

Subversión-Reflexión: Filosofía y Cultura Popular en Latinoamérica

Jaime Rubio Angulo *

RESUMEN

En el presente ensayo, su autor, tomando como base la temática del IX Congreso Interamericano de Filosofía y las reflexiones de muy diversos pensadores, examina el sentido que tiene la pregunta por la Filosofía Latinoamericana.

El artículo consta de tres partes. En la primera se afirma que, sin renunciar a su universalidad, la filosofía debe tomar conciencia de la diversidad cultural y dar lugar a la diferencia. Posteriormente, se analiza el fenómeno de la cultura popular como reprimida y excluida respecto de la cultura "oficial". Finalmente, plantea como alternativa las "tácticas" de la cultura popular, que "no expresan otra cosa que el deseo de justicia" y a partir de las cuales habrá de rescatarse el carácter utópico de la Razón. De esta manera, nuestra reflexión filosófica no puede inspirarse en otra cosa que en el deseo de justicia: "hacer filosofía latinoamericana es un acto de justicia para con los pueblos y culturas latinoamericanos que a través de sus tácticas subversivas manifiestan su deseo de ser y su esfuerzo por existir".

"Este mundo puede ser una patria para el hombre en la medida en que el hombre se remonte hacia lo originario ... haciendo la experiencia de la presencia, experiencia de una connaturalidad y de una amistad con las cosas y los nombres ... lo cual es hacerles justicia, tal como Cézane hace justicia a la montaña de Sainte Victorie, como el poema hace justicia al lenguaje".

Mikel Dufrenne.

* Universidad Javeriana.

1. Reflexión y diferencia

El IX Congreso Interamericano de Filosofía consideró dentro de su temática los temas relacionados con la "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana". A mi modo de ver, los trabajos allí presentados marcaron el final de una etapa centrada en torno a la posibilidad de la Filosofía Latinoamericana. En este congreso, Angel Cappelletti concluía su trabajo "Historia y evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina" de la siguiente manera: "... si la historia de las ideas filosóficas logra aclarar cómo, por qué y para qué las filosofías europeas han sido adoptadas y adaptadas en nuestro ámbito, si consigue mostrar de qué manera han sido asimiladas y aplicadas a todos los momentos de la cultura y han dirigido, aunque fuera indirectamente, la acción de los latinoamericanos, tendremos una historia de la filosofía como filosofía de la historia"; más adelante añadía el profesor Cappelletti: "Y esta filosofía de la historia, esta reflexión sobre América Latina que, si bien por realizarse a través de categorías elaboradas por el pensar europeo, no será aún una filosofía de América Latina, constituirá sin embargo una filosofía **para** América Latina, en el sentido en que la postula Alberdi. Exigir, más allá de esto, una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. No tiene filosofía propia el que quiere sino el que puede" (1).

El colombiano Danilo Cruz Vélez enfrenta el problema en términos semejantes: "La pregunta por la posibilidad de la filosofía americana sólo puede ser referida al filosofar como actividad primordial, tal como lo han practicado los grandes pensadores, actividad que ha quedado fijada en las obras supremas de la filosofía occidental. Limitándonos a este campo, si se puede afirmar sin vacilación que en América la Filosofía no es todavía una realidad. Al menos si nos atenemos a lo conocido, es imposible encontrar entre nosotros algo semejante a *El Sofista* de Platón o a la *Metafísica* de Aristóteles (...) o a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (...) para ofrecer sólo algunos elocuentes ejemplos".

"En suma, si la filosofía americana, tomada en este sentido primordial, no es aún una realidad, sí cabe plantear la pregunta por su posibilidad. Pero hay que hacerlo cuidadosamente, intentando encontrar un punto de apoyo para resolverla, pues a primera vista no se ofrece ninguno ...". Más adelante, puntualiza su propuesta: "No tenemos que renunciar a la pregunta por una filosofía específicamente americana. Esta filosofía no existe aún. No conocemos su esencia. No sabemos en qué pueda consistir. El único dato seguro que tenemos es el nombre "Filosofía específicamente americana" como *flatus vocis*, como un mero sonido de voz que no se refiere a nada real" (2).

-
1. CAPELLETTI, Angel J.: "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina", en *La Filosofía en América*. Trabajos presentados en el IX Congreso Internacional de Filosofía, Caracas, 1979, pp. 77-80.
 2. CRUZ VELEZ, Danilo: "La Filosofía en Latinoamérica: ¿Posibilidad o realidad?", en *Al encuentro de la cultura hispanoamericana*, Bogotá, 1985, pp. 139-144. Véase así mismo los comentarios al trabajo de Cruz Vélez en el mismo libro, pp. 145-155.

A partir de estos datos quiero pensar, en primer lugar, el *sentido* que tiene la pregunta por la filosofía latinoamericana.

Sabemos que la filosofía aparece en condiciones históricas bien determinadas de la cultura griega (asunto griego en palabra griega como dice Gadamer) y que su despliegue y manifestaciones se han dado en contextos geográficos e históricos bien determinados. Pero en estos momentos asistimos a un fenómeno muy significativo, que podemos llamar, siguiendo a Jean Ladrière, "la apertura planetaria de la filosofía". Europa se descubre como una provincia del mundo, y este hecho repercute tanto en el estatuto como en la tarea de la filosofía. Ahora bien, podemos y debemos hacer una formulación filosófica de este problema.

Por un lado, la filosofía se ha pensado siempre bajo la forma de lo universal, pero sólo puede serlo en la medida en que cree poder reflexionar sobre el constituyente absolutamente universal de la realidad que la filosofía pretende expresar con categorías universales. Al menos para Husserl, la filosofía es una ciencia *universal* con fundamentación y legitimación absoluta.

Lo que descubrimos hoy es que tal universalidad no es patrimonio de una única cultura. Se ha tomado conciencia de la diversidad cultural, de la diversidad de historias, de la diversidad de las situaciones de las comunidades históricas; desde esa pluralidad hay que repensar el estatuto de la universalidad y dar lugar, en ella, a lo que podemos llamar la *diferencia*. No se trata de renunciar a la universalidad, sino de evitar reducirla a la uniformidad impuesta. Hay que integrar en el pensamiento de lo universal la existencia y el pensamiento de la diferencia. Uno de los fenómenos característicos del desenvolvimiento actual de la filosofía es su *polimorfismo* según las diferentes regiones del globo y de acuerdo con la evolución cultural de cada una de ellas. Por eso, si se mira lo que llamamos filosofía latinoamericana es posible verla como un aspecto de esta problemática global; es decir, como un esfuerzo por pensar desde la diferencia y acceder a la universalidad mediante la comunicación de este esfuerzo (3).

En el interior de este *esfuerzo reflexivo* y como su núcleo prevalecerá la especificidad de la conciencia histórica latinoamericana y, a partir de esta situación (hermenéutica) en el sentido de Gadamer, los filósofos latinoamericanos podremos asumir la tradición y contribuir así, desde la diferencia, a la expresión universal del pensamiento (4).

Ahora bien, como nos lo recuerda Ricoeur, todo esfuerzo por comprender es un esfuerzo situado y, en nuestro caso, esa conciencia de la situación va acompañada por la toma de conciencia de la diferencia con las otras expresio-

3. Cfr. mi comentario a la ponencia de Cruz Vélez, en *Al encuentro de la cultura hispanoamericana*, pp. 151-155.

4. *Ibidem*, p. 151.

nes culturales. Nuestro esfuerzo por comprender no escapa a la paradoja anotada por Paul Ricoeur al final de su presentación del libro *Las Culturas y el Tiempo*: "la distancia en la proximidad, la proximidad en la distancia, he aquí la paradoja que campea hoy sobre nuestros esfuerzos por reanudar las herencias culturales del pasado y reactivarlas de un modo actual (...). Percibimos la diversidad cada vez más cerca (...). La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre 'lo propio' y 'lo extraño' forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta. Esta tensión entre 'lo propio' y 'lo extraño' no implica ningún vuelo especial, ni visión englobante alguna.

La misma dialéctica de distancia y proximidad que anima la relación de la conciencia postcrítica con el conjunto de las culturas puede animar también la relación de una herencia cultural con otra" (5).

Nuestros trabajos se han dedicado a tematizar algunos rasgos de esa diferencia, de esa "alteridad" de América Latina (6). Me voy a referir a algunos aspectos relacionados con las *Prácticas de la Cultura Popular*, como hilo conductor que nos permitirá reconstruir nuestra "identidad narrativa", para emplear la feliz expresión de Paul Ricoeur en sus últimos trabajos (7).

2. Culturas populares: culturas excluidas

A partir del Renacimiento se da un proceso de represión-exclusión de la cultura popular (ordinaria) que se había ido gestando durante la Edad Media. ¿Cuál es el interés histórico que anima esta represión, cómo se realiza y se justifica?

Sin duda, el proceso fundamental es el proceso de centralización política sobre el que se superpone otro, más antiguo, el de la homogenización religiosa. Muchembled ha señalado, para el caso de Francia, cómo el estado-nación es incompatible con una sociedad polisegmentaria cuyas relaciones y equilibrios internos están seguidos por complejos rituales, religiosos y festivos. Las viejas relaciones sociales eran reemplazadas por nuevas formas nacidas de un modelo de racionalidad, de una nueva forma de civilización que lentamente disciplina las culturas populares. Esta nueva civilización se va a abrogar el derecho de destrucción de las culturas ordinarias.

Un lento proceso que tiene como finalidad minar las fronteras interiores de esas culturas, los dialectos, las fiestas, sus ritmos y tiempos, va a producir las culturas nacionales (8). Paradójicamente, estas culturas se convierten en

5. RICOEUR, Paul: Introducción a *Las Culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme - Unesco, 1979, pp. 11-35.

6. Cfr. nuestra *Historia de la filosofía latinoamericana I*, Bogotá, USTA, 1980.

7. RICOEUR, Paul: *Temps et Recit*, I, II, III, París, Du Seuil, 1985.

8. MARTIN B., Jesús: *De los medios a las mediaciones* (próxima a aparecer en Ed. Gustavo Gili).

objeto de estudio justo cuando se les niega el derecho a vivir. Al respecto escribe Michel de Certeau: "Es cuando el pueblo ya no puede hablar, cuando los estudiosos se interesan por su idioma". A las culturas ordinarias les ocurre lo mismo que a las brujas o a los poseídos: los elementos de su lenguaje son aquellos que la sociedad les impone y sólo esos, su acto de alocución consiste en viajar por el código social. Buena parte de los análisis que la cultura "oficial" hace de la cultura "ordinaria" o "popular" se reducen a ideologizar ciertos lugares y grupos, afirmando que allí la "marginalidad" se encuentra bien, integrando así un lugar previamente identificado en un orden social que no cambia. Los procedimientos y la multiplicidad de mecanismos presentes en estos procesos de exclusión-represión van desde la desinstitucionalización de sus relaciones sociales hasta el control de la sexualidad; desde la desvalorización del cuerpo hasta la inoculación de un sentimiento de inferioridad (9).

A mediados del siglo XVIII, la cultura popular va a sufrir una aventura singular. Se va a considerar a la vez como "tradicional" y como "rebelde". Mirada básicamente desde el prejuicio ilustrado, la cultura popular va a ser vista como el ámbito de lo mítico, de la ignorancia y de la superstición; en una palabra, es el ámbito del prejuicio. Ciertamente, como dice Gadamer, hay un prejuicio sobre el prejuicio y, por esta razón, la mentalidad ilustrada es incapaz de comprender el contenido y la intencionalidad histórica que estaba presente en esas culturas, es incapaz de entender la "economía 'moral' de la multitud" como la ha llamado E. P. Thompson. La economía "moral" de la multitud se irá desmoronando lentamente y será reemplazada por la economía política de mercado libre. La cultura popular, las culturas ordinarias, apuntan entonces hacia una cultura de clase: para el caso mexicano a comienzos del siglo XX, C. Monsivais encuentra en el teatro de la revolución, en el music-hall y en el albur, en el lenguaje obsceno y en la grosería mímica —"las malas palabras son gramática esencial de clase"— la presencia de esa cultura a partir de la cual "el pueblo se solidariza consigo mismo (...) y va configurando su nombre por acceder a una visibilidad que le confiere un espacio social" (10).

Una nueva complicación se añadirá a todas las anteriores: la cultura popular comienza a ser llamada cultura de masas. "Es decir, en el momento histórico en el cual la cultura popular apunta a su constitución como cultura de clases, esa misma cultura va a ser minada desde dentro, hecha imposible y transformada en cultura de masa", en singular. La cultura de masa no aparece de golpe; por el contrario, es resultado de un método que tiene como finalidad buscar el consenso que racionaliza, cubre-oculta las diferencias entre las clases. Según R. Hoggart, cuando la aceptación del orden social por parte de las clases populares se apoya sobre "valores de tolerancia, de solidaridad y gusto por la vida que hace cincuenta años expresaban la voluntad de las clases

9 Cfr. CERTEAU, Michel de: *L'Escriture de l'Historie*, París, Gallimard, 1975.

10. Cfr. THOMPSON, E. P.: *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 62-135.

populares por transformar sus condiciones de vida y conquistar su dignidad (el libro de Hoggart es de 1957), entonces lo popular se identifica con lo masivo" (11).

M. de Certeau ha comparado este proceso para el caso de la historia con la *economía escritural*. Esta práctica cobró un valor mítico en los últimos cuatro siglos, reorganizando poco a poco todos los campos a donde se extendía la voluntad occidental de hacer historia y, por ende, "la" historia. Entiende Michel de Certeau por mito "un discurso fragmentado que se articula sobre las prácticas sociales y que a su vez las articula simbólicamente" (12).

En la sociedad moderna lo que importa es la actividad multiforme y murmurante de producir un texto y la sociedad como texto. Es "oral" aquello que no trabaja para el progreso; recíprocamente, es "escriturario" aquello que se separa del mundo mágico de la voz y de la tradición. Así se define una frontera de la civilización occidental. En los umbrales de la modernidad se podría leer: "aquí trabajar es escribir", o "aquí no se entiende más que lo escrito". Tal es para M. de Certeau la ley interna de lo que se constituyó como mundo "occidental".

"¿Y qué es escribir al fin y al cabo?", podemos preguntarnos con Michel de Certeau. Respondemos: una actividad concreta que consiste en construir un texto, en un espacio limpio (la página); el texto ejerce un poder sobre la exterioridad de la que quedó aislado previamente. La disciplina escrituraria se caracteriza por tres rasgos: es ante todo un gesto cartesiano que instauro el dominio y el aislamiento de un sujeto ante un objeto; producir un texto es, en segundo lugar, producir cierto orden. El mundo ya no es recibido sino fabricado. La escritura sobre la hoja de papel es el modelo de una razón productora, utopía fundamental y generalizadora del occidente moderno. Finalmente, la eficacia de la escritura tiende hacia una eficacia social. En la página se da una inversión industrial. Lo que entra es lo "recibido", lo que sale es un "producto"; entran indicios de los sujetos de la tradición oral, salen las marcas de su poder de fabricar objetos.

La práctica escrituraria consiste en crear instrumentos de una apropiación de la exterioridad. "Combinando el poder de acumular y el de conformar la alteridad del mundo según sus modelos, es capitalista y conquistadora. Ni la ciudad, ni la industria, ni la revolución escapan a esta 'voluntad de escribir'. La revolución moderna representa mejor que cualquier otro el proyecto escritural de la sociedad entera que tiene la ambición de *constituirse* en página blanca en relación con el pasado, de escribirse ella misma (de reproducirse como sistema propio), de *rehacer la historia* sobre el modelo de lo que la sociedad

11. Citado por Jesús Martín B. en *Cultura popular y comunicación de masas*, Lima, 1984.

12. CERTEAU, Michel de: *L'invention du quotidien I*, París, Arts de Faire, 1018, 1980.

fabrica, es decir, el progreso". El progreso no será otra cosa que esta operación escritural ampliada a diversos órdenes económicos, administrativos o políticos.

Las consecuencias no se hacen esperar: se trata más de *hacer* un lenguaje que de *leer-lo*. La palabra ya no se recibe, se fabrica, se "escribe". Esto implica una distanciación del cuerpo vivido (tradicional o individual) y de todo lo que, en el pueblo, permanece unido a la tierra, al lugar, a la tradición oral, o a las tareas no verbales. El dominio del lenguaje garantiza y aísla un poder nuevo, "burgués", aquel de hacer la historia fabricando lenguajes.

El paso por la mítica de la escritura nos permite comprender mejor los procesos de perversión de la razón que analiza Dufrenne y la lógica de la identidad que criticaba Adorno (13).

La razón es también víctima de la mítica del progreso. El ser es aprehendido bajo el aspecto de la manipulación y de la administración. Todo, incluyendo al individuo y sin hablar de los animales, se convierte en un proceso repetible, reemplazable, simple ejemplificación de los modelos conceptuales del sistema. La lógica de la identidad es una lógica de la dominación. Todo, hasta la imaginación, ha sido domesticada, censurada.

Pero la mítica de la escritura permite así mismo comenzar el proceso de reconstrucción, de reapropiación del sentido que, si bien ha sido reprimido, está allí latente y que se manifiesta de muy diversas formas; en efecto, la práctica de la composición de textos sólo tiene sentido fuera de sí misma, en otro lugar que no ha podido dominar completamente, en otras prácticas que escapan al control; sólo en la lectura adquiere sentido el texto. La lectura es absoluta con respecto al texto. La lectura seguirá siendo el ámbito de la subversión, de las tácticas imprevistas, de las tácticas populares como las tácticas de la lectura. Ricoeur ha visto en el acto de lectura ese conjunto de prácticas que el lector realiza con las limitaciones narrativas, de desviaciones; en la lectura el destinatario toma parte en el combate de la novela y de la anti-novela, y allí *experimenta el placer* que Roland Barthes llamaba "el placer del texto".

Quisiera poner bajo el modelo de la lectura, de la subversión y el placer (de la lectura) todas las prácticas que expresan la cultura popular en el espacio definido, racionalizado y ordenado de la textualidad técnica.

13. DUFRENNE, Mikel: "La raison aujourd'hui" en *La rationalité Aujourd'hui*, Ottawa, 1979, pp. 15-25.

3. La Filosofía y el Deseo de Justicia

Al denominar como "tácticas" a las prácticas de la cultura popular queremos recuperar lo originario en el plano de la espontaneidad vital; "volver al mundo de la vida" es volver hacia lo sensible que no deja de alimentar nuestra reflexión, hacia la Naturaleza, en el sentido de Spinoza, que experimentamos y de la cual sacamos a la vez la fuerza y la lucidez para las empresas humanas.

Las tácticas de la cultura popular no expresan otra cosa que el deseo de justicia, que, como dice Dufrenne, es al mismo tiempo "deseo de que se haga justicia". Este deseo de justicia hace contraste con lo que, en lo real cotidiano, se experimenta como injusticia, al mismo tiempo que esta experiencia de la injusticia despierta una repugnancia que agudiza el deseo.

Hay que justificar este nombre que damos al deseo: no se trata tan sólo de recuperar las ideas de justicia moral o jurídica. Lo que está en juego es un nuevo imaginario social. *El deseo de justicia se despierta por la experiencia cotidiana de injusticia, y esta experiencia de injusticia sufrida en carne propia no está conceptualizada, como tampoco lo está la justicia. La injusticia "es la manera inmediata de lo intolerable"; lo que se experimenta como injusticia no es solamente la desigualdad, es el hecho de que el sistema reduce a unos hombres a condición de subhombres, es el hecho de negar activamente determinada idea de hombre. Lo injusto es lo inhumano, lo que subleva. Y es allí, en el corazón de ese sentimiento, donde comienzan a esbozarse los rasgos de la justicia deseable: "Quien no experimenta la injusticia como inaceptable no puede desear la justicia"; las prácticas subversivas nacerán siempre de este "no" a la injusticia. Pero no es suficiente sentir la injusticia; el deseo de justicia, como todo deseo, apunta a un fin, así éste sea imaginario. Lo imaginario, lo posible, está inscrito en lo real; el poder ser es un poder del ser.*

En nuestro caso, el imaginario está más cerca de la pluralidad de las experiencias culturales que de la singularidad de la técnica; sabemos que la pluralidad de las experiencias lingüísticas, por ejemplo, no es un obstáculo, ya que siempre estamos abiertos a la comunicación. Pero también somos conscientes de que nuestro imaginario es utópico: el imaginario procede de esas experiencias de la diferencia, de esa "sabiduría popular", de esos refranes, cuentos y moralejas que se transmiten de generación en generación sin que se les pueda asignar jamás un origen. Sabemos que esta sabiduría popular es vulnerable a la racionalidad escritural, pero sentimos que en el núcleo de esa sabiduría palpita el imaginario de un mundo más amable, más fraternal, más justo en suma. Este imaginario es lo posible que llama a su actualización (14).

Bajo esta óptica es posible recuperar la razón en la época de la racionalización creciente: *la razón es utópica*. Hay Utopía en la Razón y Razón en la

14. Cfr. CASTORIADIS, Cornelius: *L'institution imaginaire de la Société*, Paris, Seuil, 1975.

Utopía. Y Gadamer añade: "La Utopía no es primariamente un proyecto de acción sino una crítica del presente". Las utopías plantean el problema entre el desear y el elegir. El deseo deja pendiente la mediación con lo factible; el desear no es praxis, a la praxis pertenece el decidirse en favor de algo y en contra de algo (15).

La filosofía latinoamericana se inscribe así en ese horizonte de expectativas que es el que permite vivificar nuestra tradición: "Nunca me cansaré de repetir que lo que legitima nuestra demanda de justicia —dice Angel Rama—, lo que respalda nuestra terca codicia de utopía es nuestra capacidad para inventar y producir, es nuestra energía y nuestro coraje que no es exclusiva propiedad de los que hoy vivimos, sino una continuidad histórica que asegura el radiante valor de América Latina". Volvamos ahora con la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana: "no tiene filosofía propia el que quiere sino el que puede". Ahora la Utopía dice "puedes" y la razón añade "debes". Considero que hacer filosofía latinoamericana es un acto de justicia para con los pueblos y culturas latinoamericanas que a través de sus tácticas subversivas manifiestan su deseo de ser y su esfuerzo por existir, como diría Ricoeur (16).

Es el deseo de justicia el que inspira nuestra reflexión filosófica. Este deseo no produce ideas claras y distintas ni apunta a un saber absoluto. Pero es suficiente que inspire el rechazo de lo intolerable y que nos dé fuerza y ánimo para ir más lejos, sobre un camino siempre por descifrar (17). "¿Cuál es el mejor castellano?", le pregunto en 1972 a Gabriel García Márquez el escritor y periodista Plinio Apuleyo, y García Márquez contestó: "El castellano bueno es el de México, mezclado de nahualt, de inglés, de francés, de invenciones maliciosas, inteligentes y vitales, dispuesto a romper todas las leyes por conseguir una expresión". El buen castellano no es una cuestión puramente lingüística, sino una *actitud* inteligente, vital y dispuesta a romper todas las leyes para buscar una *expresión*, y eso es la *subversión*.

15. GADAMER, Hans-Georg: *La Razón en la época de la ciencia*, Buenos Aires, Alfa, 1981, pp. 50-51.

16. Cfr. mi "El trabajo del símbolo", en *Universitas Philosophica*, Año 3, Nº 5, 1985, pp. 37-56.

17. Cfr. DUFRENNE, Mikel: *Subversión, perversión*. Madrid, Ruedo Ibérico, 1980.