

Agustín Cueva
**Cultura,
clase
y nación**

I. ¿TEORÍA DE LA CULTURA O ANÁLISIS MATERIALISTA HISTÓRICO DEL CAMPO DENOMINADO CULTURAL?

Cuando uno examina cualquier índice temático de las obras escogidas de Marx y Engels, termina inevitablemente por descubrir una incómoda paradoja: el concepto de *cultura* ni siquiera aparece en tales índices.¹ Y al escarbar en la propia memoria la perplejidad no hace más que incrementarse: de un lado queda la convicción de que aquellos clásicos sí sentaron las bases para una explicación de la cultura; de otro, está la cuasi certidumbre de que apenas si la mencionan en sus obras. Cuando a ella se refieren explícitamente, es siempre de manera tangencial,² jamás, en todo caso, utilizan el término cultura como un concepto teórico, es decir, como un concepto destinado a producir el conocimiento de un objeto determinado. En *La ideología alemana*, por ejemplo, la cultura parece identificarse con la “completa y multiforme producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres)”;³ expresión con la cual se señala un vasto y problemático campo de investigación que, sin embargo, no será analizado a partir de ninguna teoría específica de la cultura sino con las categorías propias del materialismo histórico (teoría de los modos de producción y las formaciones sociales).

Una superficial revisión de ciertos textos de Lenin tiende a “tranquilizarnos”, en la medida en que este autor sí se refiere explícitamente y con relativa frecuencia a la cultura. Empero, una lectura más

¹ Cf., por ejemplo: C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, 3 vol. ed. Progreso, Moscú, 1973.

² Esto ocurre incluso en una obra como *La ideología alemana*, en donde la cultura es mencionada muy pocas veces y sobre todo para indicar, de pasada, que está íntimamente vinculada al proceso de producción material y que se enriquece con el incremento del intercambio universal.

³ El pasaje completo del cual hemos extraído esta definición dice así: “Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta completa y multiforme producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres)”. Carlos Marx-Federico Engels. *La ideología alemana*, ed. Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973. p.39.

atenta de los mismos nos instala de nuevo en la incertidumbre: Lenin nunca precisa lo que ha de entenderse por cultura y, lo que es más, emplea el término en los más variados sentidos: conocimientos científicos o técnicos, educación, literatura, arte, ideología, hábitos, costumbres, etcétera. Se trata, a no dudarlo, de un uso simplemente descriptivo del vocablo: con él alude a un campo abigarrado de la realidad, que no a un objeto teóricamente construido. Como luego se verá, cada conjunto particular de fenómenos culturales es, además, sujeto a un tratamiento político distinto por parte de Lenin.

¿Insuficiencia de los clásicos del marxismo? ¿Laguna teórica que hay que colmar? Ciertamente no. Estamos frente a un problema derivado de la contextura de la realidad y no de una insuficiencia de la teoría, por las razones que de inmediato pasamos a señalar. En primer lugar, lo que habitualmente denominamos cultura, o sea, la “completa y multiforme producción de toda la tierra” (o de un país determinado, si se quiere restringir espacialmente el problema), está constituido por un conjunto de fenómenos que no poseen otro denominador común que el de ser “creaciones de los hombres”; es decir, productos no naturales. Ahora bien, parece evidente que similitud tan general mal puede servir de fundamento para la conformación de un objeto teórico: elaborar una “teoría de la cultura” resulta, en este sentido, tan difícil como elaborar una “teoría de la naturaleza”.

En segundo lugar, y como derivación de lo anterior, es patente que el campo cultural engloba a un conjunto de fenómenos que, más allá del denominador común señalado, poseen estatutos teóricos diferentes en la medida en que corresponden a niveles asimismo diferentes de la realidad social. El clásico intento de clasificar a la cultura en por lo menos dos grandes categorías, “cultura material” y “cultura espiritual”, demuestra, con todo lo insatisfactorio que pueda ser, la existencia de una percepción del problema planteado en casi todos los autores que abordan esta temática.

Tercero: al ser la cultura una creación de los hombres, es, quiérase o no, un producto social; no puede comprendérsela, por tanto, al margen de sus condiciones sociales de producción y, consecuentemente, de la estructura social a partir de la cual es producida. Contrariamente a lo que postula el pensamiento idealista, no es la cultura la que confiere sentido a la sociedad sino que es ésta, a través de sus estructuras y procesos, la que confiere sentido a la cultura; en otras palabras, la que *la determina*.

Por todo esto, lo que en cierto momento aparecía como una paradoja de los clásicos del marxismo, casi como una insuficiencia conceptual suya, resulta ser en el fondo un movimiento teórico necesario en la medida en que corresponde, como decíamos, a la contextura misma de la realidad. Ya que la cultura no es, en primera instancia, un factor constitutivo (determinante) de la estructura social, sino más bien un campo empírico determinado por ella, no sólo teórica sino también metodológicamente se

impone un desplazamiento que consiste en alejarse momentáneamente del plano de su existencia fenoménica (poniendo incluso entre paréntesis el concepto que descriptivamente la señala), para ubicarse en el plano de las estructuras y procesos que le confieren sentido.⁴ Esto sin perjuicio de que, en un segundo momento, se retorne al análisis dialéctico de otro aspecto igualmente real del problema: el del grado y las maneras en que una cultura históricamente constituida y determinada, sobre determina a su turno la forma concreta de desarrollo de los procesos sociales y confiere a la formación social respectiva una “fisonomía” nacional *sui generis*.

Es el método de análisis que aquí proponemos seguir.

2. LA DIMENSIÓN CLASISTA DE LA CULTURA

Para el tratamiento de este problema tal vez lo más pertinente sea partir del conocido texto de Lenin que dice lo siguiente:

En *cada* cultura nacional hay *elementos*, por muy poco desarrollados que estén, de cultura democrática y socialista, pues en *cada* nación hay la masa trabajadora y explotada, cuyas condiciones de vida engendran inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero en *cada* nación, hay también una cultura burguesa (y, muy a menudo, una cultura reaccionaria y clerical) —y ésta no sólo bajo la forma de “elementos”, sino en forma de cultura *dominante*. Por eso la “cultura nacional” es, en general, la cultura de los terratenientes, de los popes y de la burguesía.⁵

Una primera idea que cabe rescatar de este texto es la de que, en las sociedades antagónicas, la cultura no puede desarrollarse sin sufrir algún tipo siquiera de determinación proveniente de la

4 En su libro *Sociedad, formación económico-social y cultura*, Luis F. Bate llega a la conclusión de que “la categoría de cultura no es ni puede ser considerada como categoría explicativa central de ninguna disciplina de la ciencia social”; pero que “sin embargo, es indispensable precisar con claridad las relaciones categoriales, objetivas y lógicas, entre el aspecto cultural de la sociedad y la categoría explicativa fundamental de formación económico-social”, ed. de Cultura Popular, México, 1978, pp. 194-95.

5 *Notas críticas sobre la cuestión nacional*, citado según el texto recopilado en Lenin, *Escritos sobre la literatura y el arte*, ed. Península, Barcelona. 1975, pp. 160-61.

estructura de clases propia de cada formación social, En este sentido existen, en los casos que Lenin tiene en mientes, una cultura burguesa, una cultura democrática y socialista y, eventualmente, una cultura reaccionaria y clerical.

Una segunda idea importante está dada por la observación relativa al diferente rango que cada una de esas unidades culturales detenta en la respectiva formación social, Así la cultura burguesa ocupa, en este caso, el lugar de cultura dominante, en razón del índice de predominio que la burguesía ha adquirido en la estructura económico-social global. Lo cual quiere decir que existe, correlativamente, una cultura dominada, que es la de las clases subalternas.

Una tercera idea, estrechamente vinculada a la anterior, consiste en la observación de que el rango ocupado por cada unidad cultural en el seno de determinada formación social confiere a tales unidades posibilidades en principio distintas de articulación, Por esto, la cultura democrática y socialista existe, en este caso, bajo la forma de simples elementos, mientras que la cultura burguesa está presente bajo una forma distinta: como entidad que, por el hecho de ocupar la posición dominante, se halla en mejores condiciones estructurales de articularse a sí misma y de articular, imprimiéndole *su* sentido, a la mayor parte de los elementos a ella subordinados.

Aunque tomando como punto de referencia un campo bastante más restringido de la cultura, el del llamado *folklore*, Antonio Gramsci plantea una reflexión que va en similar dirección que la de Lenin. En efecto, el pensador italiano define al folklore como “una concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática [...] sino también múltiple; no sólo en el sentido de diverso y contrapuesto sino también en el de estratificado [...]”⁶

En seguida veremos lo que esta estratificación significa, Por el momento, conviene retener la idea de que, para Gramsci, un importante segmento de la cultura “popular” aparece como una verdadera *amalgama*, incapaz de articularse en la medida en que carece, según sus palabras, de “concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su contradictorio desarrollo”.⁷

Observación que nos permite formular un cuarto punto cual es el de que, tanto en opinión de Lenin como de Gramsci, la cultura sólo puede articularse realmente con el concurso de una ideología que la organice y confiera sentido a cada uno de sus elementos. Sin el concurso de este factor sistematizador y políticamente orgánico, la cultura mal puede rebasar su espontánea condición de *amalgama*, como no sea en niveles estrictamente formales. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que la cultura sea

⁶ Antonio Gramsci, *Cultura y literatura*, ed. Península. Barcelona, 1977, p. 330.

⁷ Loc. cit.

reductible a la ideología que la articula: si ésta está en capacidad de "organizar" a aquélla, es justamente porque son distintas.

Gramsci es por lo demás muy claro al distinguir diversos "estratos" en el interior de esa amalgama que en principio constituye la cultura "popular" espontánea. Así, cuando se refiere a la "moral del pueblo", o sea, a ese "conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas para la conducta práctica y de costumbres que de ella se derivan o que han producido", observa que:

También en esta esfera se deben distinguir diversos estratos: los fosilizados, reflejo de condiciones de vida pasada y, por consiguiente, conservadores y reaccionarios, y los que constituyen una serie de innovaciones, a menudo creadoras y progresistas, espontáneamente determinadas por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y en contradicción con la moral de los estratos dirigentes —o solamente distintos de ella.⁸

Reflexión que nos previene contra toda interpretación empirista de lo que ha de entenderse por cultura de clase. En efecto, no todo lo que el pueblo produce, piensa o practica, constituye automáticamente tal tipo de cultura, en la medida en que entre sus expresiones culturales hay también una buena dosis de elementos "fosilizados" y de prácticas y normas simplemente neutras en términos clasistas. Suponer lo contrario, a partir de cierto romanticismo, jamás conduce más allá de posiciones populistas.

Sintetizando lo dicho hasta aquí podríamos, pues, afirmar que las sociedades antagónicas generan efectivamente culturas clasistas, que se pueden definir como sectores y planos de la cultura articulados por ideologías de clase o, por lo menos, determinados por prácticas sociales que realmente corresponden a los intereses objetivos de determinadas clases.

3. LA DIMENSIÓN NO CLASISTA DE LA CULTURA

La definición que acabamos de formular sugiere inequívocamente que no toda "la completa y multiforme producción de toda la tierra" se constituye o puede constituirse en cultura de clase, sino únicamente una parte de ella. ¿Es verdad esto y, si lo es, cómo se explica el hecho desde el punto de

⁸ Ibid., p. 331.

vista del materialismo histórico cuando nos referimos a sociedades clasistas? Comencemos por citar la opinión que a este respecto dan dos autores soviéticos, Rosental y Judin, en su *Diccionario filosófico abreviado*. Dicen:

En una sociedad antagónica, la cultura espiritual es una cultura de clase. La cultura dominante es la cultura de la clase dominante. Al desarrollarse como consecuencia de las contradicciones sociales, es un instrumento de lucha de clases. En esta lucha, las diversas clases utilizan medios culturales tales como la escuela, la ciencia, la prensa, las artes, etcétera, para lograr sus objetivos.⁹

Los autores parecen sugerir, pues, que sólo la cultura “espiritual” es una cultura de clase en las sociedades antagónicas; no lo será, por tanto, la cultura “material”. Pero a nuestro juicio esta distinción, al estar basada en la vieja dicotomía “espíritu-materia” y no en las categorías del materialismo histórico, embrolla el problema en lugar de resolverlo. La prensa a la que aluden ¿es “espíritu” o “materia”? La ciencia, actividad “espiritual” al parecer, ¿forma realmente parte de una cultura de clase en las sociedades clasistas?

En su afán de resolver el problema, Rosental y Judin incurren, por lo demás, en un segundo error teórico que consiste en confundir lo que es propiamente una cultura de clase (en el sentido que hemos señalado) con lo que es una cuestión bien distinta: la utilización por las clases de ciertos elementos culturales como instrumentos de lucha. Los conocimientos en materia de aeronáutica, por ejemplo, no forman parte de ninguna cultura de clase, por mucho que en una sociedad capitalista puedan ser utilizados para reprimir a los sectores populares o destinarse al disfrute preferencial de determinada clase. Son dos órdenes de problemas totalmente distintos en la medida en que en un caso estamos ante objetos internamente estructurados de acuerdo con una lógica de clase y en el otro no.

¿Qué tratamiento dio Lenin a esta cuestión y cómo llegó a establecer una diferenciación entre lo que es propiamente una cultura de clase y lo que en rigor no lo es?

En sus ya citadas *Notas críticas sobre la cuestión nacional* Lenin fue muy enfático en afirmar:

Al proclamar la consigna de “cultura internacional de la democracia y del movimiento obrero mundial”, tomamos de *cada* cultura nacional *sólo* sus elementos democráticos y socialistas, y los tomamos *única y exclusivamente* como contrapeso a la cultura burguesa y al nacionalismo

⁹ Ed. Quinto Sol, México, s.f., p. 105.

burgués de *cada* nación.¹⁰

Sin embargo, seis años más tarde lanzaba una consigna que parecía contradecir flagrantemente lo anterior:

Hay que tomar toda la cultura que el capitalismo ha dejado y construir con ella el socialismo. Hay que tomar toda la ciencia, la técnica, todos los conocimientos, el arte. Sin ello no podemos construir la vida de la sociedad comunista. Y esta ciencia, esta técnica, este arte, están en las manos y los cerebros de los especialistas.¹¹

¿El Lenin de 1919 contradecía realmente al Lenin de 1913? Por cierto que no. En 1920 volvió a insistir en que “no se puede desterrar ni destruir a los intelectuales burgueses”, o sea, a esos especialistas de los que hablaba un año antes; pero simultáneamente recalcó que:

[...] hay que vencerlos, transformarlos, refundirlos, reducirlos, así como, por lo demás, hay que reducir, al precio de una lucha de largo aliento, sobre la base de la dictadura del proletariado, a los propios proletarios, los cuales tampoco se desembarazan de sus prejuicios pequeñoburgueses súbitamente, por milagro, bajo la prescripción de la Virgen, bajo el efecto de una consigna, de una resolución, de un decreto, sino solamente al precio de una lucha de masas, larga y difícil, contra las influencias pequeñoburguesas en las masas.¹²

¿Qué pensaba en definitiva Lenin sobre la cultura “espiritual” heredada del capitalismo? ¿Que era o no una cultura de clase? ¿Que había que asimilarla o que se debía derrotarla? Creemos que el punto clave para entender su posición sobre este asunto —posición que nada tiene de contradictoria— consiste en poner en evidencia que su análisis del problema cultural pasa por un esquema teórico que no guarda relación alguna con la dicotomía “espíritu/materia”, sino que está referido a diferentes planos

10 Op. cit., p. 161.

11 *Los éxitos y las dificultades del poder soviético*, recopilado en op. cit., p. 156. José Carlos Mariátegui, por su parte, formula una reflexión similar: “El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalista; y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino por el contrario la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional”, *Ideología y política*, Ba. ed., ed. Amauta, Perú, 1977, p. 161.

12 *La enfermedad infantil del comunismo: el “izquierdismo”*. pasaje recopilado en op cit., p. 160.

estructurales del todo social.

En efecto, cuando afirma que de cada cultura nacional hay que tomar *sólo* (y lo subraya) sus elementos democráticos y socialistas, Lenin alude a determinada dimensión de la cultura: la que tiene que ver con las ideas, representaciones, costumbres, hábitos, etcétera, vinculados al plano de las relaciones sociales de producción; es decir, a las relaciones de explotación y dominación-subordinación que mantienen unos hombres con respecto a otros (relaciones de clase). Y en este plano, claro está, el socialismo mal puede hacer suya esta cultura: tiene que vencerla. Tiene, entre otras cosas, que reducir a sus portadores, impulsando una lucha de masas capaz de establecer la hegemonía ideológico-cultural del proletariado (revolución cultural).

En cambio, cuando Lenin habla de “tomar toda la cultura que el capitalismo ha dejado”, se refiere sin duda a otra dimensión de esa cultura: concretamente, a todos los conocimientos y maneras de hacer (técnicas) que implican variados grados de dominio del hombre sobre la naturaleza; esto es, a la parte de la cultura que tiene que ver con el desarrollo de las fuerzas productivas, tanto en su aspecto “material” como “espiritual”. Por esto aquí incluye también al arte, que en cierto nivel es una práctica encaminada al dominio “espiritual” de la naturaleza (trátese de la exterior al hombre o de la suya propia). Y lo incluye, por supuesto, sólo en cuanto es eso: no en cuanto portador de determinadas ideologías, lo cual es objeto de otro nivel de análisis (véase a este respecto las reflexiones del propio Lenin sobre la obra de Tolstoi).¹³

Esta somera revisión de las diferenciadas tomas de posición de Lenin con respecto a “la cultura” parecen pues corroborar nuestra tesis de que la órbita cultural vinculada al desarrollo de las fuerzas productivas no constituye una cultura de clase propiamente dicha, por más que en una sociedad antagónica dicha órbita esté, como es natural, *instrumentalizada* por la clase dominante.

Distinción que, por lo demás, es de vital importancia en el plano político por dos razones: *a)* porque si el hecho de negar la existencia de las culturas de clase conduce inexorablemente a una desviación de derecha, la posición contraria, de reducir toda la cultura a términos clasistas, conduce a un error de ultraizquierda; y *b)* porque aquella distinción determina dos formas diferenciadas de la lucha de clases: lucha por la abolición de la cultura de clase del adversario, en un caso; lucha por la expropiación de los elementos culturales no clasistas que ese adversario ha acumulado, en el otro.

13 Op. cit., pp. 121-51.

4. LA CULTURA EN SU DIMENSIÓN FORMAL: EL EJEMPLO DE LA LENGUA

A través de una serie de entrevistas publicadas en 1950, Stalin se pronunció sobre algo que constituía un espinoso problema para los marxistas de la época: la cuestión de saber si la lengua forma o no parte de la superestructura. Con su indudable talento práctico Stalin concluyó tajantemente que la respuesta tenía que ser negativa; pero sin dejar de intuir que, a pesar de ello, la lengua sufre en ciertos niveles algunas determinaciones provenientes de la estructura social. Sin embargo, en el plano teórico su respuesta fue poco satisfactoria:

En pocas palabras: no puede incluirse a la lengua ni en la categoría de las bases ni en la categoría de las superestructuras. Tampoco puede incluirla en la categoría de los fenómenos “intermedios” entre la base y la superestructura, pues tales fenómenos “intermedios” no existen¹⁴

A renglón seguido se enfrascó en una disquisición por momentos bizantina tendiente a demostrar dos cosas: por un lado, que existe alguna analogía entre la lengua y los instrumentos de producción, ya que ambos “manifiestan cierta indiferencia [sic] hacia las clases y pueden servir por igual a las diversas clases de la sociedad”; y por otro, que ello no obstante la lengua no puede identificarse con tales instrumentos en la medida en que no produce bienes materiales sino sólo “palabras”. Con su típica ironía corrosiva concluyó: “No es difícil comprender que si la lengua pudiera producir bienes materiales, los charlatanes serían los hombres más ricos de la tierra”.¹⁵

Todo lo cual es cierto, pero deja sin resolver teóricamente el problema planteado: si la lengua no “encaja” en ninguna de las tres categorías mencionadas por Stalin, ¿dónde entonces ubicarla?

A nuestro juicio, el *quid* de la cuestión radica en la forma misma de conceptualizar a la base y la superestructura. En efecto, si concebimos a estas dos instancias como categorías taxonómicas destinadas a encasillar exhaustivamente la realidad social, con todos sus procesos y fenómenos, siempre aparecerán la lengua, el deporte, la familia o lo que fuere, para jugarnos una mala pasada teórica. Y nos la jugarán inevitablemente, por la sencilla razón de que los conceptos de base y superestructura no pueden ser tratados como casillas taxonómicas sino como lo que en realidad son: puntos nodales de articulación del todo social que, al constituir su estructura fundamental, determinan en grado diferente al conjunto de procesos y fenómenos también sociales, pero que en sí mismos no

14 J. Stalin, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, El marxismo y la lingüística*, ed. Cuauhtémoc, México, 1973, p. 76.

15 Ibid., p. 77.

constituyen, por definición, ni una base ni una superestructura. Las propias ideas, recordémoslo, sólo forman parte de la superestructura cuando configuran “ideologías históricamente orgánicas, es decir, que son necesarias a determinada estructura”.¹⁶

De lo cual se desprende, además, que el campo denominado cultural es mucho más rico y variado que sus determinaciones estructurales, aunque sólo fuese por el hecho de que siempre “el fenómeno es más rico que la ley”.¹⁷ Por algo la “esencia” (estructura) tiene que ser aprehendida mediante un proceso de abstracción, o sea, como el mismo término lo indica, mediante la *extracción* de ciertos elementos, los esenciales, con exclusión de los demás.

Si volvemos al caso de la lengua, de inmediato descubrimos que su configuración interna básica corresponde a la necesidad de establecer las condiciones *formales* de emisión de un cierto tipo de mensajes y no a una determinación proveniente del desarrollo de las fuerzas productivas o de tales o cuales relaciones sociales de producción. No hay ninguna morfología, sintaxis, fonética o fonología susceptibles de explicarse por su relación con alguno de esos planos estructurales; y ni siquiera el nivel semántico de un idioma puede explicarse por tal tipo de determinación, a no ser en parcelas muy marginales y que en realidad sólo adquieren pleno sentido cuando se pasa del plano del código (lengua) al de los mensajes emitidos a través de él, los que obviamente poseen ya un contenido extralingüístico: ideológico, científico o simplemente pragmático, según el caso.

Por lo tanto, la lengua es un fenómeno cultural *neutro* en el sentido de que ni constituye un punto nodal de la estructura de una formación social ni su configuración interna básica depende de determinaciones provenientes de tal estructura. Lo que es más: por ser la lengua un código que establece las condiciones formales de emisión de cierto tipo de mensajes, se encuentra por así decirlo al abrigo de una determinación que la convierta, por ejemplo, en mero código de clase. Si la ideología dominante quiere realmente dominar, tiene que emitir sus mensajes a través de un código que los dominados entiendan, trátase del código lingüístico o de cualquier otro código análogo. Y es justamente la existencia de estos códigos formales comunes lo que, bajo ciertas condiciones históricas, viene a constituirse en uno de los elementos fundamentales de la identidad nacional (cuestión que retornaremos más adelante).

Sin embargo, el problema no concluye aquí ni es tan sencillo como en un principio podía parecer. Si bien es verdad que la estructura de una formación social no determina la configuración interna básica

16 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, ed. Juan Pablos, México, 1975, p. 58.

17 V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. Estudio, Buenos Aires, 1974, p. 147.

de la lengua, también es cierto que no por ello deja de sobredeterminarla en otros niveles o aspectos de su desarrollo histórico.

Ni siquiera vale detenerse en lo más obvio: las connotaciones, incluso de clase, fáciles de detectar en diversas lenguas. Emplear determinados términos, construir la frase de determinada manera, pronunciar un fonema en talo cual forma, pueden efectivamente convertirse en “marcas” de clase en la medida en que allí entre a operar un segundo “código” (ya superestructural) adherido al primero (propriadamente lingüístico).

Pero hay algo aún más importante y es el hecho de que, en algunas formaciones sociales, la sobredeterminación a que nos hemos referido puede llegar al extremo de conferir un *status* a idiomas enteros. Así, si tomamos como ejemplo al idioma español encontraremos, en un primer nivel de análisis, que naturalmente se trata de un simple código formal, sin ningún estatuto social que lo “acompañe”. Pero si pasamos a un segundo nivel analítico, que es el de su modo concreto de inserción en determinadas formaciones sociales, podremos detectar por lo menos tres situaciones claramente diferenciables: *a/* una como la del Uruguay contemporáneo, supongamos, en donde el español sencillamente carece de estatuto social en cuanto idioma; *b/* una situación como la “chicana”, en la que el español pasa a convertirse en lengua dominada, poseedora por lo tanto de un estatuto social negativo; y *c/* la del español en ciertas zonas del altiplano andino, donde frente a las lenguas vernáculas adquiere el estatuto de lengua dominante, dotada de un signo social positivo.

Cuestión que dista mucho de ser intrascendente, aunque sólo fuese por estas dos razones:

Primero, porque el hecho de que una lengua se convierta en lengua dominada mutila sin la menor duda sus posibilidades de desarrollo histórico: la conquista española y la sociedad que ella engendró, obstruyeron múltiples posibilidades de desarrollo del idioma quichua, por ejemplo.

Segundo, porque al sufrir un idioma determinados efectos derivados de la estructura de una formación social dada, de hecho adquiere una coloración simbólica particular que lo inserta en las luchas sociales de diverso tipo, en donde por lo general convergen un problema de clase y un problema nacional.

5. FORMAS CULTURALES Y NACIÓN

El análisis de un fenómeno como el de la lengua nos ha permitido recorrer un camino aparentemente

insólito: luego de demostrar que se trata de un hecho cultural eminentemente formal, hemos arribado a un punto en que la hemos encontrado inserta en conflictivos procesos sociales. Pero en verdad este recorrido nada tiene de insólito puesto que la estructura de cada formación social, además de *a)* configurar culturas de clase en cierto nivel y *b)* instrumentalizar clasistamente a la parte no clasista de la cultura, también *c)* confiere determinado rango y valor simbólico a los estratos meramente formales de la cultura, o sea, a aquellos que en principio no guardan una relación directa ni con la base ni con la superestructura.

Conviene ahora avanzar un poco más en nuestro análisis, a partir de la idea de que son precisamente estos estratos o dimensiones formales de la cultura los que adquieren relevancia cuando se pasa a analizar la “fisonomía peculiar” de una nación.

Aunque se trate de un autor cuya popularidad se ha visto bastante mermada en los últimos tiempos, vamos a permitirnos citar nuevamente a Stalin, con el clásico texto en que define lo que ha de entenderse por nación:

Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura.¹⁸

Texto clásico, decíamos, pero también bastante extraño por más de una razón. Por ejemplo: ¿por qué Stalin, que en su vida puede haber pecado de todo menos de idealista, confiere una importancia tan grande a la comunidad de idioma, que incluso coloca antes de la comunidad de vida económica? O bien: ¿cómo es posible que hable de la “comunidad de psicología, reflejada en la comunidad de la cultura”, o de una “fisonomía espiritual, que se expresa en las particularidades de la cultura nacional”,¹⁹ sin plantear el problema de las clases ni explicar lo que en términos marxistas ha de entenderse por “fisonomía espiritual”, ni interrogarse sobre si ésta forma o no parte de la superestructura de determinada formación social?

Pensamos que el punto de vista de Stalin sólo cobra coherencia en todos los órdenes desde el momento en que planteamos la hipótesis de que está referido al plano preponderantemente formal de la cultura, que justamente por serlo puede llegar a constituirse en denominador común de una totalidad

18 J. Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional*, ed. Cuauhtémoc, México, s.f., p. 13.

19 Loc. cit.

por lo demás contradictoria y antagónica. El caso del idioma ya lo hemos analizado. En cuanto a la comunidad de vida económica, parece razonable creer que Stalin no aludía con ello a las relaciones sociales de producción, que ciertamente no tienden a crear una comunidad entre el explotado y el explotador; sino más bien a determinadas modalidades formales muy concretas y por lo mismo peculiares de la vida material de una sociedad. En fin, y por muy gruesamente formulada que esté su reflexión al respecto, hay que suponer que la comunidad de psicología y de “fisonomía espiritual” tampoco está referida a contenidos (de clase, por ejemplo) ni a niveles ideológicos propiamente superestructurales, sino a una dimensión preponderantemente formal, en este caso idiosincrática.

Si la hipótesis que hemos formulado para comprender y a la vez reinterpretar el texto de Stalin es correcta, queda por fundamentar la pertinencia del énfasis puesto en las formas culturales cuando se pasa, como en este caso, del análisis de una totalidad social en sus niveles estructurales a un análisis de la misma en niveles de concreción mayor.

A este respecto conviene recordar, por el momento, tres cuestiones:

- a/* Por más que en el proceso de abstracción sea necesario, como oportunamente se dijo, captar lo esencial con prescindencia de las expresiones fenoménicas concretas, éstas no dejan de existir ni de desempeñar, en cierto plano, un papel histórico significativo.
- b/* La producción y reproducción de la vida social es un proceso que no sólo involucra contenidos (estructurales) sino también formas; las que en cierto sentido constituyen los materiales concretos a través de los cuales los hombres se ligan subjetivamente con sus condiciones de existencia.
- c/* No cabe olvidar que cuando se habla de formas culturales se está hablando de formas en perpetua búsqueda de contenidos; esto es, en busca de un sentido histórico que no está dado de una vez por todas, sino que va conformándose al calor de arduas luchas.

6. ESTADO-NACIÓN Y FORMACIÓN SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

La reflexión sobre el concepto de nación nos ha llevado a colocar en primer plano la cuestión cultural, hecho explicable en la medida en que tal concepto es inseparable de otro: el de cultura nacional. Y hemos hecho asimismo hincapié en la dimensión formal de la cultura por estimar que esta dimensión adquiere un peso muy específico cuando el problema analizado es precisamente el de los rasgos peculiares (“fisonómicos”) que distinguen a una comunidad humana de otra.

Sin embargo, está claro que tal fisonomía, por formal que pueda parecer desde cierto punto de vista, es un producto eminentemente histórico. Es el fruto de una tradición (procesos y prácticas compartidas secular y hasta milenariamente) que deja huellas profundas en el “rostro” de un pueblo, de la misma manera que “la vida” (procesos y prácticas personales) deja su impronta en el rostro de un individuo. El problema de la nación y la cultura nacional no puede ser estudiado, por tanto, al margen de la estructura y la historia de las formaciones económico-sociales en que se ha desarrollado y desarrolla.

Comencemos por recordar que el concepto de formación económico-social particular²⁰ es claramente distinguible del de nación, puesto que está constituido por otro orden de determinaciones. Consiste en la unidad de la base con la superestructura, articulada de manera específica gracias a la presencia de un Estado que, con su acción “reguladora”, tiende a crear un espacio relativamente autónomo de acumulación, tanto en el sentido estrictamente económico del término como en el sentido más amplio de una acumulación de tradiciones y con- tradiciones, dotadas de un ritmo histórico particular. Por algo escribió Marx que la sociedad civil

abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado.²¹

Una formación económico-social sólo puede pues cohesionar- se como tal en la medida en que al mismo tiempo consolide su condición de Estado-nación, forjando ese espacio relativamente autónomo de acumulación al que hemos hecho referencia. Mas el problema reside, justamente, en las condiciones históricas concretas de conformación y desarrollo de dicho espacio. El Estado burgués, por el solo hecho de existir, tiende desde luego a cohesionar a la sociedad civil y a construir el Estado- nación. Pero, una cosa es lo que el Estado se proponga como tarea y otra, a veces muy diferente, lo que efectivamente pueda lograr en determinadas condiciones históricas. No olvidemos que si por una parte el Estado es el elemento “regulador” de las contradicciones de la sociedad civil, por otra parte es también e inexorablemente el reflejo de ellas, que son las que en última instancia lo determinan. Esa sociedad civil rebasa, por lo demás, las fronteras del Estado-nación, “trasciende sus límites”, como lo recuerda Marx, constituyendo por ende no sólo su condición interna sino también externa de existencia.

20 Hablamos de formación económico-social *particular* para establecer una diferencia con el empleo del concepto de formación económico-social en un sentido más amplio, que se refiere a toda una etapa histórica del desarrollo universal.

21 *La ideología alemana*, ed. cit., p. 38.

Una condición interna fundamental para la configuración de un verdadero Estado-nación consiste en la creación de un mercado interior que rebase los límites puramente locales y regionales y abarque todo el ámbito de una formación económico-social particular (mercado nacional). Mercado en el sentido económico, naturalmente, puesto que allí radica la base objetiva de todo lo demás; pero también mercado cultural, en el sentido de comunidad de vivencias y símbolos nacionalmente compartidos.

Ahora bien, un mercado de tales características sólo puede construirse sobre la base de la disolución de la matriz precapitalista: el precapitalismo es, por definición, un factor de disgregación y no de unificación en el terreno económico y, *a fortiori*, en el terreno cultural. En este sentido, la creación de las condiciones materiales de existencia de un espacio nacional realmente integrado guarda relación estrecha con el proceso de acumulación originaria que, al imponer un movimiento tendencial de conversión de todos los elementos de la producción en capital constante y capital variable, tiende simultáneamente a crear un mercado nacional tanto de valores (económicos) como de símbolos (culturales).

Pero tal proceso no es necesariamente lineal ni uniforme. En América Latina sobre todo, está marcado por un desarrollo desigual en extensión y profundidad, por modalidades y ritmos que varían no sólo de país a país sino incluso de región a región, determinando grados diversos de disolución de la base precapitalista previa. De hecho, el proceso de acumulación originaria (realizado en su fase más intensa en el último tercio del siglo XIX), lejos de crear una matriz depuradamente capitalista, impone el predominio del modo de producción capitalista dentro de una abigarrada constelación de modos de producción y formas productivas. Al seguir el capitalismo latinoamericano, ulteriormente y por regla general, una vía reaccionaria de desarrollo, la disolución de los elementos precapitalistas deviene un proceso lento y tortuoso, que dificulta la articulación de un mercado interior verdaderamente nacional. Quiérase o no, la etapa denominada oligárquica implica una sociedad todavía regionalizada y estamentalizada; de suerte que no es sino hasta la fase siguiente (de “desarrollo hacia adentro”, como diría la CEPAL) que tal mercado se configura, simultáneamente con la conformación de un circuito interno relativamente amplio de reproducción del capital. Pero aun entonces el problema de la heterogeneidad estructural de nuestras sociedades persiste, en razón misma de que el tránsito de una fase a otra se ha operado por medio de mutaciones graduales y desiguales, que no mediante una transformación estructural a la vez global y radical.

Lo que es más: todo el proceso histórico al que venimos refiriéndonos está estructuralmente determinado por la forma en que América Latina se inserta dentro del sistema capitalista imperialista

mundial; o sea, por una situación de dependencia que no hace más que profundizar el carácter contradictorio de nuestro desarrollo y obstruir, de maneras diversas, la plena conformación de las entidades nacionales. Aun cuando las economías latinoamericanas no adquieren la forma de economías de “enclave” (caso extremo de deformación estructural), su carácter dependiente determina una malformación del aparato productivo que constantemente obstruye la homogenización del espacio económico nacional. Lo cual, claro es, no deja de repercutir en la forma de desarrollo, desigual, del mercado interior.

En estas condiciones, la creación del Estado-nación y de la cultura nacional correlativa se torna tanto más difícil cuanto que tropieza con barreras no solamente internas sino además externas. Antes mismo de haber construido la unidad nacional, estas formaciones económico-sociales se ven supeditadas y en cierto sentido desvertebradas por los múltiples efectos, incluso culturales, de la dominación imperialista. Antes de haber construido las condiciones objetivas y subjetivas de su hegemonía interior, las burguesías criollas se encuentran ya en una situación de subordinación en el plano internacional. De suerte que, glosando aquella cita de Marx (cita 21), podríamos afirmar que la sociedad civil latinoamericana, estructuralmente heterogénea y dependiente, tiene una dificultad congénita para “hacerse valer” hacia el exterior como nación independiente y, hacia el interior, como Estado soberano, capaz de desarrollar con plenitud ese espacio relativamente autónomo de acumulación.

Por esto, si la investigación sobre la nación es en gran medida una reflexión sobre la “fisonomía” peculiar de una formación social determinada, habría que concluir que en este caso estamos frente a una fisonomía tensa y todavía incompleta, en constante búsqueda de su propia identidad.

7. ALGUNOS RASGOS DEL DESARROLLO CULTURAL LATINOAMERICANO

Por las razones que acabamos de señalar las clases dominantes locales han sido, por regla general, históricamente incapaces de asumir la “dirección intelectual y moral” de nuestras sociedades y, por ende, de regir claramente el proceso de conformación de una cultura nacional latinoamericana. El hecho de que el capitalismo no se haya desarrollado aquí por una vía democrática, ciertamente les ha impedido nutrirse de la savia popular, asimilarla y desarrollar con sus ingredientes una sólida cultura burguesa nacional, legitimándose al mismo tiempo como clase. Y la misma situación de dependencia les ha vedado buscar y robustecer sus “señas de identidad” diferenciales. En lo que a su vinculación

con los intelectuales concierne, esas clases han dispuesto, por idénticas razones, de un margen muy estrecho de “cooptación”: la capa de intelectuales “orgánicos” del bloque oligárquico-burgués-imperialista ha sido siempre delgada, por decir lo menos.

En contraposición dialéctica con lo anterior se han desarrollado en cambio, significativamente, los elementos democráticos y liberadores de nuestra cultura. Es más: podría decirse que es en torno de éstos que la auténtica fisonomía nacional de América Latina ha ido configurándose. Oprimida por el cerrojo oligárquico-burgués-imperialista, de hecho las expresiones culturales más altas de nuestro subcontinente corresponden a un movimiento de rebeldía contra él. Si en el caso ruso al que aludía Lenin podía decirse, con razón, que la cultura nacional es “en general, la cultura de los terratenientes, de los popes y de la burguesía” (ver cita 5), en el caso latinoamericano no cabría afirmar legítimamente lo mismo.

Y no se trata, desde luego, de que la cultura burguesa imperialista no sea aquí la cultura dominante: sin duda lo es, pero no de manera omnímoda ni sin una fuerte resistencia. Por eso, tal cultura raras veces aparece como la expresión de una suave “hegemonía”, sino más bien, en perspectiva histórica, como un proceso de contrarrevolución cultural permanente. A las armas de una cultura nacional bastante crítica, el bloque dominante frecuentemente no tiene otra cosa que oponer que la crítica de unas armas sin mayor alternativa cultural nacional. Es sintomático, por lo demás, el que en gran parte de los países latinoamericanos la verdadera intelectualidad “orgánica” de aquel bloque se encuentre en los institutos castrenses, antes que en las universidades y otros centros propiamente culturales. Dada la articulación particular de las contradicciones estructurales en América Latina, el desarrollo cultural de esta área presenta por lo demás ciertos rasgos específicos que conviene destacar.

En lo que se refiere a la relación de la cultura popular con la cultura de los intelectuales, sin duda existen aquí muchos más vasos comunicantes que en el caso de la Europa contemporánea, por ejemplo. Baste a este respecto recordar un hecho: la cultura progresista que empieza a desarrollarse a partir de los años veinte de este siglo, aproximadamente, se propone como principal tarea la recuperación de los materiales vernáculos, “criollos”, regionales, etcétera, con los cuales inicia una especie de acopio originario de formas y símbolos propios que, a la par que representa un primer intento de articulación

de una cultura genuinamente democrática, constituye también la expresión primera de la configuración de un espacio relativamente autónomo de acumulación cultural. Éste es incluso el momento en que, al ser literaturizada a partir de sus manifestaciones populares, el habla latinoamericana conquista su autonomía relativa, dejando de depender de los paradigmas expresivos de las respectivas “madres patrias”.

El que la cultura nacional vaya conformándose a partir de lo que hasta entonces había sido una amalgama de elementos dispersos a nivel local o regional, no significa, sin embargo, que ella adolezca de provincianismo o enclaustramiento. Por el mismo hecho de nuestra temprana incorporación al sistema capitalista mundial (siglo XVI), el horizonte cultural de América Latina rebasa el ámbito de lo estrictamente nacional. Al menos, así lo visualizan sus pensadores más avanzados, desde un José Martí, con su célebre frase: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”;²² hasta un Tomás Borge, con su convicción de que nuestra cultura ha de ser “una cultura universal pero que sea capaz de poner en vigencia sus propias raíces”.²³

Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que la conformación y afirmación de nuestra identidad nacional no tenga que pasar por una cierta perspectiva nacionalista. Como lo expresara adecuadamente Mariátegui:

El nacionalismo de las naciones europeas —donde nacionalismo y conservatismo se identifican y circunstancian— se propone fines imperialistas. Es reaccionario y antisocialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales —sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política— tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica.²⁴

Y no cumplirá esa trayectoria ni agotará tal misión en tanto no se rompan los vínculos de dependencia con el imperialismo y se erradiquen todas sus secuelas. Por eso, el nacionalismo consecuente tiene un contenido antimperialista, a la vez que engarza con las luchas en pro del

22 *Nuestra América* en José Martí, *Política de nuestra América*, 2a ed., ed. Siglo XXI, México, 1979, p. 40.

23 Discurso pronunciado el 18 de enero de 1981

24 Op. cit., p. 221.

socialismo, en la medida en que nuestra opresión nacional es precisamente producto de la inserción de América Latina en el sistema capitalista.

Los mejores perfiles de nuestra cultura nacional han sido, por esto, forjados en un movimiento de rechazo al sistema capitalista imperialista y su cultura de clase, que en América Latina ha hecho sentir sus efectos más aberrantes. En el curso de este movimiento se ha recuperado ya gran parte de nuestras raíces telúricas y ancestrales, así como nuestras más altas tradiciones, pero no con espíritu pasatista ni chauvinista, sino como formas y símbolos de una empeñada voluntad de configurar un rostro propio que refleje el no menos tenaz designio de llevar adelante las urgentes tareas de liberación. En este terreno queda desde luego mucho por hacer, pero las bases están sentadas y el derrotero señalado. Hay en todo caso una partida que no podemos perder.