

LA APROPIACION CULTURAL EN EL PENSAMIENTO Y LA CULTURA DE AMERICA LATINA

Bernardo Subercaseaux*

Nos proponemos indagar lo que ha sido un problema recurrente en el intento por perfilar el pensamiento y la cultura latinoamericanos: la relación entre lo local y lo internacional, entre lo propio y lo exógeno. Preguntamos —en definitiva— por las características y por la singularidad —y si es que acaso la tiene— de este pensamiento con respecto al europeo o al euronorteamericano. El corpus que tendremos en consideración es el que ha sido relativamente canonizado en esa subdisciplina conocida como historia intelectual o historia de las ideas en América Latina¹. Incluye al ensayismo, al pensamiento político y social, al pensamiento económico y estético; pero excluye al pensamiento mágico y mítico, al religioso y popular y también al que está presente en discursos imaginarios como la poesía o la novela.

* Licenciado en Letras, U. de Chile; Master en M. A. y M. Phil., U. de Harvard; investigador y Subsecretario Ejecutivo de Ceneca y autor de varios estudios sobre cultura chilena y latinoamericana.

1 Véase, entre otros, Francisco Romero "El Pensamiento hispanoamericano", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV, U.S.A. 1943, 132-153; Leopoldo Zea, *The Latin American Mind*, U.S.A., 1963; Augusto Salazar Bondy *Historia de las Ideas en el Perú*, Lima, 1965; Harold Eugene Davis *The History of Ideas in Latin America*, *Latin American Research Review*, III, U.S.A., 1968; y también *Latin American Thought: A Historical Introduction*, U.S.A., 1972; Arturo Ardao "La Historia de la Historiografía de las Ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 10, México, 1977; Wilson Martins *Historia da Inteligencia Brasileira*, Sao Paulo, 1978.

Nos interesa desplegar dos modelos básicos de comprensión de este corpus, como también algunos de los supuestos subyacentes a ellos. Se trata por una parte del *modelo de reproducción*, y por otra del *modelo de apropiación cultural*.

El Modelo de Reproducción

Tiene su base en lo que podría llamarse la evidencia constitutiva de América Latina: su relación con Europa y su pertenencia al mundo hegemónico de occidente desde su integración a la historia mundial. Desde esta perspectiva el pensamiento y la cultura latinoamericanos se habrían visto forzados desde su origen colonial a reproducir el pensamiento y la cultura europea, a desarrollarse como periferia de ese otro "universo", que a través de sucesivas conquistas se constituyó en una especie de sujeto de su historia. En la medida que este enfoque implica concebir al pensamiento latinoamericano como la cristalización de procesos exógenos más amplios, supone el uso de paradigmas conceptuales y periodizaciones provenientes de la historia intelectual y cultural europea. Se trata de un modelo que opera y que ya está presente en el siglo XIX, pero que posteriormente ha sido rearticulado, sobre todo en las últimas décadas, con el apoyo de concepciones historiográficas, económicas o sociológicas. Pensamos, por ejemplo, en las teorías del orden neocolonial y de la dependencia², o en algunos conceptos pares como los de centro y periferia, metrópolis y polo subdesarrollado.

Uno de los aspectos que tematiza este enfoque es el rol de las *élites ilustradas* o de los *intelectuales*, en tanto sector diferencial de la sociedad latinoamericana que desde la independencia vendría articulando el pensamiento foráneo. El modelo de reproducción conlleva un sobredimensionamiento del papel de estas élites en relación al contexto en que ellas actúan. Este sobredimensionamiento implica también a menudo una acusación a esas élites, en palabras de José Martí

2 Véase, entre otros, Andrés Gunder Frank *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, 1967; Celso Furtado *Subdesarrollo y Estancamiento en América Latina*, Buenos Aires, 1967; Tulio Halperin "Surgimiento del Orden Neocolonial" en *Historia Contemporánea de América Latina*, México, 1969. Véase una aplicación de la teoría de dependencia al campo de la cultura en Juan Acha "Hacia la Sociohistoria de Nuestra Realidad Artística", *Crítica y Ciencia Social en América Latina*, Caracas, 1984.

"a esos hombres montados a caballo en libros" que han tratado siempre de "vencer a los hombres montados a caballo en la realidad". Se ha dicho que estas élites se han autopercebido como europeas, mostrando una extraordinaria voracidad por la producción intelectual exógena, voracidad que tiene su contrapartida en un desinterés por la producción local, ya sea coetánea o anterior³. Se produce así una situación permanente de cortocircuitos y de falta de continuidad en la reflexión. En el plano teórico estas élites tenderían a reproducir el debate internacional de los países europeos, sobreponiendo con ello la validez general de lo teórico y lo metodológico a las temáticas locales, cuando debería ser -se argumenta- todo lo contrario.

Concibiendo así el rol de las élites surge necesariamente el tema del *desfase o de las máscaras*, al que tan sensibles han sido desde distintos ángulos Octavio Paz y Mario Vargas Llosa. El desfase se produciría porque ciertas corrientes de pensamiento o artísticas que surgen en Europa de condiciones históricas específicas y concretas, empiezan a existir en América Latina sin que las circunstancias y hechos que las generaron originalmente logren todavía una presencia o una fuerza suficiente. Tendríamos en consecuencia barroco sin contrarreforma, liberalismo sin burguesía, positivismo sin industria, existencialismo sin segunda guerra mundial, postmodernismo sin postmodernidad, etc. Este desfase provocaría un pensamiento incesantemente epigonal, capaz de servirnos para proyectar utopías, pero incapaz de desocultarnos por completo una realidad que tendrá siempre ángulos rebeldes a pensamientos no elaborados en la propia circunstancia. El pensamiento europeo que se ha venido reproduciendo tendría entonces un carácter epidérmico, sería una máscara, carente de una relación orgánica con el cuerpo social y cultural latinoamericano. Ello nos empujaría casi ineluctablemente hacia el ideologismo, a ser ideológicamente antes de ser realmente. Dentro de esta vocación ideologista (que sería una especie de pecado original latinoamericano) las ideas tenderían a transformarse en esquemas absolutos con respuestas para todos los ámbitos e inquietudes. Las máscaras o idearios, sin piso orgánico, pasarían por ende a ocupar (a modo de respuestas *avant la lettre*) el lugar que deberían ocupar los procesos de elaboración de ideas o de crea-

3 Roberto Schwarz "Nacional por Substracción", *Punto de Vista*, año IX, 28, Buenos Aires, 1986.

ción de símbolos. De allí entonces el desequilibrio entre una carencia de producción teórica y una abundancia de reproducción teórica. O la tendencia a buscar herramientas conceptuales no a partir de las realidades o procesos sociales que vivimos sino que desde un reflejo casi compulsivo por estar actualizados. Se trata, en síntesis, de una perspectiva que da pie a la hipótesis de la importación constante e indiscriminada de ideas.

Tras el tema de las máscaras y el desfase subyace una *visión dual de la cultura de América Latina*. Ello implica, por un lado, la existencia de un núcleo cultural endógeno, de un componente autóctono, de sustrato precolombino, indígena o rural, y por otro de un componente ilustrado, foráneo e iluminista. Desde esta perspectiva el proceso de modernización que ha vivido América Latina sería externo, y a menudo contradictorio con el *ethos*, con los particularismos culturales y con las tradiciones endógenas de la región.⁴ En su postura extrema esta visión tiende a desconocer la interpenetración constante que se viene produciendo entre ambos componentes, en todos los niveles y desde la propia conquista. Implica también desconocer la significación que han tenido algunas ideas exógenas como la de "libertad", tanto en la conformación de los Estados nacionales como en el curso posterior del continente.

Otro aspecto que releva el enfoque de la reproducción es el de la *mala conciencia*. Mala conciencia e incomodidad de un pensamiento y de una cultura que se sienten postizos, que se perciben condenados a la fatalidad de la traducción y del reflejo.⁵ Un lenguaje que se siente condenado a pensar en inglés, en francés, en alemán o en español y portugués, estas últimas también -lamentablemente- lenguas europeas. Las incitaciones que se hacen a romper la cadena mimética están igualmente impregnadas del síndrome de la periferia: en 1929 el venezolano Rufino Blanco Fombona se percibe como parte de una familia de "monos y loros". Somos, dice, "imitadores y repetidores de Europa ... nuestra alma se parece y está moldeada por la de otros pueblos cuyos libros leímos ... somos espíritus sin geografía ... pensadores sin estirpe ...

4 Véase esta postura en Pedro Morandé *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago, 1984.

5 Roberto Schwarz, *op. cit.*

inteligencias sin órbitas ... mentes descartadas ... nuestros corazones no tienen sangre sino tinta procedente de libros foráneos".

Por otra parte, en las últimas décadas, y casi como un espejo a la mala conciencia latinoamericana, ha correspondido en el pensamiento europeo el síndrome del etnocentrismo, dando origen a una especie de latinoamericanización de las culturas centrales y a teorías que intentan convencernos de la centralidad de la periferia.

En el caso latinoamericano detrás del malestar de una cultura de la reproducción y por habernos sentado en el banquete de la civilización cuando la mesa estaba ya servida, late -que duda cabe- la ideología del *nacionalismo o del latinoamericanismo cultural*. El nacionalismo cultural como ideología parte de considerar lo propio y la personalidad espiritual del país (o del continente) como un valor absoluto e incuestionable, imagina el proceso cultural como proceso endogámico, interno; en su postura extrema suele, por ende, concebir los préstamos culturales o la presencia de otras culturas como una amenaza. En *Nuestra América* José Martí señala: "La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana ... Nuestra Grecia -dice, refiriéndose a los incas y a los aztecas- es preferible a la Grecia que no es nuestra". Aunque compartamos el valor ético y el sentido político de lo que señala Martí, desde el punto de vista del pensamiento y la cultura cabría preguntarse si en rigor es así, si efectivamente "nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra". Preguntarse también si esa Grecia que él considera ajena no es acaso "nuestra" desde el descubrimiento y la conquista. Las cuatro notas de la quena o de la cultura son defendibles y valiosas en muchos aspectos, pero resultaría difícil sostener que rítmicamente son preferibles a la música docta de occidente.

Por último, en términos de *políticas culturales*, el modelo de reproducción -en una versión crítica- tendería a oponer la cultura autóctona a la occidental, los valores tradicionales de la comunidad a los de la sociedad moderna. Ello se traduciría en políticas favorables a la preservación de lo propio, de las lenguas indígenas y de la tradición oral. Por otra parte, en su versión parcial al modelo, las políticas culturales incentivarían un sistema de cañerías que asegurase la osmosis y la circulación inmediata de la cultura transnacional. En el primer caso, el ideal buscado sería la autarquía o

la independencia cultural, y en el segundo, una especie de sucursal difusora de lo euronorteamericano.⁶ Se trata del anverso y reverso de una misma postura: aquella que configura la relación entre lo propio y lo exógeno sólo a través del modelo de reproducción cultural y de los supuestos que él conlleva.

El Modelo de Apropiación Cultural

Las insuficiencias del modelo de reproducción son evidentes. Se hace, por ende, necesario complementarlo y matizarlo con el modelo de apropiación cultural. El concepto de "apropiación"⁷ más que a una idea de dependencia y de dominación exógena apunta a una fertilidad, a un proceso creativo a través del cual se convierten en "propios" o "apropiados" elementos ajenos. "Apropiarse" significa hacer propio, y lo "propio" es lo que pertenece a uno en propiedad, y que por lo tanto se contrapone a lo postizo o a lo epidérmico. A los conceptos unívocos de "influencia", "circulación" o "instalación" (de ideas, tendencias o estilos) y al supuesto de una recepción pasiva e inerte, se opone, entonces, el concepto de "apropiación", que implica adaptación, transformación o recepción activa en base a un código distinto y propio.

El modelo de apropiación no desconoce el rol de las élites ilustradas ni de los intelectuales, pero tampoco lo sobredimensiona. Son instancias mediadoras que están subsumidas en un contexto; desde esta perspectiva serán las *condicionantes socio-culturales las que, en definitiva, instituyan la legitimidad del proceso de apropiación*. A través de la contextualidad operan también los nexos y las hegemonías socio-políticas que se hacen presentes en cada momento histórico. En este sentido sólo cabe hablar de máscara y de pensamiento epidérmico en una dimensión muy puntual, puesto que a mediano y largo plazo el pensamiento latinoamericano tendrá siempre una vinculación orgánica con el cuerpo social y

6 Bernardo Subercaseaux "El Debate sobre Políticas Culturales", Documento de Trabajo: CENECA, Santiago, 1986.

7 Se trata de un concepto que ha sido trabajado en la teoría de la arquitectura latinoamericana. Véase Cristian Fernández "Universalidad y Peculiaridad en la Dimensión Simbólica: un Marco Teórico", y Roberto Fernández "Hacia una Teoría de la Apropiación" en ARS, julio, Santiago, 1984.

cultural del continente, una vinculación que, por supuesto, será distinta a la que tuvo en sus orígenes europeos.

Refiriéndose al tránsito del liberalismo al positivismo en el mundo latinoamericano del siglo XIX, Octavio Paz dice "cambiamos las máscaras de Danton y Jefferson por las de Augusto Comte y Herbert Spencer ... en los altares erigidos por los liberales a la libertad y la razón, colocamos a la ciencia y al progreso" y a sus máximos fetiches "el ferrocarril y el telégrafo"⁸. Concibe así el advenimiento del positivismo como el resultado de una especie de posta entre intelectuales. En el caso de Chile nuestras investigaciones nos indican que esta visión— que responde al modelo de la reproducción —es completamente inadecuada. Que el cambio, lejos de ser una posta inorgánica y epidérmica, responde a condiciones socio-culturales muy precisas. Que se inscribe en una contextualidad cuyos rasgos más destacados son, entre 1870 y 1900, el cambio de rol del Estado y su influencia creciente (gracias a los excedentes salitreros), un nuevo escenario social con una oligarquía que se autopercibe en crisis y con la presencia emergente de sectores medios y populares, el conflicto entre el laicismo y el clericalismo, el predominio en el plano cultural y doctrinario de las ideas liberales pero su debilitamiento como fuerza política, y un proceso de modernización societal en marcha (en que el Estado tiene un rol protagónico) que requiere urgentes reformas educativas, administrativas y jurídicas.

Es desde este texto social que Valentín Letelier se apropia del positivismo europeo (de Spencer y Littré más que de Comte) y de las doctrinas con que el Imperio Alemán había combatido a la iglesia católica entre 1872 y 1875 (la *Kulturkampf*). Lejos de ser un receptor pasivo, Letelier es altamente creativo y les da a estas ideas una articulación específica que por ser contextual es también única y singular. Quien hoy día lea su libro *La Lucha por la Cultura* (1895) tendrá que reconocer que partiendo de las condiciones socio-culturales finiseculares Letelier se apropia eclécticamente del positivismo europeo vigente en su época, yendo en ciertos aspectos más allá de sus fuentes. Por ejemplo en el campo de las relaciones entre política y cultura llega a formular conceptualmente (aunque sin usar los mismos términos) las ideas de hegemonía y sociedad civil.

Si bien en el período que estamos considerando circulan otras vertientes positivistas que podrían calificarse como

epidérmicas (por ejemplo el positivismo mesiánico del último Comte, difundido por los hermanos Lagarrigue), no es menos cierto que las corrientes epigonales, en la medida que son inorgánicas, operan sólo como un referente, y que por ende terminan por contribuir a la apropiación de la vertiente que está siendo legitimada por las condiciones socio-culturales. El funcionamiento del pensamiento como fuerza vital de la historia estará siempre en relación directa con su grado de articulación a la contextualidad. "No se puede detener un gaucho a pleno galope con un decreto de Hamilton" decía José Martí. Es precisamente la distancia que media entre la orientación foránea progresista y el galope tendido del gaucho, la que deberá ser zanjada por la creatividad articuladora del pensamiento latinoamericano. Se trata de dos códigos tan dispares que la distancia sólo podrá ser zanjada con la invención de un nuevo código.

Si aceptamos el rol de la contextualidad en el proceso de apropiación tendremos también que convenir que no se puede hablar de liberalismo en Latinoamérica o de positivismo en Latinoamérica o de marxismo en Latinoamérica, sino de liberalismo latinoamericano, de positivismo latinoamericano y de marxismo latinoamericano, lo que es muy diferente. Tampoco sería posible, en rigor, una historia de las ideas o una historia del pensamiento al modo tradicional. Sólo cabría una historia de las apropiaciones, o lo que es lo mismo: una *historia de la cultura*.

El modelo de apropiación cultural se *contrapone a una visión dual* de la cultura de América Latina; por definición el proceso de apropiación niega la existencia de un núcleo cultural endógeno incontaminado, rechaza el mito del purismo cultural y los esencialismos de cualquier tipo, puesto que lo latinoamericano no sería algo hecho o acabado, sino algo que estaría constantemente haciéndose, y que por lo tanto no podría ser comprendido a partir de aproximaciones preconceptuales o precategoriales. Desde esta perspectiva el positivismo de Valentín Letelier, el marxismo de Mariategui o el eclecticismo de Octavio Paz serían tan propios como el quipo incaico o la cosmogonía del Popul Vuh. El concepto de Identidad latinoamericana se des-sustancializa y pierde su lastre ontológico y finito, convirtiéndose así en una categoría en movimiento, en una dialéctica continua de la tradición y la novedad, de la coherencia y la dispersión, de lo propio y lo ajeno, de lo que se ha sido y de lo que se puede ser.

El modelo de apropiación cultural implica que se participa en el pensamiento y la cultura de occidente en términos distintos a los puramente imitativos y miméticos; resulta entonces un modelo productivo para comprender las *relaciones de identidad y diferencia* con la cultura europea. De este modo se matiza la mala conciencia y *se supera el síndrome de la periferia*. Tras el enfoque de la apropiación subyace la visión de una cultura ecuménica, abierta y no endogámica, una cultura latinoamericana que se autopercibe como parte de una cultura cosmopolita. El cosmopolitismo, que es una forma de humanismo universal, implica el derecho de los latinoamericanos a ser universales sin complejos ni culpas. Las fronteras culturales dejan de ser rígidas y de coincidir con las fronteras físicas o políticas; la autarquía y el nacionalismo cultural aparecen, entonces, como posturas rancias y sin fundamento. Desde esta perspectiva se matiza también la oposición maniquea entre lo autóctono y lo extranjero, entre lo original y lo supuestamente imitado. Oposición ésta que impedía ver la originalidad o creatividad de lo apropiado y la parte rutinaria o carente de energía cultural de lo autóctono.

El enfoque de apropiación cultural implica prestar atención no sólo a la dimensión racional del pensamiento, sino también a su dimensión simbólico-expresiva, a su voluntad de estilo. Ello porque en el lenguaje, tanto en el "cómo se dice" como en el "qué se dice", quedan inscritas las huellas de la articulación con el texto social. Es, por ende, un enfoque más perceptivo y sensible a lo híbrido, a los acoplamientos, a los sincretismos, y a los rasgos y matices que se van configurando en el proceso de hacer propio lo ajeno.

El modelo de apropiación cultural resulta también adecuado para comprender la *relación entre el pensamiento actual y el del pasado*. La tradición de pensamiento que opera en un momento histórico dado no es una supervivencia inerte del pasado; por el contrario toda tradición opera selectivamente⁹, y responde por ende a una versión interesada de un

9 Un ejemplo de esta ceguera para ver la creatividad de lo apropiado son ciertas opiniones sobre Rubén Darío, a quien en su época se acusó de "galicismo mental" y de cuya obra se llegó a decir que pasaría "a la patología literaria como triste ejemplo de los abusos de la imitación y los estragos del contagio"

Raymond Williams *Marxismo y Literatura*, Barcelona, 1980.

pasado configurado y de un presente preconfigurado. La contextualidad y las distintas constelaciones político-culturales son los factores que inciden en el hecho de que una determinada tradición (y no otra) aparezca como significativa para el orden contemporáneo. Así como hablamos de apropiación en un sentido sincrónico (relación entre lo local y lo internacional) también puede hablarse de *reapropiaciones en un sentido diacrónico* (relación entre el pensamiento latinoamericano actual y el pensamiento latinoamericano del pasado).

En un plano histórico, cabe señalar, que en Latinoamérica ha habido *climas político-culturales propicios a la vigencia de uno u otro enfoque*. El momento de la independencia y de las generaciones adánicas o fundacionales que le siguieron fue más bien afín al modelo de reproducción cultural. Hacia 1890, con la incorporación estructural de la región al mercado capitalista mundial, y en el entorno de las "*belles époques*" criollas, hay un clima -sobre todo entre la intelectualidad modernista- favorable al modelo de apropiación cultural.¹¹ En el siglo XX, entre 1910 y 1950, con la revolución mexicana, la vigencia de una sensibilidad criollista y del indigenismo latinoamericano, pareciera predominar el enfoque de la reproducción. Hoy día, y sobre todo en la última década, con la globalización de la economía y de las comunicaciones, con las nuevas tecnologías y con una marcada tendencia a la uniformación transnacional de la cultura, el clima aparece como más propicio al modelo de apropiación.

Estamos conscientes de que este intento de periodización es precario, y que tiende a ocultar las diferencias y a presentar los momentos históricos mencionados como si fueran homogéneos, en circunstancias que ello dista de ser así. Por ejemplo, en el momento latinoamericano actual es posible distinguir, al menos, *tres matrices político-culturales bien distintas*, que a su vez *conllevan afinidades con uno u otro modelo*. En el área del Caribe y Centro-América predomina una corriente intelectual que percibe el cambio de estructuras como una condición previa y necesaria para el desarrollo del pensamiento y la cultura del continente. Se enhebra así un discurso en que prima la denuncia de la manipulación fo-

11 José Martí decía "Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas". Y Rubén Darío defendía la incorporación de todas las corrientes de pensamiento extranjeras "siempre que vengan a dar y no a quitar".

raña y la visión redentora de la cultura popular de tradición campesina, a la que se percibe -junto con los valores que se gestan en la lucha por la emancipación- como el sustrato del desarrollo cultural futuro.

Otra matriz es la que aparece con frecuencia en intelectuales de países con gran población indígena, particularmente en Perú, Bolivia, Ecuador y Paraguay. Víctimas de lo que perciben como un etnocidio que se inició en la conquista, se sitúan en el marco de una concepción dualista, oponiendo la cultura nativa a la occidental, lo autóctono a lo exógeno, la cultura popular a la culta y la sociedad tradicional a la moderna. Desde esta dicotomía perciben incluso al analfabetismo como una forma de resistencia dentro de una lucha política que es para ellos eminentemente de tipo cultural. Son, entonces, partidarios, en su proyección más extrema, de una cultura anticontemporánea y antioccidental. Sin duda que estas dos primeras matrices tienen afinidad y son funcionales al modelo de reproducción.

La tercera matriz es la que proviene básicamente de intelectuales del Cono Sur, de México y de Brasil. Se trata de una matriz que busca una síntesis entre la sociedad tradicional de América Latina y la modernización contemporánea. Una matriz más abierta a los nuevos escenarios tecnológicos de la comunicación, la cultura, pero también preocupada por lograr una síntesis en que se preserve (o se conquiste) la identidad y la no-dependencia de la región. Una matriz que tiene conexiones y a la que le resulta funcional el modelo de la apropiación.

En el plano del estudio y de la comprensión del pensamiento latinoamericano cabe, por último, señalar que ha primado casi sin contrapeso el modelo de la reproducción, y que con respecto al enfoque de apropiación cultural está casi todo aún por hacerse. No se trata, por supuesto, de promover este enfoque por un mero prurito académico. *Lo latinoamericano es a fin de cuentas una construcción y una representación intelectual.* Desde esta perspectiva el estudio del proceso de apropiación tiene mucho que aportar al imaginario social y a una visión más compleja y menos esquemática de nuestra autopercepción como latinoamericanos.