

Cultura popular, pensamiento y unidad latinoamericana*

Armando R. Poratti

Como tema de esta breve disertación inaugural quisiéramos articular los elementos que reúne el tema general de este Encuentro: “Cultura popular, pensamiento y unidad latinoamericana” a partir, fundamentalmente, del primero de ellos, la noción de cultura popular.

Si atendemos a lo que dicen inmediatamente, “cultura” aludiría al modo en que una comunidad se abre al mundo y se instala en él; pero al adjetivársela, como “cultura popular”, parece sugerirse que se trata de un concepto multívoco, sino equívoco: en una misma comunidad podrían existir (y tendrían que coexistir) si no distintas culturas, al menos distintos tipos o niveles de cultura, por cuyos correspondientes sujetos o protagonistas habría también que preguntarse. Amén de que la frase nos remite a la socorrida y al parecer obvia pero casi inasible noción de pueblo, a la que habría que caracterizar y ubicar en el todo de la comunidad. “Pensamiento” nos mantiene en la equivocidad del término cultura y en la cuestión del sujeto cultural, ya que, puesto junto a cultura popular, obliga a preguntar si se trata de algo paralelo o sobrepuesto a ella, si es su prolongación o si se le contrapone. “Unidad latinoamericana”, por último, nos lleva aparentemente a otro tema, ya que se aludiría a un ámbito geográfico, histórico y político cuya unidad, dado que hay que plantearla o postularla, aparece como cuestionada. Y si en esa unidad la cultura popular –sea cual sea el modo en que se la entienda– parece tener un papel que jugar, está menos claro cuál sería el que le cabe al pensamiento. Y sin embargo, aquello de lo que se trata en este Encuentro, lo que se supone que hacemos y hemos venido aquí a reafirmar es justamente esto: pensamiento latinoamericano.

En realidad, todo esto debe ser visualizado desde la cuestión de la unidad latinoamericana. Ni la cultura ni el pensamiento son fenómenos universales. Esto –que tiene que ser discutido, lo que trataremos de hacer en lo que sigue–

es obvio en cambio para la cultura popular. Y nuestros pueblos son América Latina, cuya situación es por un lado de unidad profunda –esto es, un estar histórica y esencialmente constituida– y a la vez de fragmentación y de tensión entre sus posibilidades y sus imposibilidades. Este conflicto se traslada al interior de las naciones americanas y lo reencontramos, con características propias, en el seno de la Argentina. Y es este conflicto el que redefine todos los términos. El esfuerzo de América Latina en pro de su unidad –esto es, por constituirse cabalmente en lo que es y mantener y llevar adelante sus posibilidades creativas en el difícil ámbito de una historia planetarizada que parece ponerlas seriamente en cuestión– ese esfuerzo pasa esencialmente por la cultura de sus pueblos, ya que ésta –al menos, en el concepto de cultura al que apuntamos– engloba y define, como modos suyos, el accionar económico y político. Y desde allí también se ponen en cuestión ciertas formas de pensamiento, se descubren y reclaman otras, más aún, se lo redefine y sobre todo, y según lo que le ocurra en profundidad a la cultura americana, se decide su posibilidad y su existencia en adelante. Porque –como esperamos mostrar– no puede haber auténtico pensamiento en América Latina que no sea latinoamericano, de modo que las dos palabras juntas son una redundancia. Pero esto significa también que el destino de nuestro pensamiento está ligado al de la comunidad latinoamericana.

Si cultura es el modo de instalación del hombre en el mundo, el quién de la cultura, su sujeto, es una comunidad –una comunidad histórica y concreta– y la comunidad *toda*, la comunidad como tal, no un sector de ella.

Una comunidad es aquel suelo y horizonte en el cual y desde el cual el hombre se abre a la realidad de forma originaria, inmediata e irrebasable. Con distintas formulaciones conceptuales, –esto es algo compartido por muchos pensadores latinoamericanos– no casualmente, si el pensamiento tiene que ver con la experiencia histórica. En efecto, otra situación muy distinta –aquella determinada por la tradición europeo-moderna– supone más bien que, así como el átomo fue considerado la realidad última del mundo físico, el individuo sería la realidad humana fundamental, y no sólo en el plano ético-político sino metafísico,

a partir del paradigmático *cogito* cartesiano. Ese sujeto, en su traducción teórica filosófica y científica, nunca pudo resolver del todo el problema del acceso al mundo exterior y el problema de la intersubjetividad, del acceso al otro; por ello en el plano práctico esa salida de sí tendió a darse mediante la acción teñida de agresividad, sea contra la naturaleza, sea en las relaciones interhumanas, sociales e internacionales.

A diferencia de esta presuposición, partimos más bien de que lo fundante es lo común e igualmente no sólo en sentido ético-político, como en el concepto del bien común, sino en el metafísico u ontológico; esto es, lo común es el Mundo, previo a nosotros como individuos y que en todo caso posibilita que nos constituyamos en tales. No hay un acceso al mundo en algún imposible lugar de encuentro privado con las cosas mismas, sino una prioridad ontológica del nosotros sobre el yo, o mejor dicho, de eso común en cuyo seno todo nosotros se constituye.

Pero lo común, el mundo, es siempre una comunidad, es decir, un mundo histórico, concreto y finito. Y el enraizamiento fundante e inmediato en una comunidad determinada, ya que nos constituye raigalmente, es además irrebasable. Podemos durante la vida confirmar ese enraizamiento y serle fieles, o indiferentes, o traidores. Lo que no podemos es evadirnos de esa pertenencia. Lo más lejos que podemos ir en ese sentido –expatriarnos física y/o espiritualmente intentando cambiar nuestra inserción en el mundo– lo muestra en su propia imposibilidad. Porque la desadscripción a una comunidad y la adscripción a otra en forma contractual puede hacerse sólo con la nacionalidad formal. Pero el expatriado, aun en la más completa integración a otro país, sigue siendo la negación determinada de su origen. Y esto lo saben tantos compatriotas que en años cercanos han tenido que hacer, para peor sin deseárselo, esa experiencia.

En este sentido, entonces, la cultura se confunde con la existencia misma de una comunidad en su totalidad, con ese mundo peculiar, único, irrepetible y por ello infinitamente valioso que cada comunidad es. Ahora bien, hablar de

cultura popular insinúa, decíamos, distintos niveles o estratos culturales; por de pronto, insinúa la otra noción corriente de “cultura”, como cultura de *élite* o alta cultura, contrapuesta a cultura popular.

Es posible que esta llevada y traída distinción sea natural y que la contraposición sea falsa, toda vez que en cualquier comunidad tiende a producirse, en forma casi espontánea y a través de grupos o individuos señaladamente creadores, una peraltación y elevación explícitas de sus contenidos y formas culturales, en obras en la que esta comunidad se exalta y se reconoce a sí misma. No hay, o no debería haber, oposición sino más bien continuidad y hasta identidad entre la cultura popular y la llamada “alta” cultura, como la que se da entre la planta y sus ramas y flores. No está de más subrayar que esto ha sido y es así en toda configuración histórica y en todo período auténticamente creativo. No hay obras propias de una supuesta alta cultura “universal”, si esto significa una cultura no adscripta esencialmente a una nación o un pueblo dados. Es lo que normalmente decimos cuando hablamos de filosofía griega, música italiana, sociología alemana, cine estadounidense, poesía china o ballet ruso, y a todos nos consta que el adjetivo gentilicio no es una mera ubicación exterior de esos productos culturales. Así como –si tomamos la palabra nación en un sentido amplio– toda cultura es nacional, también la “alta” cultura resulta, en ese sentido, cultura popular. Sólo podría ser no popular o antipopular si lo que se presenta como alta cultura es algo sostenido por *élites* que son ellas mismas antipopulares. Pero aquí el problema de una presunta cultura antipopular se toca con el de la cultura enajenada y enajenante, y se hace grave no tanto como “alta cultura” sino cuando esa cultura enajenante adopta los medios y los mecanismos de la llamada cultura de masas.

La enajenación significa volverse otro y volverse de otro. El modo de enajenar a una comunidad es destruirla como tal comunidad, para que lo que resta de ella pueda ser incorporado a algún otro tipo de configuración social en otro esquema de poder.

En este punto deberíamos introducir algunas precisiones sobre la noción, *prima facie* englobante, de comunidad, y la de sociedad, que remite más bien al conjunto *de las diferencias* –sectores, clases, instituciones, grupos de interés, etc.–, sobre todo porque las estamos usando con un alcance algo distinto del usual. No podemos entrar aquí en esas precisiones. Anotemos solamente que la semántica de la palabra sociedad responde a la experiencia histórica europea moderna, y que por ello mismo no es universal ni puede ser tomada como tal por el discurso científico latinoamericano. “Sociedad” presupone la previa y originaria di-sociación de individuos que, enfrentados a la naturaleza y a los otros hombres, se tienen a sí mismos y a su supervivencia y goce como objeto, y sólo por ello y para ello se asocian con otros. Esta sociedad artificial conduce necesariamente a la noción del Estado como marco y regulador de los conflictos –sin lo cual tal sociedad estallaría por su propia dinámica interna– y como el ejecutivo societario que se dan los socios para que vele por su seguridad y provecho: aunque, en realidad, los distintos sectores van a entrar más vale en pugna por el control del Estado, para imponer desde él sus intereses a la totalidad.

La experiencia más auténtica del hombre americano es otra, como se muestra cada vez que nuestros pueblos pueden manifestarse desde sí mismos y organizarse sin presiones. Desde esa experiencia habría que redefinir las nociones de comunidad y sociedad desde una prioridad de la comunidad, en el doble sentido de lo global y de lo solidario y no como algo arcaico o superado sino al contrario, presente y prospectivo, y por lo tanto simultáneo con la diversificación social. En otras palabras, esos sectores, clases, grupos, etc., son, o al menos tendrían que ser y pueden serlo, las manifestaciones plurales y, agreguemos, no necesariamente en conflicto entre sí, de una comunidad –en nuestro caso, de una comunidad nacional que las abarca y reúne, y por encima de la nación, de la comunidad latinoamericana. Necesitamos –podemos acotar– de unas ciencias sociales capaces de hacerse cargo de la realidad y la posibilidad de una organización social no signada necesariamente por un conflicto originario.

Pero nos consta demasiado bien qué difícil es que llegue a prevalecer esta primacía de lo que une y unifica en estos pueblos permanentemente jaqueados

por factores internos y sobre todo externos. Sabemos muy bien que la historia de América ha estado y sigue estando profundamente signada por un contexto internacional agresivo. La dinámica que encontrábamos en el concepto moderno de sociedad presidió también la evolución histórica de los estados nacionales europeo-modernos y explica su lucha por la supremacía, inescindible de la expansión territorial. El impulso originario de esta expansión –la acumulación indefinida de poder– la obligó a ser de alcance planetario: el imperialismo fue una determinación esencial, casi diríamos biológica, de la expansión europea, que ha sido tal vez el único fenómeno histórico signado prioritariamente por la negatividad, esto es, no por una afirmación de sí originaria sino por la afirmación de sí como negación del otro. Ese movimiento, al culminar efectivamente en el nivel planetario, sobrepasó, como es obvio, a la misma Europa, se continuó en grandes formaciones imperiales y ya contemporáneamente se perfila, por encima de ellas, como modos del poder cada vez más abstractos. Frente a todo ello, han estado y siguen estando las entidades históricas –podemos adelantar la palabra, los pueblos– que, atacadas, descalificadas, semiasimiladas o aparentemente condenadas a desaparecer por ese movimiento totalizador, se empeñan desde hace varios siglos en seguir afirmándose a sí mismas.

La negación de los pueblos es en primerísimo lugar negación cultural. La originaria e irrebasable apertura a la realidad que es cada comunidad fue ignorada o reducida en el mejor de los casos a un relativismo antropológico, frente a lo cual se afirmó un mundo en sí, un mundo verdadero, que casualmente era el de la metafísica y la ciencia europeas modernas: el de la ciencia matemática de la naturaleza, el de la racionalidad social burguesa, etc. etc. En otras palabras, el Mundo es el mundo de la “civilización” (en singular) frente a los mundos de las “culturas” (en plural). Como dijera el gran filósofo Edmund Husserl –que sufriera, sin embargo la persecución racial bajo el nazismo– “la humanidad europea lleva en sí una idea absoluta y no un mero tipo antropológico empírico como ‘China’ o ‘India’”. (*La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, I, 6).

Mencionamos la falsa contraposición cultura popular/alta cultura. La verdadera disyuntiva se da entre la propia creatividad cultural y la imposición

de moldes culturales que, aunque ideológicamente aparezcan como modos de una cultura “superior” y aun de “la” cultura, son intrínsecamente disolventes y, por lo tanto y en rigor, anticulturales. Descuento la categoría intelectual y el mero sentido común de mis oyentes para que no se entienda esto como un trasnochado folklorismo ni como xenofobia cultural, ni como rechazo de las producciones valiosas de cualquier origen y época, todo lo cual sería lisa y llanamente absurdo además de profundamente tonto. Pero no hablábamos de fecundación ni asimilación sino de imposición, y no tanto de productos cuanto de moldes culturales. Sabemos, por lo menos en teoría, que el *quid* está en saber –y poder– aceptarlos o rechazarlos selectivamente. Así como en el caso especial de la tecnología no se trata de aceptarla por su prestigio mágico sino cuando nos resulta conveniente, en general tendríamos que aceptar modos y producciones culturales no por una supuesta universalidad que no existe sino como ideología (lo universal es en sí mismo un concepto negativo) sino por su significatividad para nosotros. Como sucede entre las personas, cada cultura, al expresarse a sí misma, puede llegar a ser significativa para otras. Es esta posibilidad de trascendencia la que está a la base de la presunta universalidad de los productos de la llamada “alta cultura” (que siempre tienen un arraigo) y es lo que puede fundar un verdadero diálogo de las culturas que no tenga que apelar como medio al lenguaje de una civilización abstracta mundial.

Pero en el mundo contemporáneo, la problemática de la desnaturalización cultural tiene menos que ver con las culturas de *élite* que con el fenómeno de la llamada cultura de masas, y especialmente con el uso de los grandes medios, de inédito poder de penetración. En su sentido más grave, lo que se llama “masa” no es algo que tenga consistencia en sí mismo, sino el residuo de la disolución de lo comunitario y de los auténticos vínculos sociales; en el extremo, una materia amorfa entregada a las técnicas de la manipulación social. Ahora bien, la sofisticada tecnología social, omnipotente en las sociedades atomizadas, no funciona allí donde la organización de un pueblo –por adversas que sean las circunstancias– mantiene despierta una conciencia colectiva. Es necesario desarticular previamente esta conciencia por la pauperización y el miedo,

—y nuestros pueblos han tenido recientes ejemplos muy siniestros de ello—. Si se logra arrancar a los hombres y mujeres su memoria y su proyecto, los vínculos y la historia comunitaria, para instaurar las carencias y la disociación ‘inicial’ de un siniestro ‘estado de la naturaleza’ hobbesiano —y en la medida en que esto se logre—, sólo en esa medida se vuelve útil la técnica social como instancia que instrumentaliza el reagrupamiento artificial de conciencias individuales desarraigadas en las formaciones inestables de una ‘opinión pública’ alienada. Dijimos antes que no era posible cambiar de arraigo cultural. Pero sí puede suceder un desarraigo que nos deje en la atopía, en el no lugar de una “cultura” falsamente universal porque carece de contenidos, en el mundo abstracto que no habita ningún pueblo y que está adjudicado a la masa.

Hemos venido utilizando, casi como una petición de principio, la noción de pueblo, y es hora de que hagamos una mínima reconsideración de ella, al menos para no usarla en una forma acrítica y sentimental que ignore la situación contemporánea y tienda a pensar bajo ella entidades históricas y políticas que, en su lucha con poderes muchas veces muy sutiles, no hubieran sido afectadas en su propio interior. Podemos reservar, en un primer sentido, la categoría de pueblos para estas comunidades que tienen que afirmarse reflexivamente en su relación, generalmente no armoniosa, con las distintas formas del poder mundial —relación en la cual inevitablemente se contaminan, y en formas muchísimo más complejas que el enfrentamiento de un sector nacional y otro antinacional claramente delimitados, como pudo haber sido el caso en el siglo pasado y en los comienzos de éste—.

En un segundo sentido, podemos llamar pueblo a aquellos elementos que, en el seno de una comunidad, encarnan su voluntad cultural y su proyecto —esto es, la afirmación de su existencia— y conducen en esa dirección al conjunto. Ahora bien, si definimos la cultura como la instalación de una comunidad en el mundo, y al pueblo como el encargado de llevar adelante, en condiciones muchas veces desfavorables, esa cultura, entonces cae de su peso que no puede entenderse a la cultura sino en términos —y entiéndase la palabra en su sentido más amplio,

hondo y noble— de política. Hay una especiosa mirada “antropológica” —entre comillas— que pareciera considerar a la cultura como algo que las comunidades segregan, pasando por alto que ellas, para existir, tienen siempre que (re) afirmarse a través del accionar organizante y organizado de su pueblo. Agreguemos que ello no es la mera reiteración de un núcleo simbólico anclado en el pasado, porque ese núcleo fundante se reactualiza siempre política e históricamente, es decir, siempre en forma prospectiva y creativa.

Por fin, podemos ubicar al pensamiento y ubicarlo como *uno* de los modos en que se ejercita la cultura. Y si se opta por pensar desde la cultura popular, y no desde la pseudocultura de la atopía, resultará que la relación del pensamiento con ella no es extrínseca sino de pertenencia. El pensamiento es, diríamos, antes una actividad ética que intelectual: un servicio a la vida de un pueblo y un goce en el seno de esa vida. Por eso no puede ser un pensamiento “sobre” el pueblo, ni siquiera un mero registro, aparentemente modesto, de lo que el pueblo dice o calla, porque también así aparece separado. Pero desde ya que no va a insertarse en lo popular como algo que lo encabezara y ni siquiera, diríamos, que lo acompaña en su marcha. Es un modo entre otros de la acción del pueblo en orden a la realización de su proyecto —como la acción política, la producción y el trabajo— no privilegiado, pero tampoco prescindible.

Y la necesidad de pensamiento no es meramente utilitaria. Un pueblo necesita pensarse para recordarse y proyectarse, y además, como ya lo sabían los griegos de Homero, de nada valen las hazañas de los héroes si no son puestas por el poeta en el elemento de la palabra y la memoria. Lo que un pueblo es y lo que hace consigo sólo llega a su plenitud cuando es pensado y expresado por sus poetas, sus artistas, sus científicos, sus filósofos, y de este modo, también, puede hacerse presente a los demás pueblos de la tierra.

La unidad latinoamericana, decíamos, es a la vez una peculiar constatación y una postulación. Ella se dibuja desde y hacia una comunidad, esto es, no sólo hacia la unidad extrínseca de los países, sino hacia la unidad de origen y destino

que configura un mundo –un mundo cultural y un mundo histórico–. Es en ese espacio entre la unidad postulada y la constatada que se juega hoy el destino de América y por lo tanto las posibilidades de su pensamiento, es decir, nuestras posibilidades en tanto pensadores irremediabilmente latinoamericanos.

Notas

* Disertación inaugural en el I Encuentro Nacional de Pensamiento Latinoamericano, San Luis, 18 de noviembre de 1988.