

LATINOAMERICA

CUADERNOS DE CULTURA LATINOAMERICANA

24

ABELARDO VILLEGAS
CULTURA Y POLITICA EN
LATINOAMERICA



COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Facultad de Filosofía y Letras
UNION DE UNIVERSIDADES
DE AMERICA LATINA

UNAM

CULTURA Y POLITICA EN LATINOAMERICA

Abelardo Villegas



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

COORDINACION DE HUMANIDADES

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Facultad de Filosofía y Letras

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

Abelardo Villegas (1934), filósofo mexicano, actualmente Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La preocupación de este pensador se ha centrado en los problemas de la América Latina. A su pluma se deben trabajos ya clasificados en este campo. En su tesis de maestro, *La filosofía de lo mexicano* hizo un agudo análisis de un movimiento filosófico que ha alcanzado gran influencia en diversas expresiones de la cultura mexicana. Publica, entre otros trabajos, el titulado *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* que aparece en una editorial argentina. También, *La filosofía en la historia política de México, Positivismo y porfirismo* y otros. Su tesis doctoral, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* es ya una de esas obras clásicas de que hablamos. A través de sus seminarios y cursos ha estimulado la vocación de muchos jóvenes por el estudio de la América Latina. De esos seminarios han surgido importantes tesis. El trabajo que publicamos forma parte del libro que, bajo *Cultura y política en América Latina* publicó la Editorial Extemporáneos en 1977.

CULTURA Y POLITICA EN LATINOAMERICA

Abelardo Villegas

En las muchas interpretaciones que se han hecho sobre la cultura latinoamericana han privado ciertas categorías como las de “imitación”, “originalidad”, “autenticidad”, “inautenticidad”, “anticientificismo”, “humanismo” y otras más derivadas de éstas. Hay que admitir, desde luego, que tales categorías han iluminado aspectos importantes de aquélla, pero ahora es evidente que es necesario completar tales puntos de vista psicológicos —u ontológicos para algunos— con otros más sociales y económicos. Algunos han sido apuntados ya: se trata de considerar a la cultura latinoamericana a la luz de conceptos tales como “colonialismo”, “dependencia”, “subdesarrollo”, “liberación” y “revolución”. No se descarta la relación que hay entre ambas series de categorías, como, por ejemplo, entre imitación y colonialismo o entre liberación y autenticidad; pero lo que hay que hacer, justamente es aclarar en qué consisten estas relaciones, si no es que sustituciones según creen algunos.

Esta segunda serie de categorías supone la consideración de la cultura en relación con el poder, ya sea económico o estrictamente político. Y nada tiene de extraño la preeminencia del tema “cultura y política” en un continente cuya historia ha consistido en una secuela de colonizaciones, al grado de que algunos radicales han pensado que el uso de la primera serie de categorías no ha sido más que una evasión de esta realidad fundamental y ha delatado la situación e “intereses de clase” de los especuladores culturistas. Nosotros no llegamos a tanto; creemos, por el contrario, que el humanismo culturista —llamémoslo así— no evadió el problema de la dependencia; lo que le faltó quizá fue un cierto radicalismo en la consideración del mismo, y en eso sí delató su situación histórica: le dio preeminencia a las soluciones educativas y estrictamente culturales sin poner el acento en lo político y en lo económico. Pero el examen de la historia y la cultura latinoamericanas sobre el que

insistió tanto, mostró la necesidad de que este examen se hiciera crítico desde el punto de vista de las cuestiones del poder. Se hizo patente la necesidad de integrar la esfera libre de la cultura en el reino de la necesidad política y económica. Y así, en vez de plantearse dilemas como el de originalidad o imitación se habla ya de una cultura revolucionaria o una cultura reaccionaria.

El problema de la originalidad deja de interesar y, a veces, cuando se examina a la luz de estos criterios, presenta aspectos desagradables. Se ha visto, por ejemplo, cómo algunos regímenes o ideólogos políticos han estimulado la demagogia de la originalidad para no comprometerse en las grandes luchas contemporáneas como la del socialismo y el capitalismo, y muchas veces para ocultar compromisos ya contraídos. Así, Haya de la Torre habló de la *especialidad* indígena de América para abandonar las filas del socialismo y postular la necesidad de un capitalismo nacionalista y humanizado. Perón se refirió a las esencias argentinas, a la argentinidad, para postular un tercerismo, una revolución que no sería socialista, ni capitalista sino *justicialista*, muy original y personal. En general, el *originalismo* político ha parado en una especie de reformismo en el que ciertas adiciones o transformaciones al liberalismo clásico han sido presentadas como obligadas por una realidad muy peculiar y *sui generis*. Eso sería el Estado Novo de Vargas a los últimos regímenes de la Revolución Mexicana.

A lo largo de este siglo muchos intelectuales se han lanzado a la búsqueda de esos *sui generis*, sin reparar muchas veces en sus consecuencias. Donde ha sido posible se le ha encontrado en la presencia indígena o en el especial telurismo de la región; en ciertos pliegues del carácter psicológico; en el hecho mismo de constituir países de inmigrantes, etc. En torno a estos descubrimientos se ha bordado una literatura melancólica sobre el hecho de haber perdido contacto con el origen, de sofocar con una civilización sobreimpuesta los mensajes de lo indígena; se han postulado psicoanálisis colectivos para desterrar soterrados complejos y advertir a la salud psíquica; y se ha hablado del latinoamericano desterrado

de los focos de la civilización. Curiosamente, en la alquimia política, estas "peculiaridades" se han convertido en instrumentos antisocialistas, en contra de doctrinas internacionales que no reparan en las originalidades nacionales. Así, de pronto, un socialista puede convertirse en un antimexicano o un antiargentino, etc. Algunas facciones políticas han pretendido comprender mejor esas características justificando su dominio por su autenticidad o, como se dice en alguna jerga: por su acendrado nacionalismo.

Hay que reconocer, sin embargo, que en otras ocasiones el nacionalismo cultural ha sido enfrentado al imperialismo, pero como, por una parte, se ha insistido en la originalidad y, por otra parte, las potencias imperiales tienen la misma cultura que nosotros, o viceversa, la discusión se ha empantanado en el problema del occidentalismo. Nuestra cultura es la misma que la de las potencias imperiales. Semejante constatación nos consterna y nos lanza a la búsqueda de los matices peculiares. Se habla con excesiva generalidad de un patrón occidental de cultura, pero como es el nuestro, se proponen sólo cambios de *actitud* ante él. Se habla de una imitación extralógica o, por el contrario, de una *asimilación*, de una actitud pasiva o de una actitud *instrumental* que nos permita captar "el espíritu" del patrón occidental o "seleccionar aspectos" más apropiados a nosotros. Con esta actitud de selección debemos enfrentarnos al problema de la dependencia: debemos *separar* los bienes de la cultura occidental de su carga colonial con la que nos los representan las potencias imperiales. Y esto como una cuestión de conciencia.¹

Por su parte, las consideraciones simplemente sociológicas de la cultura latinoamericana se limitan con frecuencia a señalar su carácter subdesarrollado, es decir, su carácter elitista. El concepto de subdesarrollo se refiere principalmente a la estructura socioeconómica de los países y consiste en afirmar que en éstos se dan

¹ Notas al final de cada capítulo.

cuando menos dos tipos de economía: una, producto de la penetración imperialista, y otra, con caracteres menos modernos, que no se incorpora a aquélla. Semejante dualidad se repite en las estructuras sociales: hay un grupo social que vive en el primer tipo de economía y otro marginal cuya incorporación es problemática. Según las ideologías de los sociólogos que se ocupan del subdesarrollo se dice alternativamente que los grupos y economías marginados deben incorporarse a la sociedad y economía modernas, o bien que la penetración imperialista determina semejante dualidad, que en vez de reducirse se separa cada vez más. Tal estructura afectaría a la cultura en cuanto que ésta sería patrimonio de los grupos modernos y se desearía que la mayoría marginada se apoderara de ella lo más pronto posible.

Este tipo de consideraciones no tiene en cuenta el contenido de la cultura misma. Se trataría en todo caso de un bien del cual muchos o pocos se apoderan; el carácter elitista de la cultura estaría determinado por la estructura de la sociedad subdesarrollada. Un criterio que podríamos llamar desarrollista contemplaría a la cultura desde este punto de vista cuantitativo. Consideraría los porcentajes de población que tiene acceso a ella y según los mismos determinaría si el país es o no subdesarrollado, cuando menos culturalmente. Usando ese criterio algunos países del Cono Sur —o mejor dicho, sus sociólogos— han afirmado que han superado los índices del subdesarrollo cultural. Reacios a todo lo que no sea consideraciones objetivas, esgrimen estadísticas de alfabetización, de incremento de la enseñanza universitaria, de ediciones de libros, para afirmar que sólo falta superar algunas cuestiones de orden económico para iniciar “el despegue”. Asimilando el problema de la cultura al proceso de la educación y la formación profesional están más ocupados en determinar si la sociedad podrá asimilar el cúmulo de profesionales egresados o en si hay dinero y mercado que puedan incrementar la investigación científica, que en si se maneja una cultura suficientemente original y auténtica. Muchos tienen en consideración el fenómeno del imperialismo, pero sólo desde puntos de vista parecidos: como un proceso que deter-

mina la fuga de cerebros o como un proceso de importación innecesaria de tecnología metropolitana que desplaza a la investigación nacional, etc.² Queda francamente explícito, entonces, que estos problemas culturales tienen su solución desde afuera, justamente en las estructuras sociales y económicas.

Este tipo de sociología queda, sin embargo, seriamente limitado por las abstracciones en que incurre. Otro punto de vista podría afirmar, y lo hacen en efecto, que el carácter subdesarrollado y dependiente de la cultura latinoamericana sí se manifiesta en sus contenidos y que si el problema de la emancipación es social y económico también lo es cultural. Así como las opiniones en torno a la autenticidad e intelectualidad culturales estaban ampliamente determinadas por un abordaje historicista, fenomenológico y existencialista del asunto, y el segundo por el desarrollo y amplia influencia de la sociología norteamericana, el tercero lo está sobre todo por el marxismo, que sistemáticamente rechaza todo formalismo y pretende una consideración de contenidos.

¿Puede decirse que la cultura latinoamericana es clasista y dependiente no sólo por el hecho de que pocos disfrutaban de ella, sino por sus características propias? Poco ha avanzado el socialismo, al menos el latinoamericano, en la delimitación de las características peculiares de la cultura burguesa y ello ha determinado el que tampoco pueda expresar con claridad los contenidos de la cultura revolucionaria. Estos últimos serían un tanto obvios y consistirían en afirmar la necesidad de la revolución socialista. Como esto es del más subido interés, nos permitiremos algunas citas. El año pasado (1971), se reunió en Cuba un Congreso Nacional de Educación y Cultura que emitió una declaración que, entre otras cosas, pretende establecer el perfil de una cultura revolucionaria.

Desde luego se asegura el criterio cuantitativo: la cultura nacida de la lucha revolucionaria es para la clase trabajadora en general “la conquista y el desarrollo de lo más valioso del acervo cultural humano cuyo acceso le

fue impedido durante siglos por los explotadores”. Empero, el universalismo de esta declaración está paliado por el criterio con el cual los revolucionarios se deben aproximar a este acervo cultural humano. Tal criterio, se reitera muchas veces, es cierta “unidad monolítica ideológica”. Con este monolitismo, que Castro subraya con satisfacción en un discurso preliminar, puede el revolucionario aproximarse y examinar, por ejemplo, a “este fenómeno de modas, costumbres, extravagancias” de la “putrefacta sociedad burguesa”, sin contaminarse.

La unidad monolítica ideológica resiste también, afortunadamente, los embates de las diversas religiones y “la proliferación de falsos intelectuales que pretenden convertir el snobismo, la extravagancia, el homosexualismo y demás aberraciones sociales en expresiones del arte revolucionario, alejados de las masas y del espíritu de nuestra Revolución”.³

Empero, si sólo este monolitismo ideológico nos pudiera ofrecer la cultura revolucionaria, tan poco dialéctico, tan poco *crítico*, nada habríamos salido ganando con ella; al revés, nos hubiera regresado a otros monolitismos de nuestra historia. Se trata, creemos, de una expresión desafortunada y esperamos que circunstancial de la cultura revolucionaria.

En esa misma declaración hay cosas más interesantes. Se dijo, por ejemplo, que “el aspecto fundamental a considerar en la evaluación de un joven en la revolución debe ser su *actitud social*, es decir, su participación en el esfuerzo colectivo de transformación revolucionaria de la sociedad”. Es esta dimensión social, esta sensibilidad para lo social lo que más puede aportar el socialismo a la cultura latinoamericana. Ya Castro lo había dicho en mejores días: “una revolución no puede ser obra del capricho o de la voluntad de ningún hombre. . . una Revolución sólo puede ser obra de la necesidad y de la voluntad de un pueblo”. El pueblo, la sociedad, es el prisma a través del cual debe verse todo, no sólo los problemas políticos o económicos sino también los valores de la cultura. Refiriéndose a las masas añadía Castro:

“Para nosotros será bueno lo que sea buena para ellas; para nosotros será noble, será bello y será útil, todo lo que sea noble, sea útil y sea bello para ellas. Si no se piensa así, si no se piensa por el pueblo y para el pueblo, es decir, si no se piensa y no se actúa para esa gran masa explotada del pueblo, para esa gran masa que se desea redimir, entonces, sencillamente, no se tiene una actitud revolucionaria. . . Al menos ése es el cristal a través del cual nosotros analizamos lo bueno, lo útil y lo bello de cada acción.”⁴

El Che Guevara definía esa sensibilidad para lo social como una forma de amor. “Déjeme decirle”, le escribía a Carlos Quijano, “a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esa cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se le contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible. No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejercita. . . En esas condiciones hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis del sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremismos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de masas. Todos los días hay que luchar por que ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización.”⁵

Ahora bien, es evidente que este amor a lo social no debe ser confundido con el monolitismo ideológico. Castro aduce que Cuba es un país bloqueado y que ello condiciona la necesidad de una posición firme, sólida y monolítica, para usar sus propias palabras, pero con ello formula el problema de la ortodoxia política y cultural y no el consenso social. El marxista no debe olvidar que su doctrina es poco estatista, que de hecho postula la eliminación del Estado y que el ideal no es la coinciden-

cia del individuo con el Estado sino del individuo con la sociedad.

Puede admitirse que la cultura en un país revolucionario como Cuba, acuciado por los bloqueos y las urgencias del subdesarrollo, se desenvuelva dentro del marco general del marxismo, pero de allí a la unanimidad hay un trecho muy grande. La unanimidad cultural es una forma de control, y la sensibilidad para lo social no es una imposición sobre la sociedad sino una coincidencia entre la espontaneidad de la sociedad y los fines de la revolución.

Por otra parte, la unanimidad implica un abandono de la actitud crítica que es inherente al desarrollo mismo de la cultura. Resulta paradójico que la cultura socialista, plenamente libre para criticar al mundo burgués, se inhiba para criticar las deficiencias del naciente mundo socialista. Por otra parte, es obvia la diferencia entre la crítica desde dentro y desde fuera del socialismo. La crítica externa es una crítica *total* al sistema, tan global y general como la que hace el socialismo al capitalismo, y la crítica interna es una crítica al detalle, al hecho concreto, las más de las veces a la luz de la misma doctrina, como consecuencia de las contradicciones que surgen entre la teoría y la práctica. La crítica, tanto práctica como teórica, tanto política como cultural, es uno de los motores de la transformación histórica, y no puede renunciarse a ella. Afirmar que la autocrítica socialista favorece al capitalismo es poner las condiciones para crear el dogmatismo, el estado despótico y dogmático del que abomina Guevara.

Además querer sustituir la crítica que proviene de la sociedad, de la que forman parte los intelectuales y artistas, por una autocrítica que sólo el Estado o el Jefe de Estado está autorizado para realizar, es equiparar a éste con el Dios hegeliano que en su monolitismo y unidad se niega y se afirma a sí mismo.

En suma, de todo lo anterior se desprende que una de las críticas más importantes a la cultura burguesa

desde el socialismo es su carácter individualista. Esto no se refiere principalmente al hecho de que sea disfrutada por unos cuantos sino a que sea *para* unos cuantos. Faltaría a la cultura burguesa esa exacerbación para lo social que postula la cultura socialista. Ciertamente que esto puede ser interpretado de muchos modos, hasta incurrir, por ejemplo, en el academicismo soviético, pero tal deformación no es la única interpretación posible. Estarían más cerca, como alguna vez lo admitió Trotsky, algunos pintores del muralismo mexicano que propusieron la existencia de un arte público de libre acceso, en el que las masas no sólo fueran contempladoras sino protagonistas, que incluyera una interpretación crítica de su historia y que incorporara sublimadas las tradiciones del arte popular.

El arte público, y en general la cultura para las masas, no implica ni un academicismo ni un rebajamiento de los valores culturales. Así como a nadie se le ocurre falsear la ciencia para que la entienda el pueblo sino que se le pide un esfuerzo y se va hacia él para que se levante al nivel de la ciencia, nadie debía pensar la cultura popular como una cultura rebajada, y mucho menos conservadora. El problema que se tienen que plantear los intelectuales y artistas revolucionarios es un problema de comunicación pública y de expresión de las características sociales.

Otro aspecto de la cultura socialista que ya alguna vez había apuntado Diego Rivera y que ha sido ampliamente desarrollado por marxistas como Marcuse, es la idea de la integración del arte y en general de los criterios estéticos a lo que aquí se ha llamado al esfera de la necesidad económica y política. hasta ahora, en general, el ámbito del arte y de la cultura ha sido un ámbito aparte del de la vida cotidiana, aparte del mundo del trabajo, de la industria y hasta de la escuela. Ingresar al mundo de la cultura y del arte ha significado confinarse a un rincón de la vida, una especie de refugio contra las durezas de la necesidad cotidiana. La esfera de la cultura se ha convertido en un ámbito enrarecido y artificial, esa misma cultura se ha convertido en una forma de evasión. Por eso, en una sociedad

verdaderamente libre se tiene que integrar el arte y la cultura a la vida. Rivera hablaba de fábricas construidas con criterios estéticos sin desmedro de su funcionalidad. La arquitectura, sobre todo la pública, la concebía integrada a la pintura, la escultura y el paisaje. No debía haber más templos o museos de arte, decía, sino que la ciudad del hombre debía ser ella misma cultura y arte. La misma casa habitación debía construirse con criterios estéticos y sus experimentos en ese sentido, aunque tal vez fallidos, fueron audaces.

Romper el carácter especial de la cultura, liquidar su monopolio por parte de una élite, hacerla social en un sentido amplio y profundo de la palabra son algunas de las finalidades de lo que podríamos llamar cultura revolucionaria.

La crítica socialista a la economía y a la cultura burguesas culmina con la idea de la creación de un hombre nuevo. En esto se hace patente el contenido historicista del marxismo. El hombre no tiene una naturaleza inmutable e inalterable sino que puede cambiar y cambiar radicalmente. Marcuse, distinguiendo entre necesidades fisiológicas y necesidades biológicas, propias de la vida, que toda vida es social, habla de un cambio de la biología del hombre; el Che Guevara, en el memorable artículo ya citado aquí, se refiere al nuevo hombre del siglo XXI; y José Carlos Mariátegui, en la década de los veinte, hablaba del “alma matinal” de la clase proletaria. Si esto parece demasiado imaginativo, Mariátegui observaba que no puede haber revolución sin imaginación. El tradicionalista, decía, sólo puede imaginar la vida como fue, el conservador sólo como es, el revolucionario pugna por modificar lo que ve y lo que siente, lo que es, y en este sentido es un utopista. Refiriéndose a Bolívar y a la generación de la independencia dice que su mérito consistió justamente en la capacidad de imaginar: “la realidad sensible, la realidad evidente, en los tiempos de la revolución de independencia, no era, por cierto, republicana ni nacionalista. La benemerencia de los libertadores consiste en haber visto una realidad potencial, una realidad superior, una realidad imaginaria”.⁶ Así, no hay por

qué no pensar en un hombre diferente al hombre de hoy.

La cultura burguesa alcanza sólo una etapa crítica, podrá negarse y enterrarse a sí misma, pero no puede afirmar algo sustancialmente diferente. Esta sería una de sus principales diferencias con la filosofía culturalista latinoamericana: mientras ésta es selectiva, es decir, propone juntar trozos de realidad evadiendo defectos, el socialismo auténtico propone algo completamente nuevo. La novedad socialista está ciertamente fincada en una crítica de la realidad, pero no pretende juntar pedazos dispersos de ella para componer un nuevo modelo. Lo nuevo tiene que serlo en sentido hegeliano, como una superación del pasado y del presente, como una negación de los mismos en el sentido de relegarlos al almacén de las experiencias no vigentes. Sólo este tipo de negación hace posible el “salto” hacia lo novedoso.

Se pueden superar los complejos de inferioridad, se puede incorporar el indígena al mundo civilizado, se puede liquidar la sociedad dual del subdesarrollo, pero a condición de cambiar el cuadro total y abordar todos esos problemas como estructurados en un sistema, que es el que debe ser negado. ¿Qué queda entonces de la imitación cultural extralógica, de la inautenticidad? Deben ser desechadas en la medida en que estorban esta superación de que hablamos. Cuba rechaza, a veces con excesivo fariseísmo, los “modelos culturales neocoloniales” como intrínsecamente vinculados al colonialismo burgués, habla de un “negocio cultural” que ha intentado “subvertir los valores nacionales” y la lengua.

Sin incurrir en la creencia mecanicista de que a cada forma cultural corresponde una social y económica, no puede negarse cierto mutuo condicionamiento que, justo, nos ha servido de tema en este artículo. Lo contrario de la imitación no es la originalidad sino la libertad. Hace mucho tiempo Vasconcelos subrayaba que la aceptación del darwinismo social implicaba el asentimiento a la ideología de los imperios anglosajones, a la justificación

del imperialismo y la aceptación de la sumisión y la dependencia. Vasconcelos tenía razón en mostrar esta unidad estructural entre ideología y política y también en condenar la aceptación acrítica de aquélla. Aquí mismo señalamos también cómo cierto tipo de sociología latinoamericana, al hacer abstracción de los contenidos de la cultura y al considerarla cuantitativamente, limita la profundidad del análisis y cómo esto proviene de cierta imitación de algunas escuelas sociológicas norteamericanas.

El prurito de originalidad es, pues, completamente estéril si no tiene cuando menos un significado liberador. La imitación es extralógica e inauténtica cuando acarrea consecuencias como las señaladas. Lo mismo ocurre con los sentimientos nacionalistas que han tenido que ver mucho con la cultura contemporánea, al grado de que con frecuencia originalidad y nacionalismo han sido tomados como sinónimos. El nacionalismo es improductivo y negativo si no puede traducirse en términos de antimperialismo.

Por último, no cabe duda que la nueva cultura latinoamericana tiene que tomar en cuenta ya la problemática de los países altamente tecnificados y autoritariamente centralizados, socialistas y capitalistas. La crítica que se les ha formulado a estas sociedades en el sentido de que son racionalmente irracionales, de que su problema central consiste en una hipertrofia del poder, debe ser tomada en cuenta. El sedimento ideológico de las rebeliones juveniles, que consiste en rechazar la represión en el orden sociopolítico, en el familiar, en el moral y el cultural, también debe ser materia de consideración para los interesados en las nuevas perspectivas de la vida latinoamericana. Sin suspender la consideración crítica del pasado es bueno que ya los pensadores latinoamericanos comiencen a vislumbrar lo que puede ocurrir en el futuro.

NOTAS

- ¹ Para una exposición más amplia de este humanismo culturista, véase mi libro *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963. Allí se hace mención de los trabajos de Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Fernando Díez de Medina, Ezequiel Martínez Estrada, Gilberto Freyre y otros.
- ² Ejemplos de estas consideraciones sociológicas de la cultura pueden encontrarse en obras como: Jean Claude Bernadet, Antonio Callado y otros, *Brasil hoy*, Siglo XXI Editores, México, D. F., 1970; Aníbal Pinto, Sergio Aranda y otros, *Chile hoy*, Siglo XXI Editores, México, 1970; en el caso de México, la obra de Pablo González Casanova, *La democracia en México*, Ediciones Era, México, 1965.
- ³ Todas las citas referentes a este congreso están tomadas de *La gaceta de Cuba*, No. 90-91, abril de 1971, La Habana.
- ⁴ Fidel Castro, *Voz e imagen de la Revolución Cubana*, Ediciones del Instituto Mexicano Cubano de Relaciones Culturales José Martí, México, 1965, p. 206.
- ⁵ Ernesto Che Guevara, *Obra revolucionaria*, Ediciones Era, México, 1968, p. 637.
- ⁶ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Ediciones Amauta, Lima, 1959, p. 37.

**Siendo director general de Publicaciones José Dávalos
se terminó la impresión de *Cultura y Política*
en Latinoamérica,
en los talleres de Polymasters de México, S. A.
el día 21 de noviembre de 1978.
Se tiraron 10.000 ejemplares.**

TOMO I:

1. Simón Bolívar, CARTA DE JAMAICA. 2. Arturo Ardao, LA IDEA DE LA MAGNA COLOMBIA. DE MIRANDA A HOSTOS. 3. Francisco Bilbao, INICIATIVA DE LA AMERICA. IDEA DE UN CONGRESO FEDERAL DE LAS REPUBLICAS. 4. Arturo Andrés Roig, LOS IDEALES BOLIVIANOS Y LA PROPUESTA DE UNA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA CONTINENTAL. 5. Justo Sierra, INAUGURACION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL. 6. Darcy Ribeiro, LA CULTURA LATINOAMERICANA. 7. José Martí, NUESTRA AMERICA. 8. Francisco Miró Quesada, IMPACTO DE LA METAFISICA EN LA IDEOLOGIA LATINOAMERICANA. 9. Juan Bautista Alberdi, IDEAS PARA UN CURSO DE FILOSOFIA CONTEMPORANEA. 10. Roberto Fernández Retamar, NUESTRA AMERICA Y EL OCCIDENTE.

TOMO II:

11. Andrés Bello, LAS REPUBLICAS HISPANO-AMERICANAS. AUTONOMIA CULTURAL. 12. Augusto Salazar Bondy, SENTIDO Y PROBLEMA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO HISPANOAMERICANO. 13. Juan Montalvo, OJEADA SOBRE AMERICA. Washington y Bolívar. 14. René Depestre, PROBLEMAS DE LA IDENTIDAD DEL HOMBRE NEGRO EN LAS LITERATURAS ANTILLANAS. 15. Alfonso Reyes, NOTAS SOBRE LA INTELIGENCIA AMERICANA. 16. Arnold Toynbee, EL HEMISFERIO OCCIDENTAL EN UN MUNDO CAMBIANTE. 17. Eugenio María de Hostos, EL DIA DE AMERICA. AYACUCHO. 18. Leopoldo Zea, AMERICA LATINA: LARGO VIAJE HACIA SI MISMA. 19. José Enrique Rodó, ARIEL (fragmento) 20. Ernesto Che Guevara, EL HOMBRE NUEVO.

TOMO III:

21. José Vasconcelos, EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO. 22. Juan Marinello, LAS RAICES ANTIMPERIALISTAS DE JOSE MARTI. 23. Francisco de Miranda, PROCLAMACION A LOS PUEBLOS DEL CONTINENTE COLOMBIANO.



RECTOR

Dr. Guillermo Soberón Acevedo

SECRETARIO GENERAL ACADEMICO

Dr. Fernando Pérez Correa

SECRETARIO GENERAL ADMINISTRATIVO

Ing. Gerardo Ferrando Bravo

COORDINADOR DE HUMANIDADES

Dr. Jorge Carpizo

DIRECTOR FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dr. Abetardo Villegas

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. Leopoldo Zea

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

SECRETARIO GENERAL

Dr. Efrén C. del Pozo.