometeico.

**b) Las culturas semitas<sup>19</sup>.** Para romper la hegemonía exclusiva de experiencia pretendidamente "natural" prefilosófica que poseía la cultura griega ( helénico indoeuropea ), me propuse conocer profundamente — exponer **para latinoamericanos** otra experiencia prefilosófica de mayor importancia para nuestra cultura latinoamericana: la de los pueblos semitas en general y particularmente de Israel.

En las culturas del desierto sirio-arábigo — contra lo que pensaba Sarmiento —, no se encontraba el origen de nuestra "barbarie", sino una civilización nómada de pastores y comerciantes, que no aceptaban la dominación de clase sobre clase, que criticaban duramente en su **ethos** en modo de producción tributario del Egipto y la Mesopotamia, o posteriormente del esclavismo helénico-romano. El núcleo crítico de los profetas, "una comunidad de hombres libres" del desierto, no aceptaba ni la dominación de las potencias de su época ( Egipto o Babilonia ), ni del Estado tributario ( Samuel contra Saúl ), ni de la ciudad sobre el pastor del desierto ( Caín contra Abel: figuras míticas de dos modos de producción: el agrícola-urbano malo; el pastor libre del desierto bueno ). Es el mito adámico.

**c) Las Cristiandades<sup>20</sup>.** Para América latina, porque fueron conquistadas y dominadas por la Europa latina en primera instancia, esta parte de nuestra "proto-historia" es por demás fundamental.

Culturalmente hablando, la sedentarización del cristianismo, la aceptación del modo de producción esclavista, y sobre todo y posteriormente feudal — ributario, tiene la mayor importancia como lo ha visto Karl Kautsky. En efecto, el cristianismo, como religión crítica de la sociedad indoeuropea, helénico-romana, durante sus tres primeros siglos, llega a una sólida articulación con el Imperio romano desde Constantino. Se trata de la Cristiandad como modelo cultural. Las Cristiandades bizantina, copta, armenia, rusa, polaca, latina, fueron culturas que dominaron una región periférica que era dominada por la centralidad geopolítica de la cultura árabe-musulmana ( posteriormente igualmente turca, mogol, etc. ), que llegaba desde el Atlántico en Marruecos, hasta el Pacífico en Filipinas.

De todas maneras, de la Cristiandad hispano-lusitana procederá la cultura que se impondrá y se mestizará para constituir la época segunda

de nuestra historia cultural: Iberoamérica o la Cristiandad de las Indias occidentales.

#### 1.4. Historia cultural latinoamericana<sup>21</sup>

Las tres épocas restantes de nuestra historia, si la historia amerindia es la primer época — y por ello quizá sería no conveniente hablar de la **pre**-historia, y más bien se debería hablar de la primera época de nuestra historia cultural —, pienso que son: la Cristiandad colonial de los siglos XVI y XVII, historia cultural bajo la hegemonía de un capitalismo mercantil ( momento dinerario “hacia” la primera forma del capital: el dinero “**como** capital” ), la larga época de dependencia cultural ( y, por supuesto, bajo dominación política y económica ) del capitalismo industrial metropolitano ( desde el siglo XVIII hasta el siglo XX en la mayoría de nuestros países ); y, la cuarta época, la de la cultura poscapitalista o la de la efectivización de la liberación de la cultura popular ( desde 1959 ). No repetiré aquí lo ya indicado en la ponencia del II Congreso, y por ello me remito a la periodización que propuese allí<sup>22</sup>, en cuanto a los períodos o fases internas de cada época.

a) **La cultura de la Cristiandad colonial**<sup>23</sup>. Veremos más adelante ( **parágrafo 3.** ) hasta que punto en una consideración **concreta** de la cultura ésta su distingue en **muchas culturas** yuxta-puestas y contradictoriamente antepuestas. En la historia cultural de la Cristiandad colonial — no feudal pero tampoco capitalista industrial: en transición mercantil en el momento de la acumulación originaria — se percibe claramente la diferencia y la dominación de una cultura sobre otras. Así la praxis de la conquista es, justamente, el proceso de dominación cultural ( obviamente político y económico también, y antes aún ) de la cultura ibérica ( hispano-lusitana ) sobre la amerindiana. Este genocidio cultural marcará profundamente la totalidad de nuestra historia, y la cultura amerindiana, como “el otro” aniquilado — pero nunca del todo, ya que ella es nuestra “madre” que aunque dominada sobrevive en su hijo —, deberá ser el horizonte último de toda descripción de una cultura popular. Pero, aún dentro de la cultura de los dominadores, habrá contradicciones, tales como la existente entre la cultura urbana y rural, la de las burocracias y eclesiásticas y los simples colonos, y, sobre todo, la de la nueva **cultura mestiza criolla**, que desde la cultura puramente indígena hasta el blanco hispánico nacido en estas tierras, pasando por las culturas africanas de los esclavos hasta los zambos y otros grupos, constituía un abigarrado racimo de culturas en tensión, oposición, dinamismo.

De todas maneras, en el “Estado de Indias”, en sus aparatos ideológicos hegemónicos, la Cristiandad controlaba la ideología de dominación sin contrapartida. Había críticas, oposiciones, pero dentro de

una **formación ideológica** claramente dominante: la hispano-lusitana ( en las ciudades, que tanto admirará Sarmiento ). En el campo, más allá del México, Lima o Chuquisaca, la cultura mestiza, criolla, indígena gestaba principalmente en su seno la cultura popular latinoamericana en su segunda etapa ( la primera habíase dado en Amerindia ). Las **clases dominadas** iban constituyendo un **pueblo** en sentido estricto, y con él emergía ya una **nueva** cultura creada en las sombras, en la resistencia, en la tradición oral, en la danza, en la fiesta, en la música... en el trabajo cotidiano, en la memoria...

**b) La cultura latinoamericana dependiente**<sup>24</sup>. Si en las culturas contrapuestas de la época de la Cristiandad colonial hubo complejidad y dominación de una cultura sobre otras, mucho más complejo será el panorama cultural en la época neocolonial ( que desde el siglo XVIII, tiempo en que la Península ibérica fue ya "semiperiférica" del naciente capitalismo industrial central )<sup>25</sup>. La presencia de la cultura de la Ilustración — es decir de la burguesía —, del conservadurismo latinoamericano, del liberalismo positivista y "comprador" en el momento de la expansión imperialista — nuevo momento de la cultura capitalista central —, hasta llegar a la cultura del populismo ( o de la cultura "nacional" hegemonizada por la burguesía interior de nuestros países periféricos, que ha significado lo más progresista de las culturas **capitalistas** latinoamericanas, ya que, al menos, intentó la independencia cultural y el arraigo antimperialista, lo que no deja por ello de ser "populista", es evidente ), para después pasar a la decadencia de la cultura "desarrollista" que articula la dependencia cultural bajo el imperialismo anglosajón ( ahora norteamericano, y no inglés como en la época liberal del siglo XIX ), remata en la cultura inquisitorial de los militarismos de Seguridad Nacional — la etapa de mayor represión cultural en toda nuestra historia de la cultura latinoamericana —. Esa sucesión de períodos de las clases dominantes ( Ilustración, conservadurismo, liberalismo positivista, populismo, desarrollismo y neofacismo periférico ) tiene como contrapartida en diversas fases, con diferencias nacionales, regionales y hasta locales, una **cultura popular**, de clases, etnias y otros grupos explotados, que han ido creando en cada uno de los períodos de manera diferente, y que entronca con la historia de la **cultura popular** de la Cristiandad colonial. Como en ambas épocas la cultura popular es cultura de resistencia y oposición, ni siquiera la Emancipación nacional a comienzos del siglo XIX significó una ruptura esencial en el desarrollo de este proceso cultural. Su memoria retiene sus héroes, sus gestas, sus símbolos desde la época amerindia, colonial o independiente, pero siempre **desde abajo** y por ello con mayor continuidad que la misma cultura dominante, que al pasar de la hegemonía de una clase dominante a otra, produce una ruptura en profundidad.

c) **La cultura popular poscapitalista.** Nos referimos a la revolución cultural cubana, pero especialmente a la nicaragüense:

“Como base de este proyecto cultural existe, en efecto, una confianza en las capacidades culturales y artísticas de los grupos subalternos. Su inferioridad cultural no está ligada a una inferior cualidad humana, sino que es efecto de la represión multiseccular. Diciendo, por tanto, **cultura popular**, estamos rechazando toda concesión a la mediocridad, aunque sea disfrazada de popularidad: “la cultura revolucionaria, por el hecho de ser revolucionaria, no puede renunciar a ser auténtica, es decir, a ser una cultura de calidad”<sup>26, 27</sup>.

Se trata de la **cultura del pueblo**, la que está enraizada en Amerindia y llega hasta hoy:

“Nosotros, cuando estábamos en la montaña — escribe Tomás Borge de los campesinos —, y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con su lenguaje sencillo y poético, nos dábamos cuenta de cuántos talentos se habían perdido a lo largo de los siglos”<sup>28</sup>.

La mejor expresión de todo ésto lo indica el mismo Fidel Castro cuando escribe:

“En Cuba sólo ha habido una revolución: la que comenzó Carlos Manuel de Céspedes el 10 octubre de 1868 y que nuestro pueblo lleva adelante en estos instantes”<sup>29</sup>.

El 8 de enero de 1959 — hoy es 8 de enero de 1984, aquí en Oaxtepec, donde estoy escribiendo este trabajo: 25 años del comienzo de una nueva época en la historia latinoamericana —, en el “Discurso de la victoria”, Castro esclama:

“Pero, quién ganó la guerra? **El pueblo. El pueblo** ganó la guerra. Esta guerra no la ganó nadie más que el **pueblo**... Y por tanto, antes que nada, el **pueblo**”<sup>30</sup>.

El pueblo, como el conjunto orgánico de las clases, etnias y otros grupos oprimidos como “bloque social”, es el **sujeto histórico** de la cultura más auténtica, la cultura popular latinoamericana. Ella viene de lejos, desde cuando cruzaron los primeros asiáticos el estrecho de Bering, y continuará adelante. En todos los cambios, en todos los procesos de liberación ese **pueblo** se expresa de alguna manera, pero hoy, más que nunca en el pasado, ese pueblo crece y se afirma. Aunque hayamos sido criticados de populistas, nos parece acertado haber descripto como liberación cultural la de todo pueblo latinoamericano, aunque a veces sin claridad total (como los campesinos de Villa o Zapata sumergidos posteriormente, o Cipriano Reyes y sus sindicalistas que fueron englutidos

en el populismo argentino desde 1946 ), que luche contra la opresión que sufre. Volveremos sobre el tema más adelante ( en el **parágrafo 4. y 5. )**

## 2. DESCRIPCIÓN DE LA CULTURA EN GENERAL

Cuando hablamos de la cultura "en general" nos referimos a su esencia, a sus determinaciones "abstractas"<sup>31</sup>. Para algunos lo abstracto es irreal<sup>32</sup>. En realidad sin abstracción no hay posibilidad de análisis — claro que la determinación abstraída no existe **como abstracta** sino como integrada al todo real; es doctrina tradicional y conocida —. La cultura en "abstracto", o en su esencia más general, es aquella totalidad de notas constitutivas que debe darse en toda forma social — sea en el Paleolítico o Neolítico, sea en el feudalismo e el capitalismo, en todo modo de producción o formación social histórica —. Se trata de las determinaciones universales independientemente de la totalidad concreta donde se esté dando. Considerado lo cual veamos esos momentos esenciales fundamentales<sup>33</sup>.

### 2.1. El trabajo: determinación esencial de la cultura

El hombre es un ser vivo, pero la vida humana no es una simple vida animal. La vida humana tiene como característica propia la de producir en torno suyo un mundo cultural ( productos materiales y espirituales o simbólicos ). Se sabe que un fócil es humano porque junto a sus restos óseos se encuentra um "medio" natural modificado por una inteligencia práctico-productiva creadora de lo no-dado. Lo natural y lo cultural se diferencian, esencialmente, en cuanto lo cultural tiene al hombre por origen y fundamento. Pero todo ese mundo cultural producido es fruto del **trabajo humano**. Radicalmente, cultura no es el producto del trabajo, sino, antes, es el trabajo mismo como "actualidad" — **energía** hubiera dicho Aristóteles; **enteléjeia**: acto por el que se finaliza o realiza el agente mismo —. Antes de objetivarse en una obra, que es el fruto de una actividad, la cultura es la actividad misma: actividad como la actualidad-presente, temporal, del hombre culto o culturalizante; actividad como actividad-manifestación, fenoménica, del hombre como hontanar o fuente de la cultura misma que él es por naturaleza.

El trabajo mismo es la "sustancia" de la cultura, su esencia última, su determinación fundamental, en el sentido de que su ser como **actualización** del hombre ( que está trabajando ahora ) por el trabajo es un **modo de producir** la vida humana, de autoproducirla, de crearla. Antes que los "modos de los objetos" ( modos de existencia diversa ) o aún "modos de consumo"<sup>34</sup> de los objetos culturales, la cultura es un "modo de

producir” o un “modo de trabajar” — en su sentido más abstracto y general, por ahora —. El “modo” (**Weise** en alemán) es manera, tipo, diversidad en el trabajar mismo. Y bien, en los diferentes “modos” del trabajar se fundamenta por último la diferencia de toda cultura; pero antes aún, es cultura un trabajar de alguna manera determinada. La cultura en general dice relación esencial con el trabajo en general. Trabajar es la **actualidad** que modifica la materia natural por medio del uso de una energía carnal (corporal-espiritual), gracias a la cual se transforma dicha naturaleza cumpliendo con las exigencias de una necesidad — ella misma humana —. La necesidad humana, por ser humana, es **trascendental** de la mera necesidad biológico-animal; está abierta a la creatividad. Por ello, la creatividad productiva dice relación a la creatividad consuntiva: “trabajo-necesidad” es el círculo esencial de la cultura o la **productualidad** (la esencia del producto “**como**” producto; no se lo confunda con la productividad que dice sólo relación a la intensidad del acto productivo)<sup>35</sup>.

Las culturas no son los objetos que reposan en los museos (como los cadáveres en los morgues). La cultura es **un acto de la vida humana**: es producción-consuntiva y consumo-productivo. Los objetos o símbolos de cultura son tales en el **acto mismo** de estarlos “usando” o “creando”, en el momento de estar integrados al acto de trabajo mismo. Hasta la fiesta o la recreación cultural, y por ello el arte, es incomprendible sin la referencia, en última instancia, al acto del trabajo **cotidiano**: del campesino en el campo, del obrero en la fábrica, de los responsables del hogar en la casa, etc. —

## 2.2. Poiesis material

A la cultura se la confunde frecuentemente con los productos materiales (cultura material para algunos, civilización para otros)<sup>36</sup>. Antes que eso, como ya hemos dicho, es el acto productivo (**poiesis** para Aristóteles) o poético<sup>37</sup>, pero como “modo” de producir. Es decir, la **tejne** (técnica y hoy tecnología, incluyendo la ciencia, pero también hasta el artesanato) es el “hábito” que **dispone** al productor para producir rectamente un objeto (la **recta ratio factibilium** de los latinos, que traducía la **orthós lógos poietikós** del Estagirita). La **poiesis** material, antes que objeto producido, es hábito productor. El carpintero tiene la carpintería como disposición actual de su subjetividad antes de producir la mesa. Esto es ya el momento cultural — el “saber”, sea empírico-técnico o tecnológico-científico —, que pertenece no sólo a la subjetividad individual del productor sino a la totalidad social dentro de la cual dicho “saber” es un momento en el desarrollo cultural de un pueblo.

La totalidad sistemática de los instrumentos de producción misma y la totalidad de los objetos del consumo (desde el vestido, la casa

o el alimento ) constituyen la **cultura material**. Son momentos del trabajo, sea como mediación del acto ( instrumentos productivos ), sea como causa del acto ( necesidad del consumo productivo ). Son los momentos de consistencia objetiva de la cultura humana, en donde se apoya **realmente**, materialmente, el proceso del progreso de la humanidad: su desarrollo histórico cultural.

La totalidad de los productos forman sistemas ( totalidad de la cultura material de un pueblo o una época ). Son acumulación de la creación de la humanidad anterior ( trabajo acumulado ). Son condición de toda producción futura ( trabajo potencial todavía no-objetivado ). La **poiesis** material es así sistemática e histórica. En su sistematicidad e historicidad se funda la posibilidad del desarrollo, de la revoluciones culturales y, objetiva y materialmente, del progreso de la humanidad como todo. Sin la progrediente **objetivación de la subjetividad** humana en los objetos materiales exteriores no habría posibilidad de la actualización por **subjetivación de la objetividad** que una generación lega a la siguiente. Continuidad cultural y ruptura por las innovaciones permite así la historia de la cultura — momento esencial de la historia simplemente humana —. La subjetividad humana necesita de la apoyatura objetiva de la materialidad de la cultura, so pena de quedar reclusa en la pura subjetividad potencial siempre posible pero nunca real, ni actual, ni transmisible.

Porque la cultura material tiene tal significación, un materialismo histórico es condición de posibilidad de la realidad humana ( objetivamente ) y del método de comprensión de esa misma realidad ( epistemológicamente ).

La poética material es así la relación primera y fundante del **trabajo-producto**. La relación **trabajo-tierra-pan** ( acción humana creativa, naturaleza, producto ) es el nivel material y esencial fundamental de toda cultura humana.

### 2.3. Poiesis simbólica

La producción o poética del símbolo o la semiótica<sup>38</sup> esta íntimamente ligada a la creatividad espiritual del hombre en la producción **material**. Mal se puede producir una mesa sin la "ides" de su forma ( apriori del acto mismo productivo ): por ello el trabajo productivo material es un acto humano-espiritual. De la misma manera, la producción intencional o intelectual de un "signo" de lo real, es un acto íntimamente **material**, en el sentido que está siempre ligado a la necesidad ( comer, vestir, habitar, etc. ) humana: y por ello siempre cultural ( jamás puramente animal ). No hay un acto puro de comer: sino un acto cultural de comer un alimento fruto de un cierto arte culinario ( un "modo de consumo": desde que el hombre es hombre en el más remoto

Paleolítico<sup>39</sup>. Es más, los actos simbólicos más espirituales son los que están articulados a los momentos vitales más materiales: el comer ( el banquete, el acto religioso ), el vestir ( la moda, el lujo ), el habitar ( la arquitectura, la decoración ), la reproducción ( la cultura erótica, momento esencial de todas las culturas ), etc.

La producción simbólica ( de donde procede la lengua, el arte en general: la música, la pintura, escultura, el color y la forma del vestido, la religión, etc. ) es por su parte un instrumento de producción de la vida humana ( una palabra que expresa y que comunica es tan instrumento como un arado que transforma la tierra ) y de consumo de la misma vida ( como contenido intencional que satisface las necesidades espirituales del hombre: belleza, bondad, verdad; etc. )

Pero, la poiesis simbólica dice referencia fundamental a la poiesis material o que se liga a la corporalidad humana. De todas maneras ambas son humanas en indivisible unidad de una corporalidad-espiritual o de un espíritu-corporal: **carnalidad** indivisa y unitaria tal como la comprendía la antropología de la **basar** hebrea ( superando el dualismo griego del "cuerpo/alma" propia de una cultura que se apoyaba en el esclavismo ), de los pastores del desierto que ignoraban o criticaban la sociedad de clases.

#### 2.4. Síntesis dialéctica: modos o estilos de vida ( **ethos** )

La totalidad de productos de la poiesis humana ( materiales y simbólicos ), que será la cultura objetiva ( tanto la cultura material o espiritual, para otros culturólogos ), se relaciona a la subjetividad constituyendo una síntesis dialéctica entre la objetividad y la subjetividad. Son las prácticas concretas de los sujetos culturales determinados históricamente por dicha objetividad, pero determinando dicha objetividad por las "maneras de habérselas" subjetivamente con ella. Esto sería tanto el "modo o estilo de vida" o el **ethos** de una persona, grupo o pueblo. El **ethos**, o el plexo de valores ( o aún el "núcleo ético-mítico" de Ricoeur )<sup>40</sup>, es la esencia concreta de una cultura. Ya que los meros objetos materiales independientes, o los símbolos, nada son sin la actualización real de la subjetividad determinada por ellos pero creador y determinantes de ellos mismos. El **ethos** o "modos de vida" concretos, son la totalidad cultural actualizada, realizándose. Es el trabajo, pero no en abstracto, sino como totalidad concreta en acto. Totalidad histórica determinada.

En este sentido cultura ( como la **Kultur** alemana ) incluye el nivel productivo, el ideológico, el político y aún el económico. Es la totalidad humana concreta e histórica visualizada como opuesto a lo meramente natural: visualizada desde la perspectiva de la productualidad

( es decir, desde el hecho de ser fruto de la actividad creativa del hombre: lo que es producto del trabajo humano tomado en su generalidad abstracta mayor ).

De ninguna manera aceptaríamos que por cultura se entendiera la producción literaria o artística exclusivamente. Es más, la parte más digna, más determinante y fundamental de la cultura es el **trabajo cotidiano**, del trabajador, del campesino. Las **obras de arte** nada son sino en referencia fundada con respecto a la **obra cotidiana** del trabajo humano. Claro es que, en la mayoría de nuestras naciones latinoamericanas, el trabajo humano es trabajo alienado, trabajo forzado, plus-trabajo del cual el trabajador deja de tener propiedad sobre su producto cultural. Es por ello que dicho trabajo no es experimentado como acto cultural sino como muerte, sufrimiento, objetivación que embrutece y no ennoblece.

Cultura sería así, **abstractamente** considerada, el trabajo humano que determina la totalidad de la vida ( y su reproducción en el tiempo ), "modo de trabajo", que constituye un conjunto orgánico de instrumentos materiales, de comportamientos predeterminados o actitudes ante dichas estructuras objetivas, cuyo contenido teleológico está constituido por necesidades y símbolos, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural.

### 3: CONTRADICCIONES CONCRETAS DE LAS CULTURAS<sup>41</sup>

El método consiste en "elevarse de lo abstracto a lo concreto". Debemos ahora ascender de la cultura en general ( o de la esencia abstracta ) al todo concreto dentro del cual la cultura cobra la complejidad de lo real. De todas maneras hay diversos niveles de concreción: un nivel puede ser concreto con respecto a un abstracto, pero ser abstracto con respecto a otro nivel más concreto. Debemos entonces elevarnos de niveles menos concretos ( abstracto-concreto ) a los más concretos ( concreto-concreto ). La disciplina metódica nos ahorrará muchas falacias — de lo que se muestra como verdadero pero no lo es — en la tan ardua cuestión de la cultura.

En el nivel abstracto — y no se es "populista" por ello —, la cultura guarda todavía una contradicción interna simplemente porque por definición estamos en un nivel de generalidad que impide dicho tipo de oposición que aparece en niveles más concretos, más complejos, más reales.

### 3.1. Cultura burguesa-cultura del trabajador

La cultura en abstracto, "en general" ( como el capital "en general" ), es una, como una es la estructura esencial de las determinaciones generales ( o abstractas ) del capital. Pero en un nivel más concreto aparecen **muchas** culturas en contradicción. Aunque más concreta que la mera consideración de la cultura "en general", este análisis será todavía abstracto con respecto a otros niveles de consideración aún más concretos ( así como la competencia de los capitales es más concreto que el capital en general, pero más abstracto que la competencia entre las naciones en el mercado mundial, último horizonte concreto de todo análisis económico, por ejemplo.

En un nivel concreto, el sujeto real de la cultura es la clase social ( dentro de la cual cada individuo tiene siempre una autonomía relativa y por ello libertad: pero libertad condicionada, como diría Merleau-Ponty )<sup>42</sup>.

Hegel mismo definía la cuestión de la siguiente manera:

"La totalidad articulada se conforma como sistemas de necesidades, de instrumentos y trabajos, modos de satisfacción y configuración teórica y práctica, sistemas en los que toman parte los individuos, y que constituyen las **diferentes clases**"<sup>43</sup>.

La clase social, en la filosofía hegeliana del capitalismo triunfante ( y por ello en el pathos del optimismo de la razón dominante de la historia como victoria de los más fuertes )<sup>44</sup>, es lo constituido por la cultura ( sistema de necesidades, instrumentos de producción, trabajos, en fin: cultura práctica o valores, teórica como símbolos y conocimientos, etc. ) y sujeto de ella misma. Hegel hablará de tres clases sociales ( la agrícola, la industrial y la burocracia del Estado moderno, donde se incluyen desde el propietario del capital hasta el trabajador asalariado ).

Por el contrario, Marx, desde la **esencia del capital**, que parte del enfrentamiento absoluto del capital-trabajo, determinará ( en abstracto, esencialmente o como clases que dicen relación "en general" con el capital, y por ello en el capitalismo ) dos clases ( que, en concreto, en una formación social determinada, históricamente, serán sólo dos de las **muchas** clases que de hecho existan )<sup>45</sup>. Marx expresa esa contradicción del capital ( vida del obrero objetivada primera y acumulada después ) y del trabajo vivo, de la siguiente manera en los **Grundrisse**:

"El trabajo, puesto como no-capital ( Nicht-Kapital ) en cuanto tal, es: trabajo no-objetivado... En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en

bruto...; el trabajo vivo... este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad... El trabajo como pobreza absoluta ( absolute Armut )..."<sup>46</sup>.

En el "cara-a-cara" originario, cuando el trabajador despojado forzosamente de su tierra ( campesino que emigra a la ciudad ) se "presenta" a vender su trabajo para recibir dinero como pago ( **M-D-M**: entrega la mercancía-trabajo para recibir dinero para comprar mercancías para su subsistencia vital ), enfrentan al capitalista en la "proximidad", como otro, como nada, como no-ser todavía inobjetivo, "el otro" inobjetivado. Una vez que se ha realizado el contrato, el intercambio desigual, por el cual el trabajador asalariado entregará más vida ( plusvida ) que la que recibirá como dinero ( dinero como capital que en manos del obrero se vuelve a transformar en mero dinero para aniquilarse como mercancía para el consumo de la vida: el dinero era entonces signo representativo intercambiable por vida ), el trabajador se torna "nada absoluta":

"La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitar-se desde su plena nada ( **Nichts** ) en la nada absoluta ( **absolute Nichts** ), en su inexistencia social que es su real inexistencia"<sup>47</sup>.

a) **Cultura burguesa**<sup>48</sup>. Aquí sólo queremos situar la cuestión y no describirla en detalle. Por una parte, se podría hacer una historia de la cultura "burgalesa", desde la formación de las ciudades ( **Burg** en germano — de ahí Frei-burg, Mar-burg, o la Burgos española ) y de sus habitantes o "ciudadanos" ( los que habitan la **civis**: ciudad, "burgueses" en germano )<sup>49</sup>. Los parias de los feudos o de los monasterios comenzaron a reunirse en los burgos, aldeas, ciudades. Allí surgieron las corporaciones de artesanos y maestros, y sus aprendices. Allí sólo el **trabajo** ( y no la sangre noble ni el prestigio eclesial ) fue el fundamento del bienestar. Cultura del trabajo, sin lugar a dudas; de un trabajo unido a la técnica, al comienzo empírica, artesanal, en escuelas cotidianas. Poco a poco aquello se desarrolló y fueron manufacturas domésticas; posteriormente verdaderas manufacturas con local, con salarios. Hasta en nuestra América hispana hubo esos "obrajes" — como se los llamaba —, en especial como tejedurías o en producción minera.

La ley cultural de este sistema es el aumento cuantitativo de la ganancia — que en su forma de dinero se transforma en el representante universal de la riqueza: como un "dios" infinito puede servir de equivalente y cambiarse por cualquier mercancía con cierto valor de uso —. El oro y la plata de América fue la primera moneda mundial en el primer mercado mundial de la historia humana, en el siglo XVI.

Para aumentar la ganancia, la riqueza, el capital comenzó a romper todas las "barreras", todos los "límites" — por exigencia de

sobrevivencia, porque la tendencia de la valorización propia coexiste con la de la autoaniquilación o desvalorización: o aumenta o muere —. De allí la fantástica, nunca vista, capacidad demiúrgica civilizadora del capital, de la cultura burguesa: aumento sus mercados hasta descubrir el último rincón del globo; lo surcó apresurado con velocidades crecientes para disminuir el tiempo de su propia rotación; profundizó la productividad para efectuar más mercancías ( y con ello más ganancia ). La tecnología, el maquinismo, la ciencia fueron empujadas a realizaciones siempre crecientes. Todo, al fin, para aumentar la sed fetichista de autovalorización del capital: valor ( productualidad-intercambiable o intercambiabilidad-producida ) que necesita igualmente lujoso consumo, refinados productos y hermosos palacios para poder autovalorizarse. Propaganda para producir las necesidades y necesidades para producir los productos. Necesidad-producto como mercancía para que el dinero invertido en el trabajo asalariado y los medios de producción devengan por fetichista metamorfosis en más mercancía y, por fin, más dinero ( **D-M-D** ): el silogismo esencial de la cultura burguesa.

Estamos en un nivel abstracto, universal, que vale tanto para la revolución burguesa inglesa de Cromwell como para la Francesa del 1789, o la populista latinoamericana en el siglo XX. Esta cultura puede ser descripta, analizada, historiada, filosofada. Ha sido hecho, y profundamente. Pasemos al tema siguiente.

**b) Cultura del trabajo asalariado.** Aquí la cuestión es más compleja. Cuando hablamos de la "cultura" del trabajador dentro del capitalismo ( como momento del capital mismo: "als Kapital" ), como una de sus determinaciones esenciales o formas de aparecer fenoménica ( ya que se trata de una fenomenología ) del capital como trabajador dentro del contrato de salario, no sabemos en realidad si referirnos al "buen" obrero que cumple las exigencias morales del capital, o del obrero "real" que sufre en su bestialización la alienación a la que el capital lo fuerza. Qué incluye la "cultura obrera" en la situación de trabajo asalariado ?

La cultura obrera o del proletariado, **negativamente**, en cuanto introyección de la cultura burguesa en el mismo oprimido ( como ideología reflejo del dominador ), o en cuanto sufrimiento, miseria o incultura del explotado ( que de manera ejemplar describió Engels en su obra juvenil, llevado de la mano por la joven obrera católica irlandesa en los fondos de la Manchester naciéntemente capitalista, **La situación de la clase obrera en Inglaterra**)<sup>50</sup>; o **positivamente**, pero entonces posteriormente a la revolución, como cultura del proletariado liberado de la situación de oprimido<sup>51</sup>. En ambos casos, la cultura proletaria tiene dificultades de ser descripta por tratarse de una categoría abstracta, que no comprende la totalidad concreta de la cultura popular dentro de la cual la cultura obrera vive, crea y se transmite.

Es en este sentido que en 1973 expusimos en la **IV Semana** de estudios de la Universidad de El Salvador ( Buenos Aires ), en la que participó Augusto Salazar Bondy — a quien invitamos muy especialmente —, que “la cultura popular no es la cultura proletaria de Trotsky porque no se trata solo del proletariado”<sup>52</sup>. Y, en efecto, así como la vida del asalariado se transfiere al capital como plusvida ( plust tiempo, plusvalor ), de la misma manera hay un “plusvalor simbólico” del que la cultura burguesa ha ido generando su propia cultura<sup>53</sup>.

De alguna manera, la alienación cultural del asalariado corre pareja a su alienación real en su trabajo. Cuando el obrero se expresa culturalmente, debe hacerlo em ámbito de exterioridad de su situación de asalariado ( en cuyo caso es un “momento del capital mismo”, y por ello no puede crear cultura **para sí**, sino para su poder alienador: es contracultura, negación de su propia cultura, incultura, autodestrucción, “nada absoluta”, “desnudez” o “pobreza” radical — para hablar como Marx — ). Pensamos que lo que frecuentemente se llama positivamente “cultura proletaria” en el capitalismo es ya “cultura **popular**” — ya que lo popular guarda **exterioridad** más allá del horizonte ontológico de la mera relación “capital-trabajo asalariado”, y por ello puede contar con un sujeto creador, afirmativo, **analéctico**, no determinado desde el fundamento del capital: el valor que se autovaloriza por alienación del trabajo vivo — negado por ello como subjetividad creadora y cultural propia: para sí —.

### 3.2. Cultura de los países del centro-Cultura de los países periféricos<sup>54</sup>

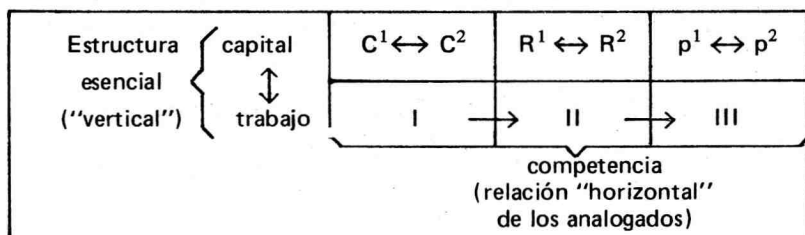
Metodológicamente continuamos el “ascenso” de lo abstracto a lo concreto. La consideración “en general” de la cultura es más abstracta que la descripción de una cultura “burguesa” o “proletaria”. Pero esta última es más abstracta — no por ello irreal pero no real así — que el nivel más concreto que ahora abordaremos. Entramos ahora a un nivel tal de complejidad que intentaremos mostrar, en general, los caminos que debieron transitarse a mi juicio, y que sólo de manera indicativa los atravesaré — sabiendo que decenios de praxis y teoría traerán mayor claridad —. De todas maneras ya podemos mostrar que las simplificaciones dogmáticas o cientificistas ( como las de críticos a nuestra posición )<sup>55</sup> son falsas por haver confundido epistemológicamente el nivel abstracto de las “clases” esenciales del capitalismo, con el nivel concreto del “pueblo” en la totalidad histórica de la formación social de un país — en especial de las naciones periféricas —. La cuestión del “populismo” sólo puede ser planteada aquí y ahora. Criticar la consideración “en general” como populista porque describe una cultura sin contradicción, sería como

criticar a Marx — y ha habido marxistas y antimarxistas que lo han hecho — por confundir el nivel abstracto del capital “en general”, con los niveles **más concretos** de la contradicción **entre capitales**. La cultura en general ( **parágrafo 2.** de este trabajo ) es la descripción de una estructura esencial y de sus determinaciones válidas para sea cual fuere el modo de producción o la formación social histórica donde se encuentre. Es una estructura **independiente** en cuanto abstraída — ésta es la posición metodológica dialéctica definitiva de Marx, hasta en los manuscritos que estan a la base del tomo III de **El Capital** — . Mientras que cuando nos avanzamos a lo concreto, nos encontramos igualmente con mayor complejidad. Se puede pasar de un nivel a otro por analogía — aunque le pese a nuestro crítico, Marx usa la comparación por analogía<sup>56</sup>.

A manera de ejemplo proponemos en el esquema 1 algunos niveles que presenta el pasaje de lo abstracto a lo concreto — teniendo como referencia una clara teoría del capital y aplicándola por analogía a la cuestión cultural: **aplicación** posible y debida en forma estricta.

Esquema 1.

### NIVELES ANALÓGICOS DE PASAJE DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO



La cuestión de la cultura “burguesa-proletaria” se situaría en el nivel de las relaciones “verticales” ( permítasenos la metáfora espacial ) del “capital-trabajo” en su máxima generalidad o abstracción. Por el contrario, las relaciones “horizontales” ( que incluyen en cada nivel, por su parte y en cada extremo de la relación, la contradicción “capital-trabajo” más concretos ) de un capital ( $C^1$ ) con otro capital ( $C^2$ ), es analógicamente proporcional a la relación de una rama de la producción ( $R^1$ ) con otra rama ( $R^2$ ). La relación entre ramas de la producción es más concreta que la existente entre dos capitales individuales, y se realiza dentro del ámbito de un país, por ejemplo<sup>57</sup>. De la misma manera, explícitamente, compara **analógicamente** Marx ( en la cuestión fundamental al nivel de la producción, y no sólo del intercambio; es decir de la composición orgánica del capital ) las ramas de la producción con la

relación entre una nación o país (  $P^1$  ) con otro país (  $P^2$  ). Por su parte, la relación entre países ( cuestión que Marx pensaba tratar en la quinta y sexta parte de su plan que nunca llegó a poder concluir, ni siquiera en su primera parte, del "capital en general" ) supone el horizonte máximamente concreto del "mercado mundial". Debe indicarse que a partir del supuesto de un "mercado mundial" — primer nivel "realmente" concreto — se puede pensar el describir el contenido del concepto de un país que tiene una composición orgánica nacional global nacional más desarrollado ( por su componente tecnológico ) que otro país menos desarrollado en este nivel productivo<sup>58</sup>.

Sólo habiendo definido el concepto, y habiendo construido la categoría respectiva de "país central" y país periférico", desde un capital global central" y un "capital global periférico", se podría entrar a describir lo que sigue en cuanto a la cultura<sup>59</sup>.

## Esquema 2.

### COMPLEJIDAD CREIENTE CULTURAL EN EL PASAJE DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO

	(3.1.)	Relación abstracta (esencial)	Algunas relaciones concretas ( formaciones sociales )	(3.2.)
Sistema capitalista	Cultura burguesa (clase) (a.)	Capital	Capitalismo central ( * )	Cultura (a.) transnacional
			Capitalismo periférico	Cultura (d.) ilustrada
	Cultura proletaria (clase) (b.)	Trabajo asalariado	Trabajo asalariado periférico (sobreeplotación)	Cultura (d.) ilustrada Cultura popular ( de un bloque social concreto ) (e.)
			Obreros Campe-sinos	
		Exterioridad de la Totalidad capitalista	Etnias artesanatos, otros grupos explotados Cultura nacional (c.) Cultura de masas (b.)	

Hace más de diez años escribíamos:

"En este párrafo, entonces, deberemos proponer claras precisiones acerca de ciertas nociones muy usadas pero

(\*) En las "formaciones sociales centrales" hay proletariado, pero no lo hemos incluido para no complicar más la ya compleja esquematización.

confundentemente, confusamente. Se trata de la siguientes...: **cultura imperial** o pretendidamente 'universal', **cultura nacional** ( que no es idéntica a popular ), **cultura ilustrada** de la élite neocolonial ( que no siempre es burguesa pero sí oligárquica ), **cultura de masa** ( que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia ) y **cultura popular**. La cultura imperial, ilustrada y de masa ( donde debe incluirse la cultura proletaria como negatividad ) son momentos internos del sistema imperante o la Totalidad pedagógica dominante. La **cultura nacional** aunque es equívoca<sup>60</sup> se trata de una categoría de importancia... La cultura popular es, esencialmente, la noción clave en la pedagogía de la liberación''<sup>61</sup>.

Veamos todo esto de manera resumida y, nuevamente, situando la problemática más que realizando una descripción acabada — imposible en el espacio de este trabajo —.

a) **Cultura transnacional o imperialismo cultural**<sup>62</sup>. Después de la II Guerra Mundial — en realidad guerra por la hegemonía dentro del capitalismo central — se produce la internacionalización del capital productivo mismo: se instala en la periferia el momento productivo ( medios de producción y trabajo asalariado: las transnacionales )<sup>63</sup>. Esta transnacionalización del aparato productivo es penetración del capital central desarrollado en el interior del mercado nacional de los países periféricos. Es decir, la valorización del capital podrá usar todos los recursos nacionales para su reproducción. El imperialismo cultural, más que una manipulación conciente y programada como expansión cultural propiamente dicha, es la modificación total de la vida de las naciones periféricas desde la racionalidad de la ganancia. Producción de nuevas necesidades, imposición de nuevos objetos por la propaganda, control de la "moda", en fin, extensión y profundización del mercado ( el mundo del "deseo" ) para sus mercancías — como mediación de la indicada ganancia —. Todos los objetos — mercancía son cultura:

"A grandes rasgos — nos dice Dominique Perrot, sobre la imposición por propaganda de la Nestlé de un objeto de la vida cotidiana —, lo que las madres necesitarían para que la utilización del biberón fuese correcta es una cocina de tipo occidental, con estufa, refrigerador, agua potable, detergente, recipientes diversos e tiempo; por lo menos es lo que sugiere la publicidad y las explicaciones referentes a la preparación del biberón''<sup>64</sup>.

El "valor de signo", diría Baudrillard, es hábilmente utilizado para imponer el objeto "moderno" que se hace necesario. El imperialismo cultural penetra en toda la estructura cultural de los países dependientes,

en especial América latina. En primer lugar, en el aparato militar mismo — desde el tipo de armas y tácticas o estrategias, hasta la estructura de la interpretación de las ideologías en los servicios de inteligencia, enseñanza que Estados Unidos se encargó de fomentar desde 1945 —. Por medio de los Medios de comunicación — programas de televisión, radio, diarios, revistas —. Por las agencias de información como United Press u otras. Por sistemas de becas en sus instituciones educativas. Por la enseñanza del inglés como instrumento de penetración<sup>65</sup>. Hasta por sus hoteles repartidos pro todo el mundo ( más de 2.500 **Holiday Inn** fuera de Estados Unidos ). Por sus enormes revistas y editoriales que monopolizan el mundo de las publicaciones. Por la informática misma computarizada que exige a los usuarios plegarse a sus normas — y a sus canales y banco de datos — que sólo ellos controlan, con un nivel tecnológico creciente:

“La reorganización en el nivel de los organismos de información, concuerda, por otro lado, con la reestructuración del conjunto del aparato de inteligencia del Imperio norteamericano, desde los centros de investigación y consulta de las sociedades multinacionales, hasta los organismos oficiales encargados de la prospección sobre datos energéticos”<sup>66</sup>.

Nunca la Humanidad ha sufrido tal tipo de ataque ideológico-cultural, en comparación con el cual los métodos de la inquisición o los del naciismo son verdaderos pigmeos insignificantes. La cultura del capital trasnacional penetra hasta el inconciente, junto al lecho nocturno por la TV, en los momentos recreo por la música disco. Su bombardeo es permanente y total. El tema es conocido y queda sólo indicado.

**b) Cultura de masas o cultura alienada de los oprimidos.** Esta cultura, llamada a veces del “Kitsch” — del “plástico” o de la imitación de los objetos de moda ya desvalorizados, vulgarizados —, es simplemente la contrapartida entre los oprimidos ( sean clases dominadas del centro, clase dominantes de la periferia o clases dominadas de la misma periferia ) del imperialismo trasnacional. Es el momento introyectado, como adaptación por parte de los oprimidos, de los objetos, los símbolos, los estilos de vida de la cultura central, imperialista, pero en medio de la pobreza, o al menos de la cotidianidad imitativa. Es la contra-cultura opuesta a la cultura popular, pero que a veces se la confunde por ser, como hemos dicho, la “cultura de la pobreza” — de un Lewis, la de **Los hijos de Sanchez** —.

Esta cultura, como la producida por la trasnacionalización del capital, tiene cierta “universalidad” abstracta inauténtica: se la encuentra en el Cairo, en Manila, en São Paulo o México. Es una pretendida cultura universal tan universal como la Coca-Cola o los pantalones Lee. Nos dice Néstor García Canclini:

“El arte para las masas, producido por la clase dominante, o por especialistas a su servicio, tiene por objetivos transmitir al proletariado y a los estratos medios la ideología burguesa, y proporcionar ganancias a los dueños de los medios de difusión. Su centro está puesto en la distribución, tanto por razones ideológicas como económicas: interesa más la amplitud del público y la eficacia en la transmisión del mensaje que la originalidad de su producción o la satisfacción de reales necesidades de los consumidores. Su valor supremo es el sometimiento feliz”<sup>67</sup>.

La masa, en su sentido negativo, y su cultura, está bajo el solo valor del número, la repetición, la igualdad, la dominación ideológica.

**c) Cultura nacional y el populismo cultural.** Este es un tema central, divisorio, polémico. Hay dos riesgos: negar la cultura nacional como únicamente populista, o afirmarla sólo de una manera populista. Entre ambas posiciones se abre la posibilidad de la liberación de una cultura nacional revolucionaria:

“La liberación latinoamericana — escribíamos hace diez años — es imposible si no llega a ser **liberación nacional**, y toda **liberación nacional** se juega en definitiva si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos y marginados. Si estos últimos no llegan a ejercer el poder, la Totalidad política de los Estados del centro recolonizarán nuestras naciones y no habrá **ninguna liberación**”<sup>68</sup>.

El populismo estriba en la cuestión de la cultura nacional, en identificar cultura nacional con cultura popular ( que serían en este caso denominaciones unívocas, idénticas, sin ninguna exterioridad o distinción entre ambas ). Por el contrario, para nosotros, siempre, “cultura nacional” fue una denominación ambigua con dos significados diversos: la cultura histórica de la totalidad de una nación ( una formación social concreta ), o la cultura que propugna el Estado populista bajo la hegemonía de la burguesía industrial interior al país — con pretensión de independencia —.

La “cuestión nacional” ha sido resuelta de diversas maneras. Para Stalin sólo el sistema capitalista constituye las naciones como exigencia de la creación de un mercado integrado, unificado, controlado. Samir Amin indica:

“La nación supone la etnia pero la supera. Según Saad Zahran, aparece realmente si una clase social, que controla el aparato central del Estado, asegura una unidad económica a la vida de la comunidad, es decir si la organización por esta clase dominante de la generación del excedente y de su circulación y distribución, solidarizan la suerte de las provincias”<sup>69</sup>.

De todas maneras, es evidente, la "nación" es una categoría tan concreta como "país" — país dice relación a un territorio; nación al hecho de haber nacido —. La cultura nacional no puede ser identificada a la de la burguesía industrial interior al país dependiente, y por ello puede remontarse su historia hasta Amerindia: "Cuatro mil años de arte mexicano" se titula una obra. Es verdad que la cultura mexicana nacional no tiene tantos siglos, pero los aztecas constituyeron ya una "nación", por lo menos con sentido germinal de tal.

Es evidente que, como manejo ideológico, la burguesía industrial en la posición del populismo latinoamericano<sup>70</sup> propugna el fortalecimiento de la "cultura nacional" contra el imperialismo extranjerizante. En este caso — pero no cuando Castro o el Sandinismo hablan de afirmar la cultura nacional — se trata de la "competencia" entre dos burguesías en la lucha por controlar un mismo mercado: el "mercado nacional", y en este caso la burguesía interior al país propugna un proteccionismo antimperialista, y, al mismo tiempo, una defensa de la "cultura nacional". Pero no porque haya un uso indebido populista de la cultura nacional, los movimientos de liberación (como en Cuba, Nicaragua, El Salvador, etc.) no podrán levantar la bandera de la defensa y desarrollo de la "cultura nacional histórica", en todo aquello que de auténtico, popular y valioso incluya. Los Bolívar, San Martín, Hidalgo o Martí son parte de una historia de la cultura nacional que no deben olvidarse. Ni populismo, ni universalismo abstracto.

**d) Cultura ilustrada o cultura dependiente de las clases dominantes.** Como un momento interno de la cultura nacional, y por ello la cultura nacional incluye en realidad una abigarrada contradicción de culturas subalternas, se podría hablar, de manera global, de la cultura de las clases dominantes — cambiante en la historia y de muy diverso origen y desarrollo —. En América Latina fue la de la cultura hispano-lusitana dominante: la de las universidades y las oligarquías criollas; la de los conservadores y posteriormente liberales y positivistas. En nuestro tiempo es la cultura "desarrollista" o ideología de la dependencia del capitalismo transnacional:

"Lo que me parece más interesante destacar es la racionalización universalizante que produce el desarrollismo, con una doble función: preservar el orden, al mismo tiempo que, representando los objetivos y los intereses de fuerzas sociales emergentes y en ascenso... Los propone como objetivos e intereses de toda la colectividad... Es por eso que no es fortuita la proximidad tan grande de desarrollo y seguridad en el desarrollismo"<sup>71</sup>.

Es por ello que, en su esencia, la cultura del Estado de Seguridad Nacional es desarrollista: abre la realidad nacional al capital y la

tecnología del capitalismo desarrollado, permite la creación de un mercado para sus productos, imita la cultura del centro. Pero, por ser clase dominante de la periferia, se diferencia de la cultura de la pobreza en que pueden adquirir comprar los símbolos (por la educación "cultura": ilustrada) y los objetos materiales de la cultura norteamericana o europea. Es la que articula la "dependencia" cultural de nuestras naciones y que, a diferencia del mismo "populismo", ignora (o pretende ignorar) nuestro pasado nacional de barbarie (como en el caso de Sarmiento y el positivismo liberal). En realidad el conservadurismo del siglo XIX o el liberalismo de "mercado interno" asumen la posición de la burguesía industrial interior al país periférico "nacionalista" — uno por antianglosajón y el otro por competencia capitalista —. Por el contrario, el liberal positivista y el desarrollista o las dictaduras militares dependentistas (posteriores a 1964) articulan la sumisión a la cultura del centro — uno por ser burguesía compradora, otros por ser capitalismo industrial o financiero dependientes de la expansión transnacional del capital central —.

Alejo Carpentier en **Pasos perdidos** simbolizó bien las tres culturas: Ruth, la cultura imperialista; Mouche — la ligera, la prostituida —, la cultura ilustrada de nuestras clases dominantes y dependientes; Rosario, la cultura popular.

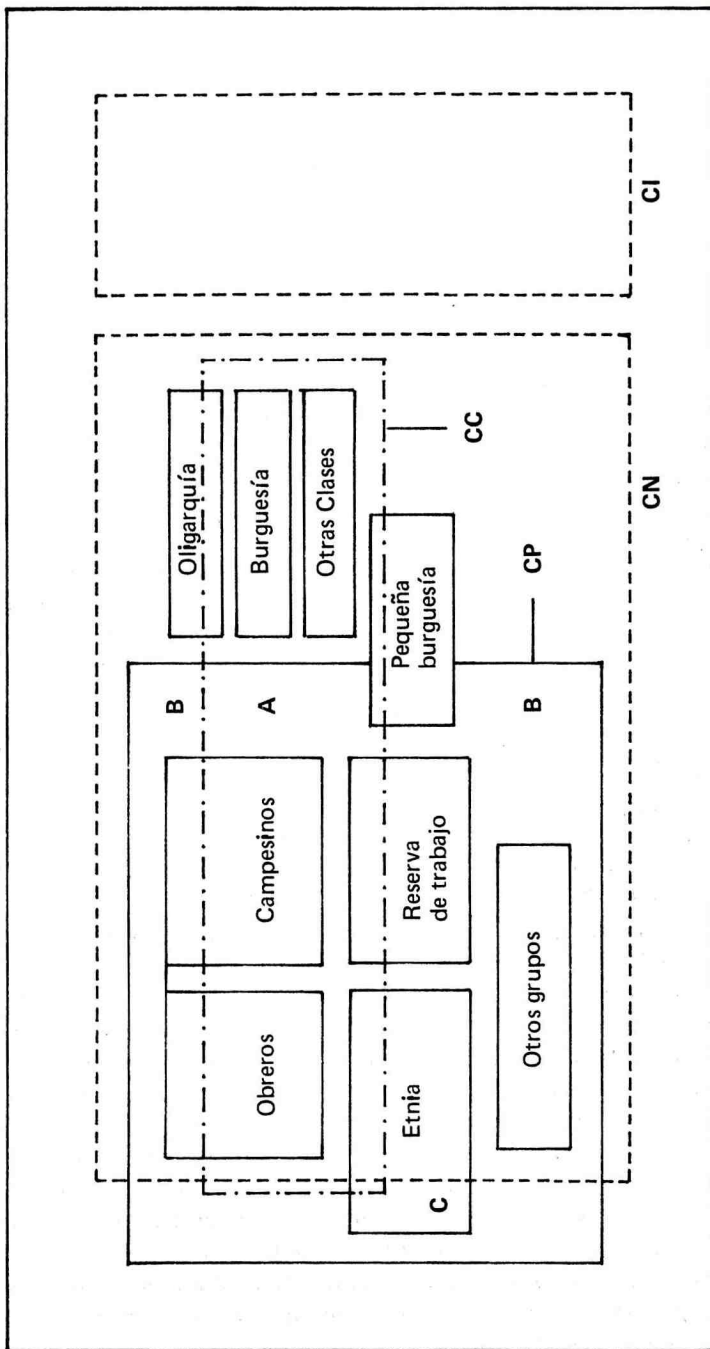
e) **Cultura popular o resistencia y creación cultural**<sup>72</sup>. Si sólo tuvieramos dos categorías antagónicas: ciencia e ideología, y ambas sólo dentro de una lucha de clases, es evidente que sólo podría existir una cultura proletaria (de clase) y, además, sería la "ciencia" del materialismo dialéctico su contenido concreto. Esta simplificación es absolutamente incompatible con la realidad, pero muy especialmente con la realidad latinoamericana<sup>73</sup>.

La "clase", como una determinación interna del sistema capitalista, por ejemplo, y fundadas en la relación capital-trabajo, es una categoría más simple que el "pueblo", como una categoría que ni siquiera se deja incluir como una determinación más concreta en el ámbito nacional — es decir, la cultura popular llega a guardar, como en el caso de algunas etnias, exterioridad con respecto al horizonte mismo nacional —.

La cuestión de la cultura popular no tiene solamente, en América latina, un interés teórico, sino principalmente **político**. Desconocer dicha cultura popular es caer en una ceguera con respecto a la necesidad de que el movimiento revolucionario se convierta en "movimiento de masas" y no sólo de vanguardias elitistas sin capacidad de auténtico cambio histórico. Gramsci entendió en Italia la importancia de modificar radicalmente el "sentido común popular" dado que, primeramente, le interesaba construir una "nueva sociedad" viable, socialista; el movimiento obrero italiano no podía convertirse como movimiento hegemónico alternativo al conjunto de las clases y grupos

**ESQUEMA 3**

**EXTENSION DE LOS CONCEPTOS DE LA DIVERSAS CULTURAS EN EL  
AMBITO NACIONAL E INTERNACIONAL**



Aclaraciones al **esquema 3**: **CP**: cultura popular; **CC**: cultura capitalista; **CN**: cultura nacional; **CI**: cultura imperialista. **A**: sector popular clasista (dominado en el orden capitalista); **B**: exterioridad popular del orden capitalista; **C**: exterioridad popular del orden nacional.

dominados ( en América latina en mucha mayor medida ), en segundo lugar; y, en tercer lugar, el norte industrializado no permitía incluir en sus tácticas y estrategias al sur subdesarrollado y campesino ( a una América latina, en gran parte campesina, subdesarrollada y dominada por el "norte", aún más que Italia, nuevamente )<sup>74</sup>. Gramsci escribe en el Cuaderno I (XVI), parágrafo 89:

"El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño, que causa risa, como algo del todo pintoresco, sino que debe ser concebido como algo serio y debe tomárselo seriamente. Así la enseñanza será más eficaz y más formativa con respecto a la cultura de las grandes masas populares ( **cultura delle grandi masse popolari** )" <sup>75</sup>.

En este sentido la cultura popular es la de un "bloque social" ( no es lo mismo un "bloque histórico" ), "bloque" constituido por clases oprimidas del sistema capitalista, por étnias, por la población flotante de las ciudades que juega la función de "ejército de reserva de trabajo" ( marginales, lumpen, subproletarios, semidesempleados o proletarios temporarios, y muchos otros grupos sociales ). Son los oprimidos en el sistema nacional ( y por ello la cultura oprimida en la cultura nacional ), pero que guarda, aún con respecto a la cultura nacional, en algunos casos ciertas exterioridad. Muchas etnias ( en el Amazonas, en los Andes, Centroamérica, México, etc. ), hablan su propia lengua ( no la nacional castellana o portuguesa ), tiene su propia religiosidad, sus tradiciones, su economía, organización, vestidos, etc. — Sin embargo, dichas etnias ( igual que **grupos agrícolos** en el Caribe, Brasil, Costa Atlántica centroamericana, etc. ) son parte de la cultura popular latinoamericana. Son frecuentemente núcleos de resistencia e incontaminados ante las agresiones de la cultura imperial o burguesa.

La cultura popular, por ser sustancialmente **trabajo**, no ejerce sólo un trabajo productivo ( que valoriza el capital ), sino que muchas veces la mayoría de su trabajo es **improductivo** ( guarda exterioridad con respecto al capital ), pero es trabajo para el pueblo. Existe todo un mundo del "trabajo y la economía **subterránea**", autoproducción y consumo **fuera** del mercado capitalista nacional, que permite la **sobrevivencia** del pueblo empobrecido y explotado. El subempleo, el trabajo no incluido en la relación capital-trabajo ( inobjetivado como mercancía pero objetivado en productos consumidos por la "comunidad" del campo, la aldea, las "ciudades perdidas", callampas, favellas, etc. ), la lengua, la religión, las organizaciones vecinales o políticas, la música y la fiesta, el juego y la recreación, la cultura erótica y familiar, etc., todo ello constituye la **cultura popular**, junto a la memoria de sus héroes y sus mártires, sus líderes, sus victorias y derrotas.

De todas maneras, es evidente, la cultura popular está estrechamente vinculada ( por condición social y **habitat** ) con la cultura de masas oprimidas, último residuo de la cultura de masas en general. El "pueblo", en cuanto portador de la cultura de masas, introyecta en su propia subjetividad el sistema opresor ( capitalista, imperial o nacional ), introyección que se mezcla, corrompiendo, la cultura popular.

Es por ello que, sólo en el proceso revolucionario, la cultura popular se purifica de sus escorias del dominador introyectado, transformándose en cultura popular revolucionaria en proceso de liberación — de liberación de las introyecciones dominadoras —, y como creación en la continuidad de su propia **tradición** histórica.

#### 4. CULTURA POPULAR REVOLUCIONARIA<sup>76</sup>

La cultura popular latinoamericana, como hemos dicho, sólo se clarifica, decanta, autentifica, en el proceso mismo de liberación, liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión instaurando un nuevo tipo democrático, **liberación cultural** dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo antes oprimido, ahora protagonista de la revolución. El proceso revolucionario es la "escuela de los pueblos, que va desde la lucha prerevolucionaria e incluye la **época de transición** al nuevo orden.

En la exposición de los puntos que siguen tomaremos como ejemplo privilegiado el caso de Nicaragua, pero, en realidad, vale para todo proceso histórico de cambio radical de estructuras<sup>77</sup>.

##### 4.1. A los que hay que derrotar

Toda negación procede de una afirmación previa. La opresión o negación que pesa sobre la cultura popular se transforma en revolucionaria cuando destruye la negación que le impedía crecer, crear, vivir. Veremos después la afirmación desde donde procede<sup>78</sup>.

En primer lugar, la cultura popular revolucionaria es **antimperialista**, en el sentido de la cultura trasnacional, pero también como cultura de masas impuesta ( párrafos **3.2.a.** y **b.** )<sup>79</sup>. La cultura popular nacional que se afirma en su identidad debe comenzar por negar lo que lo aliena, desnacionaliza, utiliza, manipula. La destrucción de los mecanismos por lo que el hombre produce mercancías para el mercado ( y no productos, al servicio del hombre ), destruye igualmente los canales de la propaganda, de la creación de necesidades pretendidamente "universales" para productos "transnacionales" — momento esencial de la cultura imperialista y de masas —.

En segundo lugar, la cultura popular revolucionaria es anti-oligárquica, antielitista, anticolonial ( véase el párrafo 3.2.d. ). La pretendida cultura “universal” europea o norteamericana que las clases dominantes apreciaban por sobre su propia cultura nacional y popular, no puede ser ahora aceptada sino mediante un proceso “digestivo” que rechace lo enajenante y acepte lo positivo para la “nueva” cultura popular. Ahora no es la clase “cultura” la que crea cultura, sino el pueblo mismo. De allí el arte **ingenuo** ( *naiv* ), la música revolucionaria, la poesía de los talleres populares. Es la contrapartida de un proceso negado por la **vieja** cultura:

“La burguesía nacional, hasta su derrota, no ha sido capaz de consolidar un filón propio de creadores culturales; por el contrario, a lo largo de nuestra historia nacional, los creadores más importantes han surgido en contradicción con esta burguesía o como desafío al imperialismo, a la dictadura”<sup>80</sup>.

Se supera así, también, la herencia colonial de un pueblo explotado por la oligarquía terrateniente<sup>81</sup>.

En tercer lugar, y como síntesis de las dos luchas anteriores, la cultura popular lucha contra los restos de la antigua cultura burguesa, como cultura capitalista que intenta, por sobre todo otro valor, la ganancia, el egoísmo ( párrafo 3.1.a. ). Hay todavía muchas otras luchas, pero uno de las iniciales, fue el suprimir la incapacidad de poder decifrar el sistema de comunicación privilegiado de la humanidad moderna: la escritura. La alfabetización masiva fue igualmente una victoria de la revolución cultural popular:

“La Cruzada Nacional de Alfabetización **Héroes y Mártires por la Liberación de Nicaragua**, que arrancó el 23 de marzo de 1980, a menos de un año del triunfo de la Revolución, es el acontecimiento educativo más importante de nuestra historia”<sup>82</sup>.

El pueblo emerge así a la historia, negando las negaciones que pesaban sobre su conciencia — como fruto y causa de la muerte que sumergía a su corporalidad trabajadora —.

#### 4.2. El pueblo como “sujeto histórico” de la cultura revolucionaria

Lo que en la situación de explotado y dominado era un simple “bloque social” ( el pueblo bajo la opresión burguesa ), pasa ahora a ser el “bloque histórico revolucionario” en el poder. Los obreros, campesinos, jóvenes, mujeres, antes sin rostro, emergen como protagonistas<sup>83</sup>.

El pueblo, que desde un punto de vista objetivo era explotado, alienado culturalmente y oprimido políticamente, cobra conciencia

**subjetiva** de su función histórico-revolucionaria, y el proceso de revolución cultural es, al mismo tiempo, un momento esencial de la constitución de su propia subjetividad protagónica.

El **Ministerio de Cultura** — que no es el Ministerio de Educación, una novedad organizativa del Estado — impulsa la organización de “talleres populares” de creación cultural, artística, poética. Como auténticos “trabajadores revolucionarios de la cultura”<sup>84</sup> van surgiendo variadas experiencias de todo tipo, donde los “artistas” son los simples miembros del pueblo de los pobres. Este **sujeto** es “clasista” — porque se siente obrero o campesino —, pero al mismo tiempo es “nacional”. Ahora el sujeto **nacional** es el antiguo bloque social oprimido. Ahora comienza a ser un pueblo libre que elige su expresión creadora cultural:

“No pensamos que la libertad de elección en el arte engendre un riesgo para la revolución. Al contrario, aspiramos a que cada día más artistas, creadores, escritores, surgidos cada vez más **de la entraña misma del pueblo**, alentados por esa posibilidad múltiple, se sumen a la experimentación de formas y modelos... Si esa libertad está en manos de **los artistas del pueblo**, y el **pueblo** la defiende y alimenta, no hay ningún temor, porque si hizo posible la revolución con las armas, no va a traicionarla con las palabras”<sup>85</sup>.

Como el sujeto revolucionario-cultural es el pueblo, la revolución no acerá en los “errores” culturales de otras revoluciones que hizo de la burocracia el sujeto y el criterio cultural:

Podemos caer en el riesgo de que al hacer pintura revolucionaria, comencemos a pintar compañeros de verde y con fusiles en las manos... O comencemos a escribir poesía que únicamente hable del combate y de la lucha. Y no creemos que eso sea necesariamente encontrar la respuesta al problema. Habrá que evitar en la excesiva politización a costa de sacrificar el arte, tanto como hay que huir del recreo artístico alejado de la realidad político-social y económica de la revolución”<sup>86</sup>.

El pueblo trabajador, que es el sujeto de la producción material, es por ello el sujeto de la producción cultural, de la cultura material y simbólica, objetiva y subjetiva, cotidiana y artística. La belleza del pan y la tortilla, del cuadro y la poesía, del arar y el cantar, del rezar y esperar.

#### 4.3. Proyecto de liberación cultural

Se trata de intentar un nuevo proyecto educativo-cultural, de formar al pueblo desde su propia historia, desde sus intereses, desde su propia identidad:

“Nuestra Nueva Educación tiene un **carácter popular** e está destinada a formar integralmente al nicaraguense, al **Hombre Nuevo** de la Revolución, solidario y técnicamente preparado para asumir el futuro”<sup>87</sup>.

En efecto, como utopía positiva y realizable, el futuro llama al presente sin ruptura total con el pasado — solo en ruptura con la negatividad pasada, pero asumiendo la exterioridad que el pueblo portaba aún en el viejo tiempo de la opresión —. Nos dice desde el Asia otro líder de la periferia:

“Es un imperativo **separar**”<sup>88</sup> la **excelente cultura antigua popular**, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal... La actual nueva cultura proviene de la vieja cultura; por ello, debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Pero respetar la historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo. En cuanto a las **masas populares** y a la juventud estudiantil, lo esencial es orientarlas para que miren hacia adelante y no hacia atrás”<sup>89</sup>.

El proyecto de liberación cultural es, simultáneamente, de liberación **popular, nacional**, es decir, de **identidad** del “nosotros” comunitario del pueblo histórico, que pasa desde Amerindia, la época colonial, la época neocolonial capitalista para, atravesando diversos modos de producción (y también de producción cultural), adentrarse en la Nueva Edad de la formación social concreta, histórica. Sin este proyecto, que asume con continuidad (y al mismo tiempo con ruptura internas: de allí el concepto de analogía)<sup>90</sup> lo propio y lo humano en general (lo **mundial**)<sup>91</sup>, el pasado desde el futuro en el presente, habría imitación de lo extraño y, por ello, alienación cultural.

#### 4.4. Algunas características de la Cultura popular revolucionaria

Un pueblo oprimido y secularmente derrotado no cree en sí mismo. La **fe** (el creer el valor y la verdad de su propia expresión) del pueblo en el propio pueblo es un hecho desconocido para los dogmáticos o elitistas de izquierda<sup>92</sup>. “Esta fe en la capacidad cultural del pueblo es un reto histórico que no podemos disociar de la revolución”<sup>93</sup>. Sin embargo, hay dos extremos que habrá que sortear. Por una parte, “la utopía de un pueblo que podría autoconducirse críticamente — escribíamos en 1973 **contra el populismo** de muchos en ese entonces en Argentina —; esta ilusión **espontañista** (indicada por Franz Fanon) es manipulada por los inescrupulosos o los ilusos”<sup>94</sup>. Otro extremo es el de ciertos “vanguardismos” que todo lo confían en el “grupo de esclarecidos”. La

cultura popular revolucionaria, que genera en su seno “intelectuales orgánicos” ( que se articulan con el pueblo, se **identifican** con él, pero guardan una cierta exterioridad crítica ), supera el vanguardismo y el espontaneísmo, en la dialéctica siempre a ser redefinida, entre creatividad popular y criticidad de los “intelectuales orgánicos” — si se entiende, como lo entendía Gramsci, que son miembros creados en el seno de las luchas del pueblo —. Fe e identificación — del pueblo consigo mismo — es una característica de esta cultura:

“En el plano intelectual, la identificación con el pueblo expresa una línea metodológica, que asume y profundiza la fe en la **capacidad cultural del pueblo**, incorporando sus puntos de vista en las propias tomas de posición intelectual, o en la creatividad artística, ya que se lo considera más verdadero y más fecundo”<sup>95</sup>.

Esta identificación es el fundamento, por otra parte, de una ruptura epistemológica ( no aquí en el sentido althusseriano )<sup>96</sup>. Las “nuevas visiones del mundo”, las “nuevas ideologías” y aún las “nuevas expresiones **teórica**” propiamente dichas ( tales como el sandinismo, el marxismo que surge de la praxis y en posición pragmática, la nueva articulación de revolución-religión popular, etc., la teología de la liberación nicaragüense, clarifican a un cierto nivel abstracto los contenidos ya dados en las prácticas cotidianas de la misma cultura popular revolucionaria. La misma filosofía es llamada a jugar su papel propio — sin proclamadas “muertes”, pero sin pretendidos vanguardismos: **servicio** histórico de la inteligencia a la praxis popular —.

La **creatividad**, la **libertad** de expresión, su clara vocación **latinoamericana**, son otras tantas características que sería fácil probar.

Si se deja el libre cauce del élan creador de la cultura popular revolucionaria se llega al encuentro de una “doble vertiente: (la) de la sensibilidad poética y (la) de la sensibilidad política, que son en definitiva, en el contexto de una revolución que lleva la imaginación al poder, la misma sensibilidad histórica de nuestro pueblo” — dice Sergio Ramírez<sup>97</sup>.

Se trata de una revolución popular cultural como esencial del cambio de estructura económico-político; y la revolución económico-política, como esencia del cambio de estructura cultural. Una revolución en la que el Ministro del Interior, responsable de la policía, es misericordioso con el que lo torturó y escribe poesías en el diario del pueblo.

## 5. CONCLUSIONES

Una filosofía de la cultura, hoy, en América latina — como lo hemos mostrado en este trabajo —, no debe caer en dos extremos igualmente nefastos — por sus consecuencias políticas —:

a) Ni “dogmatismo clasista”, que sólo pretende analizar la realidad de la cultura desde la categoría de “clase” — proletaria, por ejemplo, en países donde la mayoría campesina ha sido parcial o recientemente integrada por el sistema capitalista —.

b) Ni “populismo culturalista”, que hipostasía la categoría “pueblo” acríticamente, en un fetichismo por el que espontáneamente otorga al pueblo la verdad infalible de su propio destino y camino para alcanzar su liberación.

La “síntesis concreta” es la **cultura popular revolucionaria**, que se nos muestra como suficientemente compleja e histórica. Es una cultura que, poseyendo al pueblo como sujeto, no deja de tener que guardar una unidad dialéctica con un momento “crítico” — el frente, el Partido, el artista, el filósofo, el teórico, el “trabajador popular de la cultura”, etc. —, polo que emerge del mismo pueblo como su fruto pero que se levanta también como su “exterioridad” crítica. En el “bloque social” del pueblo se crean estas estructuras que recíprocamente se critican, autocritican, heterocritican. Es por ello que la cultura “obrera” ( o proletaria ) guardará un lugar hegemónico — cuando haya habido un asalariado consistente, histórico, con conciencia de clase —, pero en el marco más amplio y concreto de una cultura “popular”, revolucionaria, nacional y con vocación latinoamericana y mundial.

La **filosofía de la liberación** en este capítulo específico de la filosofía de la cultura, parte de la “filosofía de la producción”, muestra una vez más que su discurso no está generado por modas ideológicas anteriores, sino por las exigencias de la praxis de liberación misma. Dado que es un pueblo histórico el que genera una cultura revolucionaria, no puede simplemente ignorarlo porque la “categoría” **pueblo** no alcanza todavía la claridad teórica de la “categoría” **clase**. La realidad exige pensar el asunto, describirlo, explicarlo en la medida de lo posible. La filosofía así cumple un servicio, **acto segundo** con respecto al acto primero de la praxis cultural misma del pueblo en camino de liberación. Pero jamás tendrá la soberbia ciega del intelectual que descarta todo lo popular como populista, y la cultura popular como una “ideología” que se opone a la “ciencia”. Estas simplificaciones dogmáticas, abstractas al fin, desvían todo el caudal del agua a los molinos reaccionarios, antipopulares, academicistas.

Un cierto althusserianismo de moda pudo a muchos inducir en el falso camino del desprecio a lo popular, a la cultura popular revolucionaria latinoamericana; pero una filosofía de la liberación no puede dejarse llevar por la “moda”, sino por una tradición, la de auscultar los latidos de la praxis de liberación de nuestro pueblo. !Las “modas” pasan, los pueblos quedan !

## NOTAS

(1) Por ejemplo, en la obra de Salvador Cevallos, **Cristianos marxistas**, Universidad Católica, Quito, 1983, donde la acusación tiene intención política de aniquilar nuestra eficacia dentro del orden religioso — tan importante para la movilización popular revolucionaria —. Esto ha sido advertido hasta por el vicepresidente Bush es un famoso discurso sobre la religión como factor revolucionario. “Imputación ideológica” con intención política intraeclesial.

(2) Como, por ejemplo, en la obra de Horacio Cerutti (=C.), **Filosofía de la liberación latinoamericana**, FCE, México, 1983 (cuyo título es engañoso, porque en realidad realiza una “crítica” destructiva también como “imputación ideológica”, pero esta vez para desautorizarnos ante los grupos revolucionarios de izquierda; en realidad, colabora con la reacción al confundir, en un análisis aproximadamente althusseriano, la cuestión de fondo, como veremos). Es un calumnioso ensayo (considérese el lenguaje: “idealista”, p. 37; “puramente académico”, p. 34; “antimarxista” como imputación, pp. 35, 255-266; “pretendidamente liberador”, p. 37; “desista”, p. 38; prácticamente “clerical”, p. 39; populista auténtico”, ya que se habla de populistas “ingenuos”, p. 39; Elitista”, en varias partes; “opciones fideistas”, p. 66; “populista fideista”, p. 67; “eticista”, p. 67; tercerista, en varios lugares; hasta inquisidor sectario que excluye, p. 201 y 296; antifreudiano, p. 202; filósofo de “segunda mano”, p. 212-213; que “rellena”, p. 213; presenta “un Dios con ropaje verbal remozado”, p. 211; la tan “llevada y traída” analéctica, p. 230; “reaccionarismo”, p. 236; “con formulistas”, p. 239; “pequeño burgués” acrítico, p. 264; “mixtificaciones sobre el pobre”, p. 264; en fin: una nueva mistificación reaccionaria e idealista”, p. 293). No nos agradan las polémicas, pero no podremos dejar de tenerlo en cuenta.

(3) Considérese nuestra obra **Filosofía de la producción**, Nueva América, Bogotá, a aparecer en 1984 (UAM, México, 1977); el “Trabajo preliminar” a nuestra traducción del **Cuaderno tecnológico histórico** (Londres 1851), Univ. Autónoma de Puebla, Puebla, 1984; y nuestra obra que publicaremos dentro de poco **Para leer los Grundrisse** (fruto de cuatro años de un seminario de la UNAM, México, sobre el pensamiento de Marx desde su juventud hasta su madurez). Véase **Marx y la religión**, Nuevomar, México, 1984; los artículos “Sobre la juventud de Marx (1835 — 1844)”, “La religión en el joven Marx”, “Materialismo y tecnología”, en **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 159 ss.

(4) Cfr. nuestro artículo “Iberoamérica en la historia universal”, en **Revista de Occidente** (Madrid), 25 (1965), pp. 85-95.

(5) En América latina, un cierto antidogmatismo (que hasta cobró forma de antimarxismo) se debió en algunos casos a la posición que asumieron los Partidos Comunistas fundados la III Internacional, desde 1919, que a partir de 1934, siguiendo las consignas stalianas, formaron frentes en alianza con las “burguesías democráticas”, lo que les llevó a adoptar, en muchos casos posiciones francamente antipopulares (Cfr. G. D. Cole, **Historia del pensamiento socialista**, FCE, México, del tomo III al V (1959 — 1960); Robert Alexander, **Communism in Latin America**, Rutgers University Press, New Brunswick, 1957; Victor Alba, **Historia del comunismo en América latina**, Ed. Occidentales, México, 1954; V. Bambirra y otros, **Diez años de insurrección en América latina**, Ed. Prensa Latinoamericana, Santiago de Chile, 1971, t. I-II; Boris Goldenberg, **Kommunismus in Lateinamerika**, Kohlhammer, Stuttgart, 1971; Michael Loewy, **El marxismo en América latina**, Era, México, 1980; Helio Jaguaribe, “O impacto de Marx sobre América latina”, en **Problemas do desenvolvimento latinoamericano**, Civilização Brasileira, Rio, 1967.

(6) Por ejemplo C. (nota 2, *supra*) ignora en su obra toda historia concreta, como condicionamiento de la filosofía de la liberación. Se hace acreedor al juicio de Lenin

sobre Rosa Luxemburgo: "Se ve con particular nitidez la ridícula situación en que se ha colocado a sí misma Rosa Luxemburgo. Severa y elocuentemente, predica la necesidad de un análisis histórico y concreto de la cuestión nacional ( en el caso de nuestro crítico del populismo ) en distintos países y épocas diferentes, y ella misma no hace ni el más mínimo intento de determinar cuál es la fase histórica de desarrollo del capitalismo por la que atraviesa Rusia" ( *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1961, t. I, p. 624, en el artículo de 1914 "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación", 1) ¿Cómo suplantará la **historia concreta y real** por una simple historia de la sociología ( pp. 89-97 ) u otro tipo de historias "segundas" — de la ciencia — ? Es idealismo en nombre del materialismo. ¿No será que el Marx se transforma en Bruno Bauer ( p. 9 ) y realiza sólo "un libro de libros" ( p. 17 ) y no un libro a partir de la realidad ?

(7) Crf. *Economía de la sociedad colonial*, El Ateneo, B. Aires, 1949, y la obra de Caio Prado Junior, *Historia económica do Brasil*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1957.

(8) Para un estado de la cuestión véase A. Solari — R. Franco — J. Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América latina*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 437 — 471. Desde las obras de Rodolfo Stavenhagen, *Siete tesis erróneas sobre América latina* ( 1965 ), la de Luis Vitale, *Amérique Latine, féodale ou capitaliste ?* ( 1966 ) o la de Andre Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América latina* ( 1967 ), hasta la de Theotonio dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, Era, México, 1978. El debate continúa hasta hoy, pero es necesario no olvidar que la dependencia no se sitúa en el nivel superficial del intercambio ( circulación ), sino en el horizonte profundo de la producción ( en la diferencia de la proporción tecnológica en la composición orgánica del capital ) lo que permite, por parte de las naciones desarrolladas, obtener ganancia extraordinaria ( *extraprofit* ) y acumular más capital por transferencia de plusvalor de los países periféricos.

(9) Véase mi trabajo "Estatuto ideológico del discurso populista", en *Ideas y Valores* ( Bogotá ), 50 ( 1977 ), pp. 35 — 69 ( también en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 261 — 305, en donde concluimos, siguiendo en parte a Eliseo Verón: "La categoría **pueblo** es esencial para el populismo. Sin embargo, no es exclusiva del populismo ya que es usada con profusión y precisión ( por Lenin en la URSS deberíamos agregar ), por Fidel Castro en Cuba, por Mao Tsetung en China... Por ser una categoría dialéctica tiene tantos significados como nociones opuestas... Aunque análoga en sus significados la categoría **pueblo** no puede descartarse sin más. Es falso que la categoría pueblo se oponga a la categoría social **clase**. Es más amplia, permite un análisis conjuntural amplio. Lo que acontece es que puede haber una utilización populista ( que juega con la ambigüedad contra el pueblo ) o una interpretación unívoca ( que explicita en cada caso su contrario y utiliza a la categoría como nación, como clase, como juventud... ). Estas y otras líneas merecen el juicio siguiente de C.: ... viene a confirmar — en este trabajo citado — en todos sus términos la interpretación del sector populista... la reiteración del concepto de **pueblo**..." ( p. 318 ). Como puede observarse, para un althusseriano el solo nombrar "pueblo" es ya populismo. En su *Declaración de la Habana* del 2 de septiembre de 1960, Fidel Castro usa la palabra "pueblo" en la sola primera página, de su edición en *La revolución cubana*, Era, México, 1972, p. 218, 16 veces, y es una frase tres veces: "... y puesto que nuestro **pueblo** es un **pueblo** batallador y un **pueblo** valiente...". Ésto debe erizar los cabellos de los "caza populistas" ( hasta Ho Chi Ming y Stalin, deberían ser igualmente populistas ). Se ha confundido, como veremos, el concepto abstracto de clase con el concreto de pueblo, y situados en un mismo horizonte se los piensa como contradictorios: o clase o pueblo. Dogmatismo de graves consecuencias políticas — si no se hace política es, solo un error teórico; si se hace política se efectúa una alianza con los grupos antipopulares. Volveremos sobre el tema.

(10) Para algunos liberales es irrespetuoso el trato que se le ha dado a Domingo F.

Sarmiento (cfr. el tomo III de mi ética: **Filosofía ética latinoamericana**, III, Edicol, México, 1977, apéndice sobre "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", pp. 199 ss.; también en **La pedagógica latinoamericana**, Nueva América, Bogotá, 1980, pp. 107 ss.). Su libro sobre Facundo, **Civilización y barbarie**, es un violento alegato contra la cultura popular. El mismo Leopoldo Zea nos recriminó de nuestro atrevimiento. En agosto de 1973 terminamos esta conferencia aplicando un texto de Octavio Paz sobre la matanza de Tlatelolco a la matanza de la juventud argentina en Ezeiza en junio de ese año (**crítica frontal al "populismo peronista"**): "Hay también otras patrias ( me refiero a Argentina ) latinoamericanas ( no sólo México ) en las que se produce la inmolación de la juventud y no hace mucho ( estaba hablando en agosto de los hechos de junio ). Hay que tener mucho cuidado — exclamaba ante Augusto Salazar Bondy que asentía con su cabeza — porque no vaya a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros que es lo que acontece... Hay que tener categorías que nos permitan mantenernos con claridad en medio del torrente..." ( p. 141 de la edición de Bogotá, al fin de la conferencia ). Un mes después de esta defensa de la juventud masacrada, el 2 de octubre, fui objeto de una bomba que destruyó mi casa — poniendo en peligro la vida de mi familia —. Claro que si, como Rosa en el caso de Lenin, me he olvidado de realizar un análisis sincrónico de un discurso filosófico desde la **praxis material concreta**, puedo, como el crítico C., pensar que ese tal es el ideólogo de los peronistas. El atentado fue perpetrado por el "Comando Ruci" — secretario de los metalúrgicos, el grupo populista más agresivo —. Habíamos, escrito antes: "Las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginales, son el pueblo de nuestras naciones... Si estos... no llegan a ejercer el poder... no habrá ninguna liberación" ( "Elementos para una filosofía política latinoamericana", en **Revista de Filosofía latinoamericana**, I ( 1975 ), p. 80, donde aparece también en "Anteproyecto del plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta" ( pp. 125 ss. ), aunque nos acusa C. de ser inquisitoriales por no haber publicado otro trabajo ( de lo cual no tuve ninguna posibilidad de decir si o no desde la lejana y provinciana Mendoza; cfr. **op. cit.** de C., p. 201 y 296 ). Si estos textos hubieran sido considerados por C. no hubiera podido decir lo que ha escrito. En p. 170 me exime de la acusación de ser marxista ( que se había utilizado como "imputación ideológica" en la hora del atentado que sufrí: "La acusación de marxista se muestra, pues, como infundada", concluye — lo que indica que todavía no había C. asumido plenamente los estudios de Manuel Santos sobre Althusser.

(11) Estos grupos, en especial de historiadores, fueron nacionalistas de la generación de 1930, muchos de los cuales ingresaron al peronismo, y apoyaron al franquismo desde Argentina, por ejemplo, Perseguidos violentamente por ellos ( nunca pude ocupar en la universidad argentina una cátedra por concurso, ni llegar a la "dedicación exclusiva" ) me extraña mucho que C. indique que la filosofía de la liberación actuaba desde el poder ( **op. cit.**, p. 25 ). Escribíamos en "Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio": "La filosofía de la liberación fue siempre sumamente débil desde un punto de vista político. Ya el 20 de junio de 1973... el país popular ( por usar la expresión de Portantiero ) traicionado por la burocracia populista entraba en crisis casi en el momento que llegaba al poder" ( **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, p. 109, de la ponencia presentada en 1979 al II Congreso de filosofía en México en Puebla ).

(12) Es interesante recordar que Mariátegui (cfr. José Aricó, **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, Siglo XXI, México, 1978, pp. 53 ss.) fue acusado de "populista" — para nuestro consuelo —: "La lucha contra el legado revolucionario de Mariátegui... fue iniciada por un grupo al que se designa genéricamente como los **dogmáticos** y cuyo más ferviente representante resulta ser Eudocio Ravines... Miroshchevski aun en 1941 seguía criticando a Mariátegui por sus desviaciones populistas" — escribe Aricó — ( *ibid.*, p. XXXIV ). Pero al menos

aquellos críticos eran miembros activos de un partido, militantes, marxistas leninistas jugados. Nuestros críticos son althusserianos que realizan la crítica ideológica desde otra ideología solamente.

(13) Véase la "Prehistoria religiosa latinoamericana", en nuestra Introducción general a la **Historia General de la Iglesia en América latina** (= HGIAL), Sígueme, Salamanca, 1983, t. I/1, pp. 103 ss.

(14) Cfr. nuestro trabajo "La prehistoire latinoaméricaine", en *Esprit*, 7-8 (1965), pp. 9 ss.; sobre la "simbólica" véase nuestra ética, t. III, pp. 50 ss.; pp. 125 ss.; t. IV, pp. 35 ss. (USTA, Bogotá, 1979); t. V, pp. 21 ss. (USTA, 1980). Se nos acusa, igualmente, de pretender susplantar la historia con sentido materialista por la "simbólica". Ni lo uno ni lo otro: hay una historia que debe describirse desde sus condiciones materiales; y hay una simbólica que igualmente permite — en otro nivel de profundidad — descubrir la realidad (aunque sea desde la perspectiva de los artistas de una época).

(15) La división de Darcy Ribeiro (Cfr., **Las Américas y la civilización**, Extemporaneas, México, t. II, 1977) de tres tipos de pueblos latinoamericanos, depende, justamente, de los tipos culturales preibericos, de los diversos modos de la conquista y la historia colonial, y de la implantación del capitalismo (de inmigración o no) en el siglo XIX. La "América nuclear", con modos de producción tributario, con clases sociales perfectamente definidas, no puede condicionar de la misma manera al desarrollo de sus historias nacionales que a las suyas en las regiones del Cono Sur con indígenas nomadas.

(16) Cfr. nuestra Introducción General a la HGIAL, pp. 157 ss.

(17) Art. cit. "Iberoamérica en la Historia Universal", pp. 91-92.

(18) Cfr. nuestra obra **El humanismo helénico**, escrito en 1961, editado por EUDEBA, Buenos Aires, en marzo de 1976 (mes del golpe militar), tenido en las bodegas hasta octubre de 1983, cuando ha sido puesto a la venta.

(19) Cfr. **El humanismo semita**, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, escrito en 1962. Nuestro crítico C. se ensaña una y otra vez en probar nuestro clericalismo ("deísta", "populista fideísta"; nombra repetidamente a "Dios" en sus páginas — siendo que yo en mis trabajos filosóficos soy parco en ese nombre porque, como lo he dicho, es de origen indoeuropeo). C. oculta obstinadamente (ya que necesita que yo sea "deísta" para probar mi contextura "ideológica" según la simplista categorización althusseriana) que el Absoluto de mi discurso es el origen (no fundamento como superficial y equivocadamente repite frecuentemente en su confusa exposición de lo que él pretende es mi pensamiento) de una praxis revolucionaria, liberadora, de cambio radical, y **no, de ninguna manera**, un "dios deísta" que fundamenta ideológicamente el orden establecido. Fue nuestra **ya antigua** recurrencia a la experiencia semita, hebrea, como una experiencia "natural", cultural, histórica (tan humana al menos que la griega) **filosóficamente** considerada, lo que C. se regodea en mostrar como clerical. Cuando hablo de los **nabiim** o "profetas", no lo hago como experiencia religiosa creyente, sino como "experiencia histórica" (como los incas tenían **amautas** o los aztecas **tlamaltinimes** o los griegos **sabios**, los **hebreos nabiim** o profetas). Pero se sabe, además, que necesita un deísta para althusserianamente probar su estructura "ideologizante" (no-ciencia) para de allí deducir la no-contradicción (por se un planteo abstracto válido, pero no concreto) y de ello concluir el "populismo". Es fácil criticar o "imputar ideológicamente" a todo pensador si **apriori** se deforma "convenientemente" su discurso. Pero ésto llega a ser hasta inmoral, porque toca a la **persona misma**.

(20) La lectura de la obra de Eduardo Mallea, **Una pasión argentina** nos advirtió la necesidad de sobrepasar España, ir hacia la Edad Media y al desierto arábigo (el que tanto despreciaba Sarmiento). Cfr. Introducción general a la HGIAL, pp. 167 — 204, y **El dualismo de la antropología de la Cristiandad**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974, donde puede observarse el pasaje del **ethos crítico** cristiano al **ethos**

cultural del Occidente (la "Cristiandad constantiniana" de la que hablaba Kierkegaard).

(21) Crf. nuestra HGIAL, I/1, pp. 205 — 723.

(22) Crf. nuestra ponencia al II Congreso de Filosofía latinoamericana ( Bogotá ), 1982: "Hipótesis para una historia de la filosofía en América latina ( 1492 — 1982 )", en Ponencia, USTA, Bogotá, 1983, pp. 405 — 436.

(23) Como planteo hipotético véase "La vida cotidiana de la sociedad", en HGIAL, pp. 561 — 670.

(24) En la ponencia antes nombrada ( nota 22, supra ) bosquejamos una periodización que aquí solo consideramos en sus grandes momentos.

(25) Cfr. Immanuel Wallerstein, *The modern world system*, Academic Press, New York, t. I-II ( hasta 1750 ), 1974 — 1980, en especial el capítulo "Semiperipheries at the Crossroads" ( t. II, pp. 177 ss ), la época del "decline of Spain".

(26) Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario", en *Nicaragua* 1 ( 1980 ), p. 161.

(27) Giulio Girardi, *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, Ed. Nueva Nicaragua, Managua, 1983, p. 42. Véase Ernesto Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional y antimperialista", en *Ibid.*, pp. 163 ss. — Ya en 1964 escribíamos sobre "la revolución popular latinoamericana" ( *América latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970, p. 30 ).

(28) "La cultura del pueblo", en *Habla la dirección de la vanguardia*, Dto. de Propaganda del FSLN, Managua, 1981, p. 116. Para un althusseriano, que todo hablar de "pueblo" es populismo, cómo poder juzgar la revolución nicaragüense ¿ Será un populismo "abstracto", "concreto", de "ambigüedad" de derecha o izquierda ¿ Hay que tener mucha imaginación para llegar a tales tipos de análisis abstractos.

(29) Fidel Castro, *La revolución cubana*, p. 9.

(30) *Ibid.*, p. 141. — Además, para aquellos que critican indiscriminadamente a la filosofía de la liberación como pequeño burguesa — el mismo C. pertenece a esta clase, como Marx o Lenin, por ejemplo —, nos dice Castro: "No nací pobre, nací rico; no fui campesino sin tierra, sino hijo de un terrateniente... Vi de cerca la pobreza sin llegar a sufrirla. Por ésto no soy un defensor de los terratenientes sino del pueblo, de los campesinos" ( *Ibid.*, p. 151 ). Sería bueno analizar más profundamente de o que lo hace C., cómo son posibles estos cambios de una situación de clase opresora a la posición de clase oprimida.

(31) En los *Grundrisse* Marx dice claramente que una descripción abstracta "en general" toca la esencia: "La producción en general es una abstracción... Lo general y lo común es por su parte algo completamente articulado..." ( Edición Siglo XXI, México, t. I, 1971, p. 5; ed. Dietz, Berlin, 1974, p. 7 ); "los momentos esenciales de toda producción, se limitan, como veremos, a cierto número de determinaciones simples" ( *Ibid.*, p. 6; p. 8 ). Véase mi obra *Para Leer los Grundrisse*, 1.2.

(32) Marx usa en todas sus obras definitivas ( desde los *Grundrisse* de 1857 hasta los manuscritos con los que Engels publicará los tomos II y III de *El capital* — que fueron escritos dichos manuscritos hasta 1878 — ) el método de la abstracción dialéctica. Así por ejemplo: "La abstracción ( *Abstraktion* ) de la categoría **trabajo**, el trabajo en general, el trabajo sans phrase... es el punto de partida de la economía política" ( *Grundrisse*, p. 25, en ambas ediciones ). Pero lo abstracto, como las "determinaciones abstractas generales corresponden a todas las formas de sociedad" ( *Ibid.*, p. 29; p. 28 ). Lo abstracto no puede contener todavía las contradicciones que se incluyan en un nivel más concreto, completo y real. Por ello, criticarme de ser un pensamiento "abstracto" ( es la cantinela de toda la obra de C. ) no indica un error sino un cierto nivel que habría que superar para llegar a lo concreto. Categorías tales como totalidad, exterioridad, el Otro, lo analéctico o alterativo, etc., son de un alto grado de abstracción. Alberto París ( cfr. *Filosofía y Dialéctica*, Edicol, México, 1979, pp. 43 ss.: "Discusión sobre la analéctica" ), dice que si "hablamos del otro

en cuanto **categoría**, dándole a este término idéntico significado que el que para Marx, en la "Introducción" de 1857, tiene el concepto... en cuanto categoría el **otro** es eminentemente dialéctica..." ( p. 53 ). Mostraremos que, en efecto, el **Otro** como categoría expresa la "exterioridad" ( para Marx del trabajo todavía no-objetivado, el trabajador "improductivo", no incluido en la totalidad del capital ). De todas maneras, a **C.** se le escapa que una categoría si es abstracta, no puede incluir las contradicciones concretas, pero no por ello se es "populista". De la misma manera acontecerá con "clase" ( más abstracta ) y "pueblo" ( más concreta ). Volveremos sobre esta cuestión.

(33) Años después de los primeros trabajos sobre la cultura, expusimos en 1967: "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en **Cuyo** ( Mendoza ) IV ( 1968 ), pp. 7 – 40. Todavía estábamos en la línea de Ricoeur ( del que fui alumno en La Sorbonne, y del que soy amigo en el presente, y no como dice **C.**: "se trata de esta versión latinoamericana de segunda mano" ( p. 213 ); lo mismo que de Levinas y otros maestros europeos.

(34) Para Marx hay tanto "modos de distribución", "modos de intercambio" como "modos de consumo" ( Cfr. **Grundrisse**, pp. 10 ss.; pp. 11 ss. ).

(35) Véase nuestras obras **Filosofía de la producción**. En **Para leer los Grundrisse** considérese el valor como productualidad-intercambiable o intercambiabilidad-productiva ( párrafo 6.2, esquema 14 ).

(36) En el art. cit. en nota 33, *supra*, párrafo 3, pp. 10 – 11.

(37) Véase **Filosofía de la liberación**, USTA, Bogotá, 1980, cap. 4.1 ( pp. 132 ss. ) y 4.3 ( pp. 154 ss. ).

(38) Cfr. **Filosofía de la liberación**, 4.2 ( pp. 143 ss. ).

(39) "El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo ( Weise der Konsumtion ), lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente" ( **Grundrisse**, p. 12; p. 13 ). Para Marx, el acto material por excelencia del comer es un acto espiritual, cultural.

(40) Cfr. art. cit. en nota 4, *supra*, p. 13 ss.

(41) Ahora nos elevamos a un nivel más concreto. Sólo en 1973 expuse "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" ( citado en nota 10, *supra* ).

(42) **Phénoménologie de la perception**, Gallimard, Paris, 1945, pp. 496 ss., en especial "La liberté conditionnée", libertad real pero no absoluta.

(43) **Rechtsphilosophie**, párrafo 201 ( **Werke**, Suhrkamp, Frankfurt, t. VII, 1970, p. 354 ).

(44) "El pueblo que recibe... el Espíritu universal... es el pueblo dominador en la historia universal... contra cuyo derecho absoluto ( **absolute Recht** )... los otros pueblos no tienen derecho alguno ( **rechtlos** )" ( *Ibid.*, par. 347; pp. 505 – 506 ).

(45) En la tercera parte de su proyectada obra completa ( de la cual **El capital** solo fue la primera ), sobre la renta del suelo, debería haberse ocupado de la "tercera clase" – después de la burguesa y la asalariada, y todo esto todavía "en abstracto", ya que solo en la sexta parte, sobre "El mercado mundial", el análisis devendría concreto ( y posteriormente a ello, según el discurso teórico dialéctico de Marx, hubiera sido posible plantear una relación estricta entre naciones "centrales" y "periféricas" ).

(46) **Grundrisse**, p. 235; p. 203.

(47) **Manuscritos del 44**, II; Alianza, Madrid, 1968, pp. 124 – 125; **MEW**, EB I, pp. 524 – 525.

(48) En la obra ya nombrada, **Para leer los Grundrisse** probaremos que nuestras categorías "abstractas" ( no por ello falsas ) como totalidad, exterioridad, analéctica, etc., tiene pleno sentido en el pensamiento de Marx ( párrafo 7.1: "La

contradicción capital-trabajo"). El "pobre", como categoría abstracta, es descripto por Marx como una "existencia puramente subjetiva del trabajo". Nuestro crítico C., que ironiza nuestro pensamiento sin comprenderlo ( pp. 38 ss., y llega simplemente a "lo cómico" cuando intenta describir lo que he expuesto: "En el fondo, en el fundamento último, una opción religiosa, creyente, deista...", la que sintetizaría mi discurso que en su exposición llega a ser absurda, y con ello "ahora se está en condiciones de releer el texto de D."; p. 39 ). No pareciera conocer todo ésto.

(49) Cfr. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, Duncker-Humblot, Leipzig, t. I-II, 1902-1903; Max Schler, "Der Bourgeois und die religioesen Maechte, Die Zukunft des Kapitalismus", en *Vom Umsturz der Werte*, Reinhold, Leipzig, 1923. Véase "El ethos burgués del hombre occidental moderno", en mi *Para una destrucción de la historia de la ética*, parágrafo 11, 80, *Universidad* ( Santa Fe ), pp. 232 ss. Anibal Ponce tiene algunas páginas sobre la "La educación del hombre burgués" ( en *Educación y lucha de clases*, Matera, Buenos Aires, 1957, pp. 210 ss. ), que hemos continuado en nuestra *La pedagógica latinoamericana*, parágrafo 2, pp. 25 ss. Sobre las clases en América latina véase la obra citada *Teoría, acción y desarrollo en América latina*, pp. 205 - 403.

(50) En alemán "sociedad civil" o "sociedad burguesa" — en castellano con diferente significación — se escribe con una sola expresión: "die buergerliche Gesellschaft" ( en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, parágrafos 182 - 256 ), lo que ha traído muchas confusiones.

(51) Engels, *Escritos de Juventud*, en *Obras fundamentales*, FCE, México, 1981, pp. 279 ss. ( MEW, II, 225 ss ).

(52) Será interesante volver a la polémica entre Lenin, que pensaba que el obrero posrevolucionario debía incorporarse a la única cultura existente, la del mundo industrial burgués, contra Bogdanov y los que proponían el *proletkult*, que exigía una transformación cultural "desde el punto de vista del proletariado" ( Cfr. G. Girardi, "Cultura y liberación", en *IDOC-Internazionale*, agosto ( 1981 ), pp. 16 - 46 ). El "universalismo" leninista se opuso así a la "cultura proletaria" de Stalin, con sus víctimas como Lyssenko, que no pudo de todas maneras abrirse paso. La solución en los países periféricos para ser más rica, compleja, histórica.

(53) Véase la obra conjunta sobre *Dependencia cultural y creación de cultura en América latina*, Bonum, B. Aires, 1974, p. 67.

(54) Cfr. Hugo Assmann, "El cristianismo, su plusvalía simbólica", en *Cuadernos de la Realidad Nacional* ( Santiago ), 12 ( 1972 ), pp. 154 - 180.

(55) Hemos ya tratado la cuestión en "Dependencia cultural: centro dominante, oligarquía y cultura popular" ( *op. cit.* en nota 52, *supra*, pp. 53 ss. ).

(56) La cuestión del "populismo" la trataremos en otro trabajo, aquí nos referimos al hecho de acusar de populista al que simplemente usa la categoría *pueblo*: "El *pueblo* como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de *clase social*... Este pensamiento, que responde claramente a los intereses de una pequeña burguesía intelectual acrítica, termina por negar... de hecho al proletariado" ( C., *op. cit.*, p. 264 . Com puede verse el crítico es el que opone, por su parte, de manera absoluta y en un mismo nivel *clase* a *pueblo*: no logra comprender su diferente nivel de abstracción de complejidad. Si es verdad que muchos pudieron ser antidogmáticos ( y equivocadamente por ello anti-marxistas ), el **abstractismo como el del crítico** es justamente el que lleva a esos tipos errores — uno igual al otro: pero un error fue cometido al comienzo de los 70s., el otro en los 80s. —.

(57) Nuestro crítico, con irónica agresividad, trata de la cuestión de la "analogía" ( C. *op. cit.*, p. 211 ). Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Herder, Freiburg, 1969, trata la cuestión en Kant ( pp. 303 - 364; "Kant und die transzendente Verwandlung der Metaphysik" ), en Hegel ( pp. 365 - 454 ), etc., de donde C. quizá hubiera, al menos, llegado a tomar en serio cuestiones serias ( nos

dice: "La segunda, es la utilización de la noción de analogía por medio de la cual se hacen pensable una infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar..." (p. citada). Marx usa la analogía, en otro sentido que el que le hemos dado en la Ética, pero con referencia a la problemática cuando dice: "Los capitales invertidos en el comercio exterior (se comportan) exactamente lo mismo como (wie) le ocurre al fabricante" (El Capital III, 14. 5; FCE, t. III, 237; MEW, t. XXV, p. 248). O: "no sólo de los capitalistas individuales, sino las naciones" (Grundrisse, II, p. 451; p. 755). De esta manera podemos pasar del capital-trabajo en general, a capitales, ramas o naciones. Otro uso de la analogía.

(58) Una auténtica "teoría" de la dependencia deberá tratar lo expuesto por Marx con respecto a la competencia de una rama más desarrollada con respecto a otra menos desarrollada, aplicándola por analogía en la relación de dos países que tienen diferente proporción tecnológica en al "composición orgánica del capital" (como Irlanda e Inglaterra, hoy p.e. como México y Estados Unidos).

(59) Véase nuestro artículo "La tecnología como momento esencial del capital en Marx", en *Dialéctica* (Puebla), enero (1984).

(60) Para algunos, lo de naciones "centrales" o "periféricas" les pareciera una metáfora espacial inadecuada en el pensar de Marx. Han olvidado que para Marx, la **espacialidad** es una desplazamiento esencial del capital, y que el mismo la usa con frecuencia: "El movimiento de salida de un único centro (Zentrum) hacia los distintos puntos de la periferia (Peripherie)..." (Grundrisse, p. 118; 101). Pero aún más importante es tratada la cuestión en el tomo II de El Capital: "El desplazamiento en el espacio del objeto... El traslado del producto terminado como mercancía elaborada de un centro independiente de producción a otro geográficamente alejado de aquel..." t. II, cap. VI; t. II, p. 133; MEW, t. XXIV, p. 151). "La circulación, es decir, el movimiento de la mercancías en el espacio (Raum)" (Ibid., p. 135; p. 153). La "espacialidad" (Raumlichkeit) del capital es la que determina cierto lugar "central" para el capital productivo más desarrollado, y la circulación hacia otros "lugares" periféricos sin tal tipo de capital o con capital menos desarrollado tecnológicamente. Es sólo un aspecto que debe ser desarrollado (no sólo para la "teoría de la dependencia", sino, por ejemplo, para una "teoría de la arquitectura", de la "historia regional", etc.).

(61) En el punto b. ("Las clases oprimidas como pueblo") del párrafo 63 (tomo IV de nuestra *Filosofía Ética latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1979), de un texto escrito en 1974 (contra todas las acusaciones de "populista" que nos lanza C.), de las pp. 70 a 80 se plantea explícitamente la diferencia entre "nación" periférica hegemónica por la burguesía y "pueblo" oprimido en la nación como el conjunto de las clases explotadas: "Las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginados, son el pueblo de nuestras naciones" (p. 78). ¿Ignoraba C. estos textos o los ocultaba?

(62) *La pedagógica latinoamericana*, p. 72. Allí habíamos ya comenzado a trabajar a Gramsci y muchos otros autores (véanse notas 145 ss., pp. 157 ss.).

(63) Cfr. *Comunicación y cultura* (México), 6 (1979), revista dedicada al tema "El imperialismo cultural", por entero.

(64) Cfr. el excelente trabajo de Theotonio dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, pp. 74 ss.: "La corporación multinacional: célula del imperialismo contemporáneo".

(65) "Reflexiones para una lectura de la dominación a partir de los objetos", en *Comunicación y cultura* cit., p. 46.

(66) Cfr. Bernard Cassen, "La lengua inglesa como vehículo del imperialismo cultural", en *Ibid.*, pp. 75 - 84.

(67) Armand Mattelart, "Notas al margen del imperialismo cultural", en *Ibid.*, p. 26.

(68) *Arte popular y sociedad en América latina*, Grijalbo, México, 1977, p. 74. Cfr. Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Barcelona,

Lumen, 1975; A. Mattelart, **Multinacionales y sistemas de comunicación**, Siglo XXI, México, Espasa, 1979.

(69) Véase mi **art. cit.** en nota 10, **supra**. Dejamos para otro, como hemos dicho arriba, la "construcción" metódica de la categoría "populismo". Desde ya, si la "cuestión nacional" fue objeto de largo debate en Rusia y la Unión Soviética, la "cuestión popular" nos ocupará tanto o más a los latinoamericanos en el futuro — lo "popular" se encuentra en un nivel de mayor complejidad que lo "nacional" —.

(70) **El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico**, Fontanell, Barcelona, 1974, p. 25. El trabajo de Jorge Abelardo Ramos, **Bolivarismo y Marxismo**, Peña Lillo, Buenos Aires, 1969, guarda todavía su valor. Véase José Aricó, **Marx y América latina**, Alianza, Mexico, 1982; F. J. Guerrero, "El anticapitalismo reaccionario en la antropología", en *Etnia y Nación* como tema de la revista **Nueva Antropología** 20 ( 1983 ), pp. 31 ss.

(71) Sin embargo, nunca una burguesía nacional apoyará la teoría de una revolución en dos etapas ( el "etapismo" ). Nuestro crítico C. ( p. 264 ) piensa que esa estrategia es populista. En realidad fue adoptada por Lenin, en un momento, y por Stalin en otros ( incluyendo a Mao también ). El "etapismo" fue la posición oficial de los PC en América latina desde que se adoptó la política de alianza con frentes ( desde 1934 aproximadamente ). Llamar a todo el mundo "populista" es una caza de brujas errónea. "Segun ha demostrado de modo irrefutable Kautsky — escribe Lenin en "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación" — hace casi veinte años, carga la culpa del nacionalismo del culpable al inocente, porque resulta que, temiendo el nacionalismo de la burguesía de las naciones oprimidas, Rosa Luxemburgo favorece, en realidad, el nacionalismo ultrareaccionario de los rusos" ( **Obras escogidas**, p. 634 ). Mao escribía en "Sobre la nueva democracia": "La revolución china ha de pasar por dos etapas. La primera consiste en transformar esa sociedad colonial... en una sociedad democrática independiente, y la segunda, en hacer avanzar la revolución y construir una sociedad socialista" ( **Obras escogidas**, Pekín, 1968, t. II, p. 356 ). Es verdad que esta estrategia se **mostró errónea**, y desde la revolución cubana en 1959 se había cambiado esta posición, pero, como tal, no se la puede criticar de populista como hace C. — La burguesía nunca esperaría ni propondría la "segunda etapa". Es, como tantas, una acusación falsa; pudo ir a buscar cuestiones más interesantes y no sólo redundar en la "imputación ideológica" a priori. Por otra parte, es aquí, en torno a la "cuestión nacional", que debe plantearse la cuestión del Estado — que C. evita de plantear en todo su libro —. El Estado nacional, el "estado populista" tiene la mayor importancia para nuestro tema ( Cfr. las obras de Nicos Poulantzas, **Poder político y clases sociales en el estado capitalista**, Siglo XXI, México, 1972, en especial el "caso francés" ( pp. 219 ss., el "bonapartismo" ). C. hubiera sacado más partido si hubiera tomado "El 18 brumario" como ejemplo ( aplicándolo a la Argentina de 1966 a 1976 ) en vez de quedarse en el nivel intraideológico.

(72) Miriam Limoeiro Cardoso, **La ideología dominante**, Siglo XXI, México, 1975, p. 282.

(73) Cfr. "Cultura(s) popular(es)", número especial de **Comunicación y cultura**, 10 ( 1983 ) dedicada al tema. Véase Ecléa Bosi, **Cultura de Massa e cultura popular**, Vozes, Petropolis, 1977. Véase el trabajo de "Ethos, cultura y liberación de Osvaldo Ardiles, en la obra colectiva **Cultura popular u filosofía de la liberación**, García Cambeiro, B. Aires, 1975, pp. 9 — 32; Amílcar Cabral, **Cultura y liberación nacional**, Cuicuilco, México, 1981; José L. Najenson, "Cultura nacional y cultura subalterna", Univ. Auton. del Estado de México, Toluca, 1979; Arturo Warman, "Cultura popular y cultura nacional" en **Características de la cultura nacional**, IISUNAM, México, 1969; Raúl Vidales, "Filosofía y política étnicas en la última década", en **Ponencias al II Congreso de Filosofía latinoamericana**, cit., pp. 385 — 401.

(74) No comprendemos como un trabajo tal como el de Alberto Parisí, "Pueblo,

cultura y situación de clase" ( en **Cultura popular y filosofía de liberación**, cit., pp. 221 – 240 ), pueda tan ligeramente ser catalogada por C. como "con pretensiones de reflexión a toda prueba – "no llega a precisar la alternativa al marxismo que el autor parece buscar" ( p. 320: ¿o que C. quisiera encontrar? ). Ejemplar, por su metodología, es la obra de Gilberto Giménez, **Cultura popular y religión en el Anahuac**, CEE, México, 1978, desde un estricto marco teórico lingüístico, semiótico ( se toman las prácticas como texto ).

(75) Cfr. de varios autores, **Gramsci e la Cultura contemporanea**, Inst. Gramsci, Ed. Riuniti, Roma, 1975, t. I – II.

(76) A. Gramsci, **Quaderni del Carcere I**, Einaudi, Torino, 1975, p. 90.

(77) Ya en 1973 habíamos tratado la cuestión in extenso ( en el t. III de la ética, párrafo 53, bajo el título: "La moralidad de la praxis de liberación pedagógica" ( pp. 183 ss. ): "Toda revolución política, económica nacional o social es simultáneamente **revolución cultural**" ( p. 189 ). "Negando lo introyectado, destruyéndolo asumptivamente, es que el sujeto constructor realiza su tarea creadora. Así comienza la revolución cultural en un momento privilegiado que es el de la **cultura revolucionaria**" ( p. 195 ). ¿ En una sociedad como la argentina, en la que ya habían comenzado las bombas y secuestros, como podía hablarse más claramente ? Ciertamente C. nada más claro había todavía escrito – o al menos no lo hemos leído –.

(78) Cabe destacarse la obra de Giulio Girardi sobre la revolución cultural nicaragüense, que comprenderá varios volúmenes ( y que ha formado un valioso equipo en Roma al respecto ).

(79) Metodológicamente bosquejaremos la cuestión sólo en el párrafo **4.3, infra**. – Se trata de la **exterioridad** cultural simplemente ignorada, nada, para el sistema antiguo opresor.

(80) Cfr. E. Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional, antimperialista", pp. 163 ss.

(81) Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario", en **Nicaráuac 1** ( 1980 ), p. 159.

(82) Cfr. Jaime Wheelock, **Imperialismo y dictadura**, Siglo XXI, México, 1978, pp. 13 ss.

(83) Carlos Tuenermann, "Introducción" a **La Educación en el I Año de la Revolución Popular Sandinista**, Ministerio de Educación, Managua, 1980, p. 19.

(84) En la **I Declaración de la Habana**, exclamó Fidel Castro: "Con gobernantes que pusiesen los intereses del **pueblo**, los intereses de sus **campesinos**, los intereses de sus **obreros**, los intereses de sus **jóvenes**, los intereses de sus **niños**, los intereses de sus **mujeres**, los intereses de sus **ancianos**, por encima de los intereses de los privilegiados y de los explotadores ( **La revolución cubana**, p. 219 ). Como puede verse, el "pueblo", para Castro, tiene un componente clasista ( obreros, campesinos ), pero reúne a todos los **oprimidos**: jóvenes ( ante las burocracias viejas ), niños ( ante la dominación pedagógica ), mujeres ( en la dominación machista ), ancianos ( cuando ya no pueden realizar trabajo productivo ). Nuestro crítico C. escribe: "Se llamará por momentos **otro** al proletariado, sin embargo el **otro** en sentido fuerte, la contracultura, estará dada por jóvenes e intelectuales" ( p. 160 ). ¡ Falso ! Enunciamos siempre la juventud y el pueblo como los dominados cultural o pedagógicamente ( ideológicamente ). Pero como C. sólo tiene un polo ( clasista ) no puede incluir a todos los estratos sociales y humanos que Castro sí puede incluir. Simplismo abstracto. Y no es a Marcuse al que le debemos el tema. Lo debemos a la "Juventud de izquierda" que daba su vida en Argentina ( en Ezeiza ) y en Tlatelolco ( en México ), al "huérfano" ( como la "viuda", el "pobre" ). Fuera del contexto práctico atribuye C. procedencia sin conocimiento ( la recurrencia a Marcuse era más bien para mostrar la analogía con otras culturas, pero ya teníamos torturados y desaparecidos, y pesaba sobre mí la posibilidad de otra bomba, como me lo

comunicaban voces anónimas por teléfono). En Nicaragua, esa juventud (lo mismo que en todas las revoluciones centroamericanas) es ahora protagonista, no como los hippies norteamericanos, sino como los jóvenes comandantes sandinistas: "los muchachos y las muchachas". Una revolución nueva de jóvenes: "La revolución nicaragüense ha sido en su mayor parte obra de los jóvenes, particularmente estudiantes. Estos jóvenes, por lo demás, no provenían de familias obreras o campesinas, sino burguesas. Sus motivaciones no eran por tanto prioritariamente económicas, sino ético-políticas" (G. Girardi, *op. cit.*, p. 36). Esta constatación práctica en los procesos latinoamericanos ha sido juzgado por C. como "elitismo" (que en realidad era posición crítica antiespontaneísta contra el populismo) y "eticismo" o "voluntarismo" (p. 67). Sobre el pretendido "eticismo voluntarista" sería bueno que C. leyera la obra de Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, Ed. Nueva Nicaragua, Biblioteca popular, Managua, 1982, donde se describe cómo se "aprende" a ser revolucionario y a ser vanguardia. Quizá C. debió criticarme por leninista en vez de elitista, eticista. Pero, en fin, ante lo simple de sus categorías todo lo no "clase" es populista.

(85) Expresión usada por Mao (Cfr. *op. cit.*, p. 367). Véase una larga lista de categorías sobre nuestra temática que usa el líder chino (*La pedagógica latinoamericana*, nota 169, p. 162). Considerábamos la *Reforma educativa* que A. Salazar Bondy llevaba a cabo en Perú desde 1968, con sus "nucleos educativo comunales" (NECOM). El crítico C., quisiera un pueblo que se autoeduca "espontáneamente", además de ilusión es falta de experiencia. Paulo Freire escribe: "Sólo en el encuentro del pueblo con el liderazgo revolucionario, en la comunión de ambos, se constituye la teoría" (*Pedagogía del oprimido*, p. 242; citado en nota 211, p. 168, de mi obra citada). Y escribíamos contra C. hace diez años: "Sin esta teoría el espontaneísmo, la demagogia o la contrarrevolución desvían al pueblo de su proyecto de liberación histórico. Es la posición de Gramsci, el *intelectual orgánico*" (pp. 168 - 169). Si todo esto es "populismo" quiere decir que todos los gatos son negros en la noche: ¡es necesario prender la luz! (es decir, construir mejores categorías interpretativas).

(86) Sergio Ramírez, "La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia, en *Ventana* (Barricada), 30 de enero (1982).

(87) Bayardo Arce, "El difícil terreno de la lucha: el ideológico", en *Nicaragua*, 1 (1980), pp. 155 - 156.

(88) C. Tuerner, *op. cit.*, p. 16.

(89) Este es el "discernimiento" que C. atribuye a mi posición (quizá por su origen Demócrata cristiano) que no es de inspiración clerical (p. 39).

(90) Mao, *op. cit.*, p. 396 (citado en mi ética en 1973).

(91) La "analogía" permite sostener la continuidad histórica en la "semejanza" — siendo el pueblo el sujeto que puede pasar de un modo de producción viejo al nuevo — y la ruptura en lo "distinto" — la antigua dominación burguesa, por ejemplo, deja su lugar a nuevas estructuras: discontinuidad), que no es lo mismo que las especies del género. Para C. todo esto es igual.

(92) "Nuestra cultura será, pues, nacional y universal... La revolución nicaragüense es, no sólo nicaragüense, sino latinoamericana y mundial" (E. Cardenal, *op. cit.*, p. 164).

(93) Se trata superficialmente por C. la cuestión de la fe ("fideísmo populista", p. 67). No se entiende que tener "fe" en la palabra del otro (del pueblo, como dice una canción nicaragüense: "...cuando el pueblo crea en el pueblo..."), no significa sólo el "cara-a-cara" entre dos, se trata igualmente de categorías "actanciales" — para hablar como Greimas —. No sólo por pequeño burgués se puede escuchar al otro; el que escucha también es miembro en el seno del pueblo: pero oír lo mejor de la tradición popular histórica y discernirla de lo introyectado es práctica pedagógica de maestro (de vanguardia, de liderazgo, de intelectual orgánico). La fe es "tener por verdadera"

lo que el otro nos revela — cuya verificación será **a posteriori**, cuando se haya constituido un mundo nuevo —. Los revolucionarios tienen fe en su pueblo, **esperan** la utopía ( como dice Bloch en **Prinziphoffnung** ), **aman**.

(94) G. Girardi, **op. cit.**, p. 43.

(95) *La pedagógica latinoamericana*, p. 95.

(96) G. Girardi, **op. cit.**, p. 44.

(97) El grupo de la filosofía de la liberación en Argentina, usaba lo de "ruptura" en cuanto a la inauguración de un nuevo discurso filosófico, teórico, a partir de una nueva articulación con la praxis de liberación.

(98) "La revolución: el hecho más grande de nuestra historia", **Ibid.**