

TESIS DE MAESTRÍA

ENTORNO AL SURGIMIENTO DE LA CULTURA NACIONAL EN EL ECUADOR:

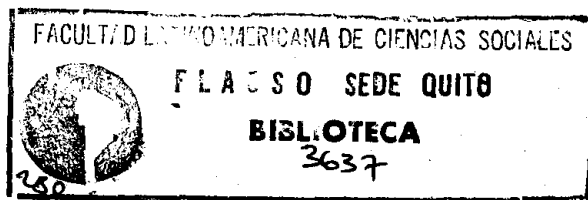
1920 – 1944

ÉRIKA SYLVA CH.

México 1980

TESIS DE MAESTRIA

En torno al surgimiento de la cultura
nacional en el Ecuador: 1920-1944



Erika Sylva Ch.
FLACSO/ junio, 1980
MEXICO

AGRADECIMIENTO

Agradezco a todos los profesores miembros de la M.A.S.S.O, a su Director y en especial a mi Director de Tesis, Emilio de la Póla por haberme dirigido acertada y atentamente, al profesor José Luis Najenson por haber orientado teóricamente mis "intuiciones" sobre la "cuestión nacional". Agradezco también a mis informantes: Nela Martínez, Pedro Jorge Vera, Emilio Usátegui, Alba Calderón y Alfredo Pareja por haberme proporcionado una preciosa información. Quedo reconocida con los directores y empleados del Archivo "Genaro Estrada" de Secretaría de Relaciones Exteriores de México por la gentileza con la que supieron escuchar mis pedidos. Finalmente este agradecimiento sería nulo si no reconociera la infinita y grande ayuda de Rafael Quintero, mi esposo y compañero, quien con entusiasmo y seriedad, a la vez, compartía mi trabajo y lo orientaba.

A Rafael Quintero, el suscitador

A mi hijo Santiago

INTRODUCCION

Planteamiento del problema

En un contexto social, profundamente convulsionado, se gesta el movimiento cultural más importante que haya tenido el Ecuador hasta nuestros días. Este movimiento cultural que tiene su sector de punta en la literatura -sobre el que nos vamos a centrar- abarca un período de más de veinte años. Sin embargo su importancia es de carácter estratégico y ésta se manifiesta en el hecho de constituir una ruptura con la problemática bucólica pasada, que cambia el paisaje, la naturaleza, los santos y en fin...lo español, lo colonial; por otro lado, pasa a primer plano en la escritura el lenguaje vivo, el dialecto regional del indio, del cholo, del montuvio, del negro, etc. Estos escritores se rebelan contra el "lenguaje culto", el "español depurado", es decir el "buen sentido" de la clase dominante y representan el primer intento de descubrir nuestra identidad. Por eso su lenguaje es crudo: es un lenguaje que violenta la realidad, que se insurrecciona frente a ella, y a la vez es por medio de esa violencia que trata de rescatar todo aquello que la aristocracia criolla y la endeble burguesía habían despreciado.

Esa literatura -como dice Agustín Cueva- "'localista', 'regionalista', o 'criollista' es, hasta este momento, la literatura más universal que hasta ahora se ha producido en el Ecuador." (1)

Pero este movimiento no es sólo regional -aunque debemos destacar que su asiento fundamental fue Guayaquil- sino que se genera tanto en la Sierra como en la Costa. Es decir que es el primer movimiento cultural que se expresa a nivel nacional. Por otro lado, su preocupación temática va a abarcar una gama de problemas relacionados con los sectores subalternos y discriminados de la sociedad: es una literatura que va a hablar del "hombre del pueblo": del montuvio (campesino costeño), del indio, del "cholo", del negro, pero que en algunos casos va a ir más allá de la simple descripción de las condiciones de vida de estas categorías sociales planteando el problema en términos de clase y lucha de clases. En ter-

cer lugar, un rasgo característico es que es una literatura eminentemente rural. El escenario de las obras lo constituye siempre el agro serrano o costeño.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos provoca ese "repentino" interés por un movimiento cuya existencia y persistencia parecen fáciles de comprender?

A nuestro entender el fenómeno que vive el Ecuador en el terreno de la cultura en el período mencionado es de extraordinaria importancia para explicarnos el cambio en el comportamiento de la superestructura ideológica del Estado en lo concerniente al tratamiento de los intelectuales por un lado, y a la constitución de un proyecto cultural hegemónico, por otro.

La coyuntura de la denominada crisis de los años 30 es al respecto significativa. Según Rafael Quintero "fue ^{en} esa coyuntura particular cuando se gestó en el país un cambio en los mecanismos de consenso de las clases dominantes. Se trató entonces de que ciertos elementos consensuales tales como las 'asambleas populares' que designaba candidatos presidenciales, los mismos partidos políticos recién surgidos en la década anterior, la reciente extensión del sufragio con la Reforma de 1929 (que le dió el sufragio a la mujer) y la misma práctica eleccionaria no fraudulenta al inicio de los años 30, se convirtieran y configuren un nuevo mecanismo ideológico esencial de la 'democracia ecuatoriana', y se conceda así el consenso de los ciudadanos a la clase gobernante." (2)

La crisis de los años 20 fortaleció fundamentalmente a la clase terrateniente, fortalecimiento que se hizo evidente cuando en 1933 José María Velasco Ibarra, candidato del Partido Conservador (partido orgánico de la clase terrateniente) subió al poder con un abrumador apoyo popular. El magnífico estudio de Quintero sobre el carácter del primer triunfo electoral de Velasco pone al descubierto, en forma contundente, cómo la clase terrateniente se hallaba a la vanguardia de las transformaciones estatales e impulsaba la ampliación de la sociedad civil ecuatoriana de la década de los años 20. La clase terrateniente en el Ecuador se pone a la cabeza de las transformaciones que la burguesía debía haber impulsado. Esta, por su debilidad estructural como clase y sus contradicciones internas perma-

neció a la zaga de la sagaz clase terrateniente.

Tenemos por otro lado, un aspecto que complejiza aún más el panorama. La crisis de los años 20 y 30, agudizó las contradicciones a nivel nacional y reacomodó el cuadro de alianzas políticas. Por una parte, en 1931 surge el Partido Comunista de una escisión del Partido Socialista Ecuatoriano que ya había sido fundado en 1926. El PC promulgaba la necesidad de una alianza obrero-campesina al igual que el PSE, frente a la cual la clase terrateniente y la burguesía reaccionaron temerosas. La burguesía completamente fraccionada y dividida (prueba de lo cual es el surgimiento caótico del Partido Liberal en 1925), tiene que enfrentarse tanto a una clase obrera emergente, a un campesinado que se levanta y, en particular, a una alianza entre la pequeñoburguesía tanto urbana como rural y la clase terrateniente serrana. Prueba de ello es no sólo el triunfo de Velasco Ibarra en 1933, y previo a eso la movilización concitada por la destitución del Presidente electo Neptalí Bonifaz por parte del Congreso Nacional en 1932 llevándolo al país a una guerra civil, sino también el papel dirigente que asume en el proceso de complejización de la sociedad civil a través de la creación de organizaciones amplias y de masas.

Pues bien, volviendo a nuestro centro de interés: el movimiento cultural que surge en la década del 20, se nos plantea una pregunta: ¿Cómo podemos entender a este movimiento de denuncia que conforman estos intelectuales, en el marco de un Estado cuyo sector de punta en esta coyuntura lo constituye precisamente la clase terrateniente, en presencia de una activación y movilización populares dirigidas muchas de ellas por los partidos políticos de izquierda recién nacidos? ¿Podemos entender sus pronunciamientos, sus discursos literarios, periodísticos, sus ensayos, sólo como expresión del descontento social de los sectores medios que emergían a la escena política como lo plantea Agustín Cueva y la mayor parte de los intelectuales que han incursionado en la explicación de este fenómeno? ¿Podemos explicar la posibilidad de su existencia como movimiento cultural por una simple brecha que se abre como fruto de la crisis económica y política de las clases dominantes y que permite que se configure una cierta "autonomía relativa" de esos intelectua-

les?

Considero que por la envergadura del movimiento, por su persistencia, por constituir el primer movimiento cultural y representar hasta el actual momento lo más significativo que se ha generado en el terreno cultural (3), por ser un movimiento no meramente coyuntural sino determinado estructuralmente, en fin, por constituir un fenómeno nuevo, original y nacional que se liga a un período de reconstitución de los mecanismos de consenso de las clases dominantes, que el movimiento cultural de los años 30 expresa algo más que un simple descontento, o los resabios de un supuesto jacobinismo burgués.

Gramsci señala que "...el que una o más generaciones de escritores tengan ciertos intereses intelectuales y morales y no otros, tiene...un significado ya que indica que entré los intelectuales predomina una dirección cultural determinada." (4) Ahora bien, para el caso de la denominada "generación del 30", denominación que pondremos en tela de juicio en este estudio, se ha hecho una simple descripción de la "temática social" que abordan y que por sí sola no constituye sino una de las pautas para entender el movimiento. Así pues se les denomina "realistas" y asunto acabado. Pero ¿se ha tratado acaso de entender este movimiento como parte de un proyecto hegemónico de clase? En absoluto. Y es que, a mi manera de ver, un movimiento cultural no es un hecho casual o fortuito. Es la manifestación espiritual de un pueblo que está expresando en un lenguaje específico las contradicciones de la realidad. Pero más allá de esto que puede haberse convertido en un lugar común, un movimiento cultural está expresando la dirección intelectual y moral que una clase social le imprime o le quiere imprimir a una sociedad. Es decir, de la hegemonía de una clase o de la pugna por la conquista de esa hegemonía.

Existe un movimiento cultural. Ese es un hecho cierto. Pero ¿dónde está su centro? Esa es la pregunta fundamental que tenemos que hacernos para nuestra investigación. Centro, entendido no sólo como una instancia de la que se parte sino también como un punto hacia el cual se converge. Es decir, cuál es la dirección intelec-

tual que se encuentra detrás del movimiento cultural de los años 20 y a qué proyecto cultural corresponde?

El que este movimiento sea una respuesta "rebelde" de las nacientes capas medias "que por igual apuntan contra los 'gamonales' de la sierra que contra los 'plutócratas costefiños..." no nos dice nada acerca de su dirección intelectual. (5) La literatura que generan estos intelectuales constituye un hito porque como dice Agustín Cueva "sienta las bases de una verdadera cultura nacional". (6) Antes de ella los intelectuales mendigantes de favores a los grandes terratenientes escribían en ~~el~~ más puro estilo castizo. El movimiento cultural del 20 saca a la luz los numerosos dialectos y hablas locales y regionales emprendiendo como dice Cueva "la gran tarea de formar una lengua literaria nacional: esa lengua, como la cultura nacional toda, mal podía surgir definitivamente decantada y sin contradicciones de la noche a la mañana." (7) Esto es correcto. Pero una tarea de esta envergadura no puede nacer por el voluntarismo o el inconformismo de unos cuantos "pequeño-burgueses" y menos aún cuando ese voluntarismo no es sólo local sino nacional. La tarea de forjar una cultura nacional: he ahí el planteamiento de fondo de este movimiento.

El mismo carácter tan poco "autocentrado" (es decir, volcado hacia el universo individual) de esta literatura no es sino la expresión de la inexistencia de un espacio social sobre el que ese universo pueda ser pensado en aquel momento. Son los grandes problemas no resueltos los que inundan su cosmovisión: el problema nacional, el problema de la cultura, del indio, del agro, de la explotación.

Si consideramos el proyecto literario siguiendo a Françoise Perus no como un "mero efecto de la dinámica interna de tal o cual género, 'estilo' o 'corriente', ni (como) resultado exclusivo de ciertas influencias externas, (ni como originado) en el solo propósito renovador o conservador de determinado escritor o grupos de escritores" coincidiéremos con ella en que "...lo decisivo es siempre la función que la estructura social y las distintas coyunturas históricas asignan a la literatura, señalándoles tareas, direcciones, y campos problemáticos..." (8)

La literatura, como todo fenómeno espiritual y cultural está ligada estrechamente al contexto social pero no sólo como simple reflejo sino como expresión de realidades y necesidades estructurales y estatales. En ese sentido puede tener distintas funciones. La pregunta que debemos hacernos en el caso concreto del movimiento cultural que nos incumbe es la siguiente: si ese movimiento cultural sienta las bases para la forja de una cultura nacional, es decir, cumple una tarea nacional fundamental, cuál es precisamente la función que la estructura social le asigna a esa literatura de denuncia en esa coyuntura?

Nos encontramos, pues, frente a una realidad social, estatal y cultural abigarrada y secreta. Nuestro propósito será el de tratar de descubrir los hilos invisibles que vinculan racionalmente esa realidad socio-política compleja y ese movimiento cultural aparentemente espontáneo e intuitivo.

Concluimos en este punto sugiriendo que el movimiento cultural que surge en la coyuntura de los años 20, constituye a nuestro parecer la ruptura de un mapa intelectual y moral anterior y el inicio de constitución de un nuevo mapa que recoge todos aquellos elementos histórico-culturales pasados que la tradición hispanista de la clase terrateniente serrana había ahogado. Se origina pues, un verdadero Resurgimiento. Tiene lugar un movimiento cultural que está profundamente ligado a los problemas no resueltos de la sociedad ecuatoriana. Ahora bien, este movimiento se genera en medio de una crisis de la capacidad estatal de la burguesía, de un repunte del poder de la clase terrateniente serrana y de una activación intensa de los sectores populares. La pregunta central a plantearse es, pues, la siguiente: ¿bajo qué dirección intelectual y moral se gesta ese movimiento.? Es realmente-como normalmente se explica- la "crisis de hegemonía" la que posibilita su constitución o es que éste nace al amparo de un nuevo grupo hegemónico y de su dirección?

Notas a la Introducción

- (1) Agustín Cueva, "En Pos de la Historicidad Perdida", pag. 24
- (2) Rafael Quintero, "Proyecto de investigación sobre Región y representación política en la democracia ecuatoriana: 1939-1970", pag. 3
- (3) A tal punto que Andrés Guerrero señalaba recientemente que "hasta hace poco en el país, los mejores estudios sociales provenían de los novelistas."
- (4) Antonio Gramsci, Literatura y Vida Nacional, pag. 32
- (5) A. Cueva, op. cit., pag 28
- (6) Ibid., pag. 30
- (7) Ibid.
- (8) Françoise Perus, Literatura y Sociedad en América Latina: el modernismo, pag. 37

CAPITULO I

El nudo de la relación Estado-Nación

Introducción

Sin lugar a dudas la "cuestión nacional" ocupa hoy en día las preocupaciones teóricas y políticas no sólo de los intelectuales sino de los movimientos y partidos políticos que tienen que enfrentarse a reclamos masivos que reivindican "lo nacional" desde diversos puntos de vista. Así por ejemplo, tenemos los movimientos autonomistas españoles, la posición eurocomunista de "emancipación" de la URSS que reivindica una vía propia, "nacional" de transición al socialismo, las luchas de liberación nacional de los pueblos de Africa, la disidencia intelectual de los países socialistas que expresa una exigencia de realización de la nación (1), las polémicas teóricas y políticas que se generalizan ^{EN AMÉRICA LATINA} respecto de su compleja realidad histórica, realidad que rompe necesariamente con "esquemas" anteriores llamando a una interpretación nacional de los fenómenos; en fin, todos estos factores o hechos -como quiera llamárselos- ubican hoy en día en un primer plano al problema nacional.

Esta "cuestión" resurge con tanta fuerza por el carácter cada vez más complejo que va asumiendo el Estado capitalista. En ese sentido, el problema central que se plantean tanto las organizaciones políticas de la burguesía como aquellas que expresan los intereses de la clase obrera es por un lado, el de cómo lograr un control político eficaz de las masas populares cada vez más crecientes para tener una base de apoyo firme para el funcionamiento "armónico" del Estado, cuestión que se plantea la clase dominante; y por otro, cómo penetrar y quebrar los cinturones de cohesión del Estado capitalista cuestión que se plantean los partidos revolucionarios.

Esto implica que detrás de la insistente y cada vez más intensa preocupación acerca de este problema por parte de los partidos políticos y de la intelectualidad de izquierda, no se halla otra cosa que el núcleo central de la teoría del Estado burgués, es decir, el problema de la hegemonía.

Y es que aunque coincidamos con Otto Bauer en la necesidad de

diferenciar entre el surgimiento de la nación y el surgimiento de la nación moderna, el Estadocapitalista no se constituye sino en el mismo proceso en el que edifica la unidad nacional, o sea la nación en sentido moderno. Como dice Poulantzas "(e)l Estado nacional realiza la unidad de los individuos del pueblo-nación en el mismo movimiento mediante el cual forja su individualización." (2) De ahí que la "cuestión nacional" atañe directamente a la teoría del Estado y la inclusión de su estudio nos posibilite tener una visión ampliada de la problemática estatal.

Esto lo comprendió con genial claridad Antonio Gramsci quien a través de toda su obra; trató siempre, con particular empeño, el problema nacional desde esta óptica.

El nudo de la relación Estado-Nación

La inmensa contribución ^{QUE GRAMSCI} hace al marxismo proviene de su ruptura con la concepción instrumentalista del Estado y con la concepción economicista de la ideología, ruptura que implica no un "hacer tabla rasa del pasado" sino realizar una crítica positiva que propone alternativas teórico conceptuales nuevas a las "oficialmente" reconocidas.

En ese sentido consideramos que su nueva concepción del Estado es el eje articulador a través del cual Gramsci logra dimensionar la inmensa importancia material de la ideología y constituye la condición para la crítica a su versión economicista.

Respecto a su concepción del Estado, es por todos conocido cómo Gramsci, a través de su reflexión sobre las condiciones políticas de Europa Occidental considera que el Estado ya no puede ser comprendido solamente como sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo, sino como "un equilibrio entre la sociedad política (Estado propiamente dicho: aparato represivo, jurídico-político) y la sociedad civil" (3), a la que define como el terreno en el que propiamente se da la lucha de clases.

Para realizar esto, Gramsci parte de la constatación de que en los Estados modernos la sociedad civil se ha complejizado a tal grado con la creación y proliferación de instituciones mediadoras de la dominación que "(e)l Estado fuerza no es en ningún momento

de su existencia realidad exclusiva". (4) La ampliación de la sociedad civil implica pues, un cambio en los mecanismos de dominación: la clase dominante no sólo es dominante por la fuerza sino también por el consenso. Como dice M. A. Machiochi en su interpretación de Gramsci, según éste "(1) a clase dominante ejerce... su poder, independientemente de los compromisos materiales con otras fuerzas sociales, no solamente por medios de coerción, sino además por su visión del mundo, es decir, una filosofía, una moral, costumbres, un sentido común que favorecen el reconocimiento de su dominación por las clases dominadas." (5)

Ahora bien, este consenso de la clase dominante no es conseguido por ella sólo en tanto dominante sino en la medida en que es dirigente, esto es, en la medida en que es hegemónica. El nudo de la problemática gramsciana se halla en este concepto de hegemonía.

La hegemonía en Gramsci, a diferencia de Lenin (aunque aquí habría que hacer una distinción entre el Lenin de 1905 y el de 1917) (6), no es concebida como una simple alianza de clases dentro de la cual la clase hegemónica impone e imprime en las clases aliadas su dirección, sino como un proceso más complejo que entraña "una fusión total de objetivos económicos, políticos, intelectuales y morales, efectuada por un grupo fundamental con la alianza de otros grupos a través de la ideología, cuando una ideología logra 'difundirse entre toda la sociedad y determina no sólo objetivos económicos y políticos unificados sino también una unidad intelectual y moral." (7)

Gramsci entiende por ideología un "sistema de ideas" y por cultura "una 'concepción de la vida y del hombre', coherente, unitaria y difundida nacionalmente, una 'religión laica', una filosofía que se ha transformado en 'cultura', es decir, que ha generado una ética, un modo de vivir, una conducta cívica e individual." (8) En Gramsci muchas veces su concepción de ideología se confunde con la de cultura dada la asistematicidad de su obra. Sin embargo lo importante es indagar cuál es el lugar que asigna a cada una de ellas en la realización de la hegemonía.

En ese sentido, Gramsci no entiende la ideología como parte de la cultura ni ajena a ella, y, aunque no lo explicita a través

de sus trabajos la ideología opera como un "sistema de ideas conscientemente elaborado para generalizar teóricamente las experiencias, necesidades y aspiraciones de una clase social, como conciencia sistemática de esta clase, no 'habita' simplemente en la cultura sino que interviene activamente en la selección, jerarquización y estructuración de sus componentes y es, por así decirlo, su sistema vertebral y nervioso." (9) De ahí que para Gramsci la ideología dé coherencia a los elementos culturales dispersos en la sociedad y forme parte de la cultura como su componente modelador. (10)

Sólo destacando del amasijo cultural de la sociedad aquellos elementos que le sirven de ancla para su dirección y cuya selección realiza la ideología, la clase dominante puede convertirse en hegemónica. Y sólo así puede la ideología en tanto "sistema de ideas" constituirse en el nudo y en el centro de un proceso hegemónico.

En ese sentido, para Gramsci la hegemonía como dirección política está indisolublemente vinculada a una dirección intelectual y moral.

Al superar la concepción de hegemonía como simple alianza, Gramsci trasciende lo coyuntural de la alianza dentro de la cual es la clase más "fuerte" la que impone su dirección y su concepción del mundo, constituyendo esta alianza un puro momento episódico dentro del proceso político.

Para Gramsci, por el contrario, la hegemonía es algo que se forma en una perspectiva de largo plazo; no implica la supeditación momentánea de los aliados más "débiles" a los más "fuertes", sino que es algo que se construye y que al construirse transforma los distintos elementos ideológicos y culturales que cada clase porta creando una "'síntesis más elevada' de modo que todos sus elementos se funden en una 'voluntad colectiva', que se constituye en el nuevo protagonista de la acción política y funciona como el sujeto político mientras dura esa hegemonía." (11) Su concepción de la hegemonía está íntimamente vinculada a su proyecto de reforma intelectual y moral de la sociedad que se articula en perfecta coherencia con su proposición de que una clase antes de ser gobernante tiene que ser dirigente.

Pero, ¿cómo se construye esa hegemonía? ¿Cuál es su elemento

articulador? Para Gramsci, el elemento articulador de la hegemonía es la ideología que opera como matriz vertebradora de la cultura y se constituye en el "cemento" cohesionador entre la estructura y la superestructura mediante la mediación de los intelectuales orgánicos.

Esta particular característica que Gramsci asigna a la ideología rompe con la problemática economicista que la concebía como un mero epifenómeno de las estructuras por un lado, y por otro, que le otorgaba un carácter de clase fijo, inmutable y preexistente.

No me inclinaría a pensar como lo plantea Chantal Mouffe que en Gramsci hay una "rebelión" respecto a la concepción de ideología como "sistema de ideas" y una nueva proposición explicitada sobre el problema. Pienso que su obra vasta y asistemática permite encontrar respuestas afirmativas a las tesis más disímiles y en esa asistematicidad hay lógicamente contradicciones. Considero más bien que su proposición de un nuevo concepto acerca de lo ideológico (12) se halla implícito en sus estudios pero más en estado práctico que teórico. Por ello si bien Chantal Mouffe plantea que Gramsci concibe la ideología como el "terreno donde los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición y luchan", (13) se puede plantear también que Gramsci asimila la ideología a la cultura en algunos momentos, por un lado, y por otro, que la entiende en sentido descriptivo como concepción del mundo y de la vida y por último que de su obra podemos inferir el nacimiento en estado práctico de una nueva noción: de lo ideológico.

No por azar ni por distracción intelectual Gramsci dedicó su vida a reflexionar sobre problemas que aparentemente no tienen nada que ver con la política como es la literatura, la lingüística, la gramática, el arte, etc. Y es precisamente a través del estudio de estos textos donde se puede encontrar en Gramsci una visión ampliada de la problemática estatal, visión que incorpora a la cultura y a la ideología como elementos articuladores de una política hegemónica.

En ese sentido, lo importante es reconocer que Gramsci otorga a la ideología no sólo un poder espiritual sino y fundamentalmente, un poder material. Como dice Mouffe en su interpretación de Gramsci

"...la ideología tiene una existencia material y...lejos de ser un conjunto de realidades espirituales, se encuentra siempre materializada en prácticas." (14) La ideología es una "organizadora de la acción". Pero, ¿cómo organiza la acción? ¿cómo construye esa voluntad colectiva entre aliados con proyectos políticos disímiles?

Para Gramsci la ideología opera como principio articulador de un proyecto hegemónico no sólo a través de un discurso de clase sino de la incorporación a ese discurso de los elementos nacional-populares. Es decir, el vínculo entre dirigentes y dirigidos no es algo que se crea apelando al simple interés economicista de clase o a una similar concepción del mundo a priori, sino que ese vínculo necesariamente tiene que apelar a todos aquellos elementos culturales que unifiquen la voluntad colectiva.

En ese sentido, la unificación hegemónica constituye en gran medida también la unificación de la nación, (15) en la medida en que la esparción de una concepción del mundo y de la vida, de una nueva moralidad y de una nueva ética y filosofía implican necesariamente una dirección intelectual y moral, y esa dirección -esa es mi proposición- no puede desconocer la peculiaridad nacional.

De esa manera, concordamos con Mouffe cuando sostiene que se puede, siguiendo esta línea de análisis, "comprender la afirmación de Gramsci según la cual un principio hegemónico se consolida cuando consigue convertirse en 'religión popular'. Significa esto que la lucha de una clase por la hegemonía consiste ante todo en el intento de articular a su discurso todos los elementos ideológicos nacional populares. Es así como puede 'nacionalizarse'." (16)

En ese sentido, la problemática estatal no está reñida, en Gramsci, con la problemática nacional, constituyendo también, el enfoque sobre esta cuestión una ruptura con la concepción que de lo "nacional" tenía la II Internacional, la que identificaba lo nacional con lo burgués asimilándolo mecánicamente, "pecado" del que no están exentos ni Lenin ni Rosa Luxemburgo.

Por el contrario, Gramsci considera a la "cuestión nacional" como un elemento indispensable de la teoría del Estado. De ahí que su proposición teórica abra la posibilidad de tener una visión ampliada de la problemática estatal.

Sin embargo, es necesario ir más allá del mero reconocimiento de la vinculación entre la problemática nacional y la problemática estatal en Gramsci, preguntándonos dónde, en qué campo de la producción social localiza lo nacional popular y lo reivindica como elemento indispensable del discurso que pugne por la constitución de una hegemonía.

Así como Gramsci parte para su reflexión sobre el Estado de una realidad estatal que se va complejizando cada vez más, proponiendo un nuevo concepto de Estado, su reflexión sobre la cuestión nacional, que se funde con la primera en su concepto de hegemonía, parte de la constatación de la fractura de la nación italiana y de las dificultades de su unificación.

Esta fractura de la nación se revela con particular sensibilidad en toda la producción ideológica, artística, literaria, etc., que no logra articular una cultura, una "concepción del mundo y de la vida, fractura que no es sino la expresión de la no unificación de la clase culta y de su actitud caduca frente a las clases populares, revelándose impotente para constituir su hegemonía.

El elemento nacional es reivindicado en Gramsci como el núcleo cultural organizador de una nueva moralidad, núcleo que tiene como objetivo convertir a la historia pretérita en elemento dinamizador del presente, confiriendo una importancia fundamental "a la vida ya vivida", es decir, al pasado para otorgar un carácter cohesionador a la acción política. Y es a partir de esta concepción de la cultura, no como un añadido de la política sino constituyendo "ella misma...política en el valor más alto de la palabra", (17) como Gramsci va a proceder al análisis de los fenómenos culturales y artísticos más variados de la vida nacional italiana.

Gramsci se interesa en la indagación de la ausencia de una literatura popular italiana y el predominio de una literatura no nacional popular. El fenómeno literario como la expresión más alta del desarrollo espiritual y material de un pueblo es indicador del predominio de una dirección intelectual determinada. Así dice: "... el que una o más generaciones de escritores tengan ciertos intereses intelectuales y morales y no otros, tiene...un significado ya que indica que entre los intelectuales predomina una dirección cultural

determinada." (18)

Su preocupación por el fenómeno cultural está en íntima relación con la problemática de la hegemonía, de la cuestión nacional italiana y por tanto de la teoría del Estado. Más aún, la ausencia de hegemonía por parte de la clase dominante y "la fatigosa elaboración de una nación italiana de tipo moderno, obstaculizada por condiciones de equilibrio de fuerzas internas y externas", (19) son para Gramsci las condiciones de producción de una literatura extraña al pueblo italiano.

Estos dos factores están mutuamente condicionados: en la medida en que no existe una "identidad de concepción del mundo entre escritores y pueblo" (20), que es lo que confiere el carácter nacional popular a la literatura, no puede haber una literatura popular y no puede haber tal identidad si la clase dominante no hace suyos los elementos nacional-populares incorporándolos a su discurso y construye así su hegemonía. Es decir, en la medida en que el problema nacional no está resuelto no puede haber posibilidad de consolidar una real hegemonía por parte de la clase dominante.

Por eso Gramsci constata que el pueblo italiano "lee" con más preferencia a los escritores extranjeros, lo cual implica para él que "sufre la hegemonía intelectual y moral de los intelectuales extranjeros, que se siente más ligado a los intelectuales extranjeros que a los 'paisanos', es decir, que no existe en el país un bloque nacional intelectual y moral jerarquizado y mucho menos igualitario." (21) Los intelectuales italianos son más extranjeros que los propios extranjeros respecto del pueblo nación.

Vemos pues, en Gramsci una perfecta coherencia entre la problemática estatal y la problemática nacional, problemáticas que se anudan en torno a la constitución de la hegemonía cuyo principio articulador es precisamente la ideología.

Notas al Capítulo I

(1) Para la comprensión de la "cuestión nacional" seguimos el planteamiento de Bauer que se halla en su obra La Cuestión de las Nacionalidades y la Socialdemocracia. A Bauer le interesa establecer a través del materialismo histórico un postulado metodológico que permita entender a la definición de la nación no como "cosa congelada", sino como "un proceso del devenir, determinada en su esencia por las condiciones en que los seres humanos luchan por su sustento vital y por la conservación de la especie...Comprender el surgimiento de la nación...como un pedazo de la lucha de la humanidad con la naturaleza..." (pag 128) Bauer rompe el esquema ortodoxo del surgimiento de la nación en el período de transición planteando 3 tipos de comunidad cultural nacional: 1) Una "...nación donde todos los compatriotas así como están ligados por la comunidad de la sangre, también están vinculados por la cultura común heredada de los antepasados", que correspondería a lo que se conoce como la comunidad primitiva. 2) "La nación que descansa en la diversidad de clases sociales...Lo que cohesiona la nación ya no es la unidad de sangre ni la unidad de la cultura, sino la unidad de la cultura de las clases dominantes que se asientan sobre esas masas y viven de su trabajo." 3) "...La sociedad socialista del futuro, que vuelve a unir a todos los compatriotas en una unidad nacional autónoma... (A)quí ya no es la ascendencia común, sino la comunidad de educación, el trabajo, y el goce cultural los que coaligan la nación." (pag. 128) Bauer no entiende a la nación como un atributo del Estado, tampoco la comprende vinculada al surgimiento de la burguesía solamente. Bauer amplía el campo de reflexión teórica agregando al elemento histórico y económico, el cultural y psicológico. Así la nación es para Bauer "una comunidad de carácter nacida de una comunidad de destino". (pag 123) Comunidad, es decir, peculiaridad del individuo que el al mismo tiempo peculiaridad de todos los individuos coaligados en la misma comunidad. b) Comunidad de carácter, que significa que sobre cada individuo de una sociedad actuó la misma fuerza. c) Comunidad de destino, es decir, vivencia común por parte de los hombres del mismo destino que por Bauer es entendido como "(l)as condiciones en que los hombres producen su sustento vital y reparten el fruto de su trabajo...; sobre la base de determinado tipo de producción y reparto del sustento vital surge también determinada cultura espiritual." (43) La nación como comunidad de carácter se diferencia de otras comunidades de carácter como las de clase que está basada en la homogeneidad de destino. El ámbito de la nación es más amplio que el de la clase y rebasa el mero interés economicista invadiendo la esfera ideológica y cultural. Implica no el reconocimiento de la heterogeneidad de intereses de clases sino el reconocimiento de los vínculos que ligan y unifican a los individuos de una sociedad dada a pesar de la existencia de las clases. Otro aspecto importante es la diferenciación entre constitución de la nación y realización de la nación. La nación vista como un proceso de constitución, disgregación, reconstitución y finalmente realización atraviesa todas las etapas del proceso económico de la sociedad, desde la comunidad primiti-

va hasta el socialismo. En la comunidad primitiva la nación tiende a su disgregación; con la aparición de las clases la nación se parte en sus componentes: por un lado están las clases nacionales (dominantes) que son las portadoras de la nación y por otro las masas explotadas que son las tributarias de la nación. La proposición teórica de Bauer va más allá. A través del análisis del caso checo lanza la tesis de las "naciones sin historia", es decir de "(u)n pueblo que no posee una clase que históricamente es la única portadora posible de la cultura nacional y que por lo tanto su cultura nacional no conoce historia ni desarrollo ulterior alguna en la época en que únicamente las clases dominantes son las portadoras de una cultura semejante." (pag. 192) Esta proposición de Bauer enfrenta serias resistencias pues ¿qué pueblo no tiene historia? A mi manera de ver, el "quid" del asunto estriba, en este punto, en la manera de entender la historia, es decir, la historia no entendida sólo como un proceso de producción material sino también espiritual. Como un proceso en que los pueblos crean a la par que las condiciones de su producción y reproducción materiales, las condiciones de su sustento espiritual, sustento que los coaliga en una nación. Una vez rotas las condiciones tanto materiales como espirituales de una nación histórica por un acto de conquista y colonización por parte de una nación extraña, estas devienen en naciones sin historia, en naciones que van disgregándose lentamente, disolviendo los vínculos que los unificaban o, en todo caso, permaneciendo en un estado de estancamiento que no puede ser dinamizado por la nación dominadora en tanto sujeto extraño de la nación.

- (2) Nicos Poulantzas, Estado Poder y Socialismo, pag 125
- (3) Gramsci, Notas sobre Maquiavelo, pag. 17
- (4) Umberto Cerroni, Teoría Política y Socialismo, pag 152
- (5) M. A. Kacciocchi, Gramsci y la Revolución de Occidente, pag. 153-154
- (6) Ver Erika Sylva, "La historicidad de la noción de hegemonía en Lenin"
- (7) Chantal Mouffe, "Hegemonía e Ideología en Gramsci," pag. 74
- (8) Gramsci, Literatura y Vida Nacional, pag 22
- (9) Nils Castro, "Cultura Nacional y Cultura Socialista", pag 15-16
- (10) Ibid
- (11) Mouffe, op. cit., pag. 75
- (12) Ibid., pag 76
- (13) Ibid., pag. 76

- (14) Gramsci no da una definición precisa de nación, pero por la problemática que aborda ésta no sólo es entendida por él desde un punto de vista economicista sino también cultural.
- (15) Mouffe, op. cit., pag. 61
- (16) Hector F. Abosti, Prefacio a Literatura... de Gramsci, pag.13
- (17) Gramsci, Literatura..., pag. 28
- (18) Ibid., pag. 75
- (19) Ibid., pag. 123
- (20) Ibid., pag. 126