

CULTURA POPULAR LATINOAMERICANA Y CREACION LITERARIA

A. APORTES PARA EL ANALISIS DE LOS PROCESOS DE DIGLOSIA

Por B. MELIA (Asunción Paraguay) *

Este tema general de la cultura popular y la creación literaria en América Latina, nosotros lo vamos a abordar a partir de la indicación que nos da el segundo término del título; desde un punto de vista lingüístico. De tal manera que un subtítulo de mi reflexión sería el de "Aportes para el análisis de los procesos de diglosia", dejando al amigo Roa lo referente a creación literaria.

¿Por qué tomaremos la lengua, casi identificada con cultura, en este caso? En primer lugar, la lengua es el último reducto donde se refugia la cultura de un pueblo amenazado. Y la lengua es también la matriz potencial para una nueva totalización popular. La lengua, como sistema complexivo, es principio inclusive de duración y continuidad popular. De hecho se da el caso de pueblos que han sido colonizados en su organización social y política, cuya cultura material ha sido hace ya bastante tiempo, enteramente desplazada y su sistema económico enajenado, que todavía ofrecen una cierta autonomía lingüística. Y esta autonomía lingüística es aparentemente irreductible por el momento. Esta sería la situación lingüística en los países andinos, en el Paraguay, y algo menos en México. Ciertamente, esto no reflejaría exacta ni direc-

* El Dr. B. Meliá Llitas S. J., licenciado en Filosofía (Francia) y licenciado en Teología (Granada), se doctoró en 1969 en Ciencias Religiosas (Estrasburgo). Pasa a Paraguay donde ocupa varias cátedras en la Universidad Católica de Asunción; asimismo es nombrado director del CIAS de allí, Presidente del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica. Alterna sus inquietudes de investigador con frecuentes estancias entre tribus indígenas. Además de sus libros (ver bibliografía de su ponencia) tiene artículos publicados en varias revistas paraguayas (*Acción, ABC Color*; etc.).

tamente las perspectivas y preocupaciones lingüísticas que pueda tener la Argentina, aunque hay que dejar anotado cómo dentro de una cultura, aparentemente homogénea, se dan, por lo menos a nivel de lengua, muchos fenómenos de diglosia, en el sentido que explicaremos más adelante.

Hay cultura popular cuando hay una lengua popular. En realidad, la amenaza contra el pueblo no está tanto en que se le dé o se le quite la voz, sino en que llega un momento en que el habla del pueblo no puede sistematizarse y hacerse inteligible en una lengua, es decir en un sistema. Este sería el nudo del problema. Dentro de ciertos procesos históricos, típicamente coloniales, se va llegando a la atomización de una lengua o mejor dicho del habla de un pueblo —el habla se refiere siempre al acto histórico, es la realización de la lengua en un acto histórico de hablar (usando la distinción de Saussure)—. De este modo, el habla se hace meramente repetitiva; desaparece el principio de creación interna, o queda al menos como paralizado. Se encuentra muy recortada la posibilidad de relación, de analogía y de establecer diferencias y valores. Cuando esto llega a suceder, se derrumba prácticamente lo que definía a la lengua como tal, precisamente como principio de totalización; esa lengua queda como desarmada y desalmada (usando la analogía guaraní de que la palabra es alma). Como escribí hace unos años (Meliá, 1971:26) el pueblo que ha llegado a esa situación se deslengua y se despiensa, es decir llega a perder el principio de su propia inteligibilidad, llega a perder el principio de su propia relación y de la propia coordinación de sus valores. No logra establecer oposiciones, oposiciones pertinentes. Cuando se llega a ese estado, se puede decir que se pierde la cultura: se pierde la lengua y se pierde la cultura. A nivel lingüístico propiamente dicho, parece que estamos ante un fenómeno aberrante, que de suyo no podría darse desde el momento en que hay dos personas que hablan entre sí, ya que este acto supone que manejan un código que les permite comunicarse e intercambiar mensajes. Sin embargo, esto que parece imposible a nivel lingüístico como tal, por desgracia ha sido hecho posible por la acción de sistemas históricos de coloniaje. La desestructuración lingüística la engendran de hecho procesos

que crean fisuras y contradicciones sociales. Poco a poco el hablar se queda en una especie de extrañamiento lingüístico: el hablante no entiende y no se entiende a sí mismo y, cosa muy curiosa, su situación lingüística es reinterpretada según principios que le son ajenos. Su misma lengua es reinterpretada desde afuera y llega un momento en que él mismo se reinterpreta, pero también con los principios de afuera. A manera de analogía, aunque no exacta en todos sus términos, recordemos lo que ocurría con aquellas lenguas indígenas que eran vaciadas y remodeladas en los esquemas de las gramáticas greco-latinas o eventualmente la "romance". En este vaciamiento quedaba una gran "cantidad" de lengua que no entraba dentro del molde; y esta lengua que no entraba dentro del molde se quedaba dispersa y en muchos casos perdida. Algunos dirán que dentro del pueblo queda siempre la lengua y sus categorías todas; la gramaticalización es posterior y el pueblo puede prescindir de ella. De hecho, sin embargo, muchas veces no es así cuando se ha sufrido la invasión de una civilización "letrada". El pueblo llega a no poder reinterpretar su propia lengua según sus propios moldes, dado el prestigio de la "letra" invasora, y la incapacidad vernacular para justificar sus esquemas. Entonces se forma una especie de *masa damnata*, restos caídos de la mesa, ya indefectiblemente perdidos. Hay que tener en cuenta que la nueva reinterpretación se hace según prejuicios dominantes a partir de dualidades y asimetrías que bloquean la comunicación. Así aparecen los idiomas que desde el punto de vista sociológico se ha dicho que son idiomas de bajo prestigio, idiomas que vulgarmente la gente llama dialectos. Denominarlos dialectos —por ejemplo se dice que el quechua es un dialecto, el guaraní es un dialecto (lo cual desde el punto de vista lingüístico no tiene sentido)—, significa que desde nuestro punto de vista de prejuicio, esta lengua es de bajo prestigio. Pero a veces también se les llama dialectos precisamente para marcar su carácter de empobrecimiento funcional. Son lenguas que quedan reducidas al nivel coloquial: sirven para hablar en la casa, pero no para hablar en la escuela, mucho menos en la universidad y mucho menos aún para rellenar las planillas burocráticas del gobierno, del juez de paz o hasta de la policía. Otras veces esta

denominación indica que son lenguas que no son oficiales dentro de una nación. Mucho más normalmente, se quiere marcar que son lenguas que no tienen un uso literario —literario tomado etimológicamente—, es decir no son “letradas”, no se transcriben, no se expresan en letras. Y a veces, por fin, esta denominación despectiva muestra que se identifican estas lenguas con determinadas clases sociales y eventualmente con grupos étnicos considerados racialmente inferiores y culturalmente más primitivos.

La aparición de estas lenguas “parciales” y de estos procesos de deslenguamiento, lleva a una situación dicotómica dentro de la cultura. Pero con un agravante: que esta dicotomía hace que en ninguna de las partes de las dos subculturas que coexisten, por ejemplo, dentro de una nación —no uso el término pueblo, expresamente— se tenga en sí la razón total de su explicación, de tal manera que es posible que puedan darse naciones en las cuales no hay ninguna totalidad de cultura: son las colonias. Y esto por dos razones fundamentales: una, porque la cultura “cultura” tiene un carácter elitista minoritario y discriminatorio, mientras que la cultura que se llamaría popular no es más que la expresión parcial de determinadas experiencias compartidas y repetidas masivamente por mayorías enajenadas.

Estos procesos llevados al extremo es lo que puede llegar a plantearnos hasta qué punto existen todavía culturas populares; es decir, ¿hasta qué punto existen todavía pueblos?

Se ha dicho que nosotros ideologizamos, o que por lo menos objetivamos los conceptos de cultura ya desde nuestra propia cultura; el indígena, por ej., no sabe qué es cultura, qué es su cultura; nosotros le habríamos traído este concepto. Sin embargo, un análisis un poco más serio muestra exactamente lo contrario, a mi parecer. Aduciría una cierta experiencia con grupos guaraníes. Reconozco que los Guaraní tienen una situación algo privilegiada, en cuanto que la cultura guaraní es una cultura lingüísticamente muy elaborada, y en el campo religioso muy trabajada teológicamente —con razón los han llamado los teólogos de la selva.

Los Guaraní tienen una conciencia clarísima de identidad cultural. La expresión guaraní correspondiente es el *ñande recó*.

Ñande recó significa nuestra naturaleza, nuestro modo de ser, nuestra manera de pensar. De tal manera que cuando llega de fuera una persona, un misionero —y así sucedió en tiempos de la colonia— ellos consideraron que el misionero, venía a romper el *ñande recó*, es decir su modo de ser. Un indio guaraní me decía: “no, nosotros no queremos que vengan los paraguayos con nosotros. —¿Por qué? —Porque van a destruir nuestro modo de ser, *ñande recó*. —¿Y cómo lo van a destruir? —Nos van a poner escuela y policía y esto va a acabar con nuestro modo de ser...” Aunque a nivel anecdótico, es tal vez el paradigma —conquista política y dominación cultural— del proceso que han sufrido ciertas naciones en su proceso de desestructuración.

El problema de la cultura popular, que se identifica en gran parte con el de la lengua popular, hay que examinarlo no meramente desde el punto de vista de lo que se da actualmente, sino que hay que incluir en este examen cuál ha sido el proceso histórico que ha llevado a una determinada situación cultural. Así entramos en el tema de la diglosia.

De aquellos pueblos o naciones en las que convivían dos lenguas, se suele decir que son bilingües. A veces se dan naciones donde hay dos culturas: entonces se dice que hay un biculturalismo. ¿Por qué se abandona, por lo menos dentro de ciertas corrientes de descripción lingüística, ese término de bilingüismo y se lo suplanta por otro etimológicamente igual, en un caso una etimología latina y en el otro una etimología griega? Esta terminología responde a la necesidad de describir y explicar más adecuadamente el fenómeno de bilingüismo; el bilingüismo nos hacía creer que había dos lenguas y que estas dos lenguas obedecían más o menos a dos funciones dentro de la sociedad: hay una lengua que sirve para la universidad, para la administración pública, para los abogados, etc.; hay otra lengua que sirve para la casa, para la clase trabajadora, para la vida rural. Son dos lenguas o más, porque es natural que haya funciones dentro de una sociedad. Esa “naturalidad” según el modo de ver de los nuevos analistas de la duplicidad lingüística, enmascara una realidad de conflicto. La división que hay en nuestra sociedad no es una simple división por funciones sino que es una división en la cual

hay unos que están subordinados a otros, con relaciones de opresor-oprimido, dominante-dominado, amo-esclavo. Ahí se engendra en realidad el problema del bilingüismo histórico en algunas naciones. En una sociedad colonial el uso de dos lenguas no es comparable al uso funcional del lenguaje técnico, de los géneros literarios: prosa, poesía, jergas artísticas, jergas médicas, lengua ritual... Con la convivencia de dos o más lenguas no es una simple división de funciones la que aparece dentro de toda una nación; como si unos hablaran en prosa y otros hablaran en verso, y unos hablaran de cosas del campo y otros hablan de cosas de la ciudad; en realidad, por una serie de procesos históricos sociales, una lengua queda dominada a otra. Los que sólo usan una lengua no están limitados por el uso único de una lengua, sino porque son los exiliados de amplios campos de la sociedad en la cual viven. En una comunidad indígena no invadida colonialmente no se da este fenómeno; todos los miembros de esa comunidad lingüística al hablar su lengua, abarcan todas las áreas de su vida social, política y religiosa, aunque eventualmente haya sacerdotes que son grandes poetas, y habrá alguno que tenga cierto dominio funcional de la lengua que no tienen todos los miembros de la sociedad indígena; entre los indios se dan géneros y se dan diferenciaciones en el manejo de su propia lengua. Sin embargo, no es esto lo que ocurre con el guaraní en el Paraguay. La persona que habla guaraní en el Paraguay se encuentra de hecho con una lengua que históricamente ha sido empobrecida por un trabajo lingüístico que la ha ido empobreciendo, y la ha ido reduciendo a ciertos aspectos limitativos de la vida humana y de la vida en sociedad. El que solamente habla guaraní puede decirse muy limitadamente en guaraní, mientras muchas otras áreas semánticas sólo pueden ser pensadas en castellano. Quien no llega a expresarlas en castellano porque no sabe castellano, está exiliado de esa parte de la cultura que, por otra parte, es actualmente constitutiva del ser nacional. Toda esa parte que él no ha podido expresar nunca, no la ha podido ni siquiera pensar. El indígena tampoco "piensa" el mundo colonial, el mundo "civilizado", pero maneja por lo menos la totalidad de su propia cultura. El colonizado, sin embargo, aunque tal vez

maneje más cantidad de elementos, no abarca la totalidad de su situación cultural; está parcializado en una totalidad que no comprende. Es pensado y es dicho por otros.

Las llamadas culturas populares suelen enmarcar una realidad diglósica. Las culturas populares, el folklore y sus expresiones despiertan a veces un sentimiento de encanto; son como un hermoso museo, pero es muy traicionero nuestro maravillarnos delante de este folklore popular. A la cultura popular se le ha escapado de las manos el poder pensar en términos técnicos, en términos económicos e incluso en términos políticos. "El pueblo está politizado pero no tiene cultura política". La cultura política como tal también se le ha escapado de las manos y la realidad política siempre se la interpreta otro.

Los indios precolonizados, comparados con un obrajero del Chaco, o un campesino paraguayo, en cuanto al manejo de cantidad de contenidos, muchas veces no presentan diferencias. Pero la ventaja, en este caso, para el indígena, es que él tiene integrada su agricultura tal vez rudimentaria en su mismo sistema cultural de hondas raíces mitológicas. Sus danzas y fiestas rituales aún ahora son expresión de esta integración incluso de la economía, en un sistema simbólico. El sistema de parentesco, caminar por el monte, hacer un cesto, poner una trampa, está incluido dentro de un sistema, que es cultura. El paraguayo hace prácticamente lo mismo, pero lo que produce en su chacra, la mandioca y el maíz, no está integrado ya en su cultura, sino que de una manera u otra lo tiene que integrar a ese mundo enajenado del camionero y de la ruta asfaltada que son términos de una relación de dominación, sufrida y no entendida.

La situación lingüística de diglosia es una variable concomitante de la desestructuración cultural. Para la formulación del problema, seguimos especialmente a F. Vallverdu, *Ensayos sobre Bilingüismo*, libro referido al problema catalán, pero que ofrece un marco teórico de amplia aplicabilidad. La definición del término diglosia se hizo muy actual a partir de un artículo de Ferguson. "La diglosia es una situación lingüística relativamente estable en la que, al lado de los principales dialectos de la lengua (...), hay una variedad superpuesta muy divergente, alta-

mente codificada (a menudo gramaticalmente más compleja), vehículo de un cuerpo de literatura extenso y respetado, procedente de un periodo antiguo o bien de otra comunidad lingüística, que se aprende ampliamente en la educación formal y se usa sobre todo en la escritura y en el hablar culto, pero que no se emplea por ningún sector de la comunidad en la conversación ordinaria” (Ferguson). Aquí se marca muy bien el aspecto propio de las situaciones diglósicas que es la de la superposición. Suele operarse con todo un aparato, a veces incluso político, en el más amplio sentido de la palabra, que favorece extremadamente una lengua y deja las otras libradas a su propio destino. El término diglosia ha ido generalizándose hasta comprender cualquier situación en que se da una variedad alta o “standard” y una variedad baja o relativamente inculta.

Ahora bien, estas situaciones ordinariamente no se pueden explicar desde el punto de vista lingüístico como tal —desde el punto de vista lingüístico una lengua vale lo que otra— sino a través de procesos históricos reales. A modo de verificación concreta, yo propondría seguir el proceso histórico, tal como se ha dado en el Río de la Plata. Esquemáticamente, parece que este proceso podría ser presentado, como sigue:

1. *La palabra lo es todo.* Entre los guaraní, la palabra-alma lo es todo. Al decir la palabra lo es todo se marca la situación utópica de ciertas sociedades indígenas. Realmente la palabra lo es todo, cuando a través de la palabra —a través de la lengua—, el indio puede integrar culturalmente todos sus elementos. Lo cual no quiere decir que no haya habido contactos. Los contactos, e incluso las conquistas antes de la llegada de los españoles a América, son integrantes culturales bastante generalizados. Todo el Chaco está permeabilizado con influencias incaicas, muy manifiestas, por ejemplo, en los diseños de los tejidos. Pero lo que diferencia la simple conquista de la verdadera colonia no son los contactos —contactos a veces muy dolorosos y hasta de verdadero exterminio— sino las dependencias de otro tipo y dicotomías que a mi modo de ver, instaura la colonia y que no establecían, por lo menos de una manera radical, las conquistas anteriores.

2. *Idioma dominante y dominado.* El proceso histórico reco-

ge las ambigüedades y contradicciones en la política lingüística de la Corona. El problema lingüístico es realmente ideologizado porque el colonizador de una manera u otra, aun en el mejor de los casos, quiere que toda esa cultura con la cual él se encuentra le sea traducida, y lo que no puede ser traducido a su modo de ver, tiene que ser eliminado. Por una parte, hay una cierta ideología de la superioridad de la lengua castellana, como lengua de cultura en la cual se podrán expresar los indios, y sobre todo podrán expresar la religión. El misionero concibe su tarea con los indios, como “reducirlos a vida política y racional”, es decir racionalizar al indio; la gramaticalización misma es un intento de dar un “arte” racional a la lengua, desgraciadamente desde el paradigma categorial de una “ars classica” imperial.

La contradicción de la Corona española surgía de su voluntad jurídica de castellanización y de la constatación práctica de que la castellanización era prácticamente imposible. Los misioneros, sobre todo, veían que era mucho más práctico y factible aprender ellos la lengua de los indios que no éstos la castellana. La oscilación, la indecisión y las limitaciones propias de toda enseñanza de una lengua mantuvieron en grandes áreas a las lenguas indígenas. América sólo fue hispanizada lingüísticamente después de las Independencias. La hispanización de América la llevaron a cabo las naciones independientes, ya que durante la colonia estuvo en vigencia una especie de régimen dual, de exigencia de castellanización y pervivencia tradicional de las lenguas autóctonas. Hubo misioneros, como en las Reducciones del Paraguay y a veces incluso pequeñas autoridades de pueblos, que preferían perpetuar la lengua indígena, basándose en criterios prácticos de comunicación. Con esa actitud, sin embargo, puesto que la correspondencia y actuación oficial se escribía en castellano e incluso las oraciones de la vida cristiana se hacían en castellano —aunque a veces la predicación era en lengua indígena—, se iba creando un proceso de desarticulación que derivaría poco a poco hacia una situación de diglosia. Llegaba un momento en que el pueblo perdía la posibilidad de orientar su propia evolución lingüística provocada por el contacto con una sociedad nueva. Su lengua y su cultura quedaban como refugiadas en lo que a veces

se llama lo tradicional, mientras que toda la modernidad les llegaba por un vehículo de cultura y de lengua extrañas, a cuya comprensión interna no tenían acceso. O el acceso que pudieran tener era un simple acceso repetitivo y de imitación simplemente ridícula. La lengua escrita se coloca contra la cultura de la oralidad. Se cree que son lenguas superiores cultas aquellas precisamente que ostentan un vocabulario más abundante y que presentan una cantidad de literatura más abundante, sin darse cuenta que la correspondencia de una lengua con otra desde el punto de vista "literario" y la posible traducción entre dos lenguas a nivel de nomenclatura o recursos sintácticos, es un criterio parcial que sólo funciona cuando se han adoptado prejuicios de dominación. Las lenguas "pobres" son en realidad lenguas expoliadas, desarticuladas, empobrecidas por procesos históricos sociales. Surge pronto esa ideología que alimenta la ilusión de las llamadas lenguas nacionales oficiales. Las lenguas oficiales nacionales se quieren implantar como instrumento para llegar a una homogeneización y una generalización de la cultura, subsistiendo solamente las diferencias funcionales. Uno hablaría como carpintero y otro hablaría como médico, así como uno hablaría como poeta y otro como orador, como si las diferencias lingüísticas se redujeran a un problema de división de roles funcionales. Es "natural" que haya diferentes secciones de trabajo ("naturalidad" que por otro lado no se da más que en cierto tipo de sociedades), y esa "naturalidad" llega a convertirse en la "naturalidad" de una división de amos y esclavos; estamos de lleno en la justificación ideológica subyacente a ciertos enfoques de la cultura popular, de carácter peyorativo y misericordiosamente benevolente. "Pobre cultura" la cultura de los pobres, pero algo es rescatable, al menos subjetivamente...; es la mentalidad de algunos folkloristas, y hasta de los "defensores" de culturas populares y culturas de indígenas.

Como se ve, el concepto mismo de cultura popular enmascara con demasiada frecuencia una realidad conflictiva. Un recurso extremo del pueblo dentro de estos conflictos es a veces el analfabetismo como cultura de resistencia; hay pueblos que se han salvado, porque han sido analfabetos; el analfabetismo ha sido su

refugio, así como hay grupos indígenas en el Paraguay que se salvaron mientras pudieron huir, y en el momento en que no pudieron huir ya más, han dejado de ser, cultural y físicamente.

Este sería un esquema que releva tal vez demasiado los aspectos negativos, pero que puede ayudar, si se implementa más concretamente, al examen de los procesos de diglosia y que se puede extender en su aplicación al problema de la diglosia cultural imperante en las culturas dependientes, que tan difícil hace la creación literaria.

BIBLIOGRAFIA

- Albo, X. *Social Constraints on Cochabamba Quechua*, Ithaca, N.Y., Cornell University, 1970.
- *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*, Portales nº 4, Cochabamba, 1973.
- Escobar, A. *Lenguaje y discriminación social en América Latina*, Nilla Batters, Lima, 1972.
- *El reto del multilingüismo en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973.
- Ferguson, Ch. A. *Diglossia*, Word, XV (september), 1959, pp. 325-40.
- Fishman, J. A. *Sociolinguistic Perspectives on the Study of Bilingualism*, Linguistic, an International Review, XXXIX (May), 1968, pp. 21-49.
- *Readings in the Sociology of Language*, Mouton & Co., The Hague, 1968.
- Haugen, E. *Bilingualism in the Americas: A Bibliography and Research Guide*, American Dialect Society, Nº 26, Univ. of Alabama, 1956.
- Heath, Sh. B. *La política del lenguaje en México: De la Colonia a la Nación*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1972.
- Hymes, Dell H. *Language in Culture and Society*, Harper & Row, New York, 1964.
- *Pidginization and Creolization of Languages: Their Social Contexts*, SSRC Items, XXII (june), 1968, pp. 13-18.
- Malmberg, B. *La América hispanohablante: Unidad y diferenciación del castellano*, Istmo, Madrid, 1970.
- Martinet, A. *Le langage*, Gallimard, Paris, 1968.
- Meliá, B. *La creación d'un langage chrétien dans les Réductions del Guaraní au Paraguay*, 2 t., Fac. de Théologie, Strasbourg, 1969.
- *El guaraní dominante y dominado*, Acción, 11 (1971), pp. 21-26, Asunción (Paraguay).
- *Conquistar la lengua guaraní*, La Tribuna (Suplemento dominical), Asunción, 29 de octubre de 1972.
- *Diglosia en el Paraguay, o la comunicación desequilibrada*, trabajo leído en el Congreso de Lengua y Literaturas Hispano-Americanas, Salta (Argentina), 8-10 de enero de 1973.
- *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción, 1973.
- Mörner, M. *La difusión del castellano y el aislamiento de los indios. Dos aspiraciones contradictorias de la Corona española*, Homenaje a Jaime Vicens Vives, vol. II, Barcelona, 1967.
- Ricard, R. *Le problème de l'enseignement du castillan aux Indiens d'Amé-*

rique durant la période coloniale, Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, TILAS I, 39 (6), 1961, pp. 281-296.

Rona, J. P. *La relatividad del bilingüismo y su realización social*, trabajo presentado en el Symposium de Sociolingüística y planeamiento del lenguaje, en la Reunión Continental sobre la Ciencia y el Hombre, México, 20 de junio a 4 de julio de 1973.

Rubin, J. *National Bilingualism in Paraguay*, Mouton, The Hague, 1968.
Saussure, F. de. *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.
UNESCO. *Empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza*, Paris (Monografías sobre educación fundamental, VIII), 1954.

Uribe Villegas, O. *Sociolingüística. Una introducción a su estudio*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1970.

Vallverdu, F. *Ensayos sobre bilingüismo*, Ariel, Barcelona, 1972.

Weinreich, U. *Languages in Contact*, Mouton, The Hague, 1967.

B. CULTURA POPULAR EN LATINOAMERICA Y CREACION LITERARIA

Por A. ROA BASTOS (Buenos Aires) *

Mi intervención con respecto a la exposición del P. Meliá va a ser necesariamente complementaria. Por ello voy a hacer el enfoque desde el ángulo de mi actividad como narrador. Trataré de mostrar las dificultades que han incidido permanentemente sobre mi trabajo como narrador de ficciones. El enfoque de los problemas relacionados con la cultura popular o con la creación literaria —que yo prefiero llamar elaboración literaria o producción literaria—, será dado pues desde el punto de vista de mi experiencia como narrador. Creo que el planteo básico del P. Meliá, con respecto a la diglosia, se da efectivamente en un plano más amplio, incluso en la dimensión más compleja de la cultura y por tanto de la mediación literaria; es decir, incluso en la actividad de la elaboración de textos imaginarios o de ficción, puesto

* A. Roa Bastos, paraguayo (nacido en 1917), radicado ahora en Buenos Aires, ha sido periodista, conferencista por diversos países de Europa. Es conocido por sus novelas, entre otras, *Hijo de hombre* (5ª edición en prensa); por sus volúmenes de cuentos, entre otros, *El trueno entre las hojas*; *El baldío*; etc. Para una bibliografía exhaustiva ver: *Crisis*, Buenos Aires, nº 3, julio 1973.

que esta mediación específica de la literatura se da concretamente a través del lenguaje. Este concepto de la diglosia se aplica perfectamente al fenómeno de la producción literaria.

Pienso que con respecto a los requerimientos de un encuentro como el presente, sólo se pueden trazar líneas de fuerza, conceptos centrales que sirvan como estímulo para la discusión. Mi aporte va a ser no deliberadamente sino naturalmente polémico y crítico. Mi acceso a la literatura se debió en gran medida a la incitación de entrar en un campo —el único que me estaba en cierto modo permitido— para internarme en ese complejo tejido de una sociedad en crisis donde se plantea justamente lo que el P. Meliá acaba de mencionar, como una situación de dependencia y por tanto de relaciones socio-culturales y económicas de opresión, que reciben a su vez los efectos de desintegración provocados por el poder dominante.

Una de esas primeras líneas de fuerza, o si se quiere, uno de los primeros planteos de tipo étnico y polémico está dado precisamente por el tema que se ha formulado en forma genérica para esta jornada: *el hecho de dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*. Conexo con él está nuestro tema de cultura popular en Latinoamérica y creación literaria. Ahora bien, la primera pregunta que me exige el planteo es justamente eso: la definición de *lo popular*. Este requerimiento o este planteo de una literatura o de una cultura popular, más que mencionar un hecho concreto está planteando algo que falta, algo que se quiere cubrir o descubrir. Por tanto, supone también por parte de quien lo plantea, una situación especial en el concepto de cultura de nuestra sociedad; una situación en la que la exigencia de una cultura popular está dada desde un ángulo de una cultura superior. En otras palabras, toda la sociedad, todos los sectores de la sociedad que están sumergidos en la, llamémosla, *incultura*, para entendernos de alguna manera, no sabe que no dispone de una cultura popular. Entonces cuando se pide una cultura popular, y dentro del esquema de una cultura popular, una producción de literatura de carácter popular, se está manifestando en primer término una reacción de mala o de buena conciencia ante esta falla, ante esta carencia dentro del relacionamiento de nuestra cultura. Yo

creo que es fundamental partir de aquí; de lo contrario nos adentraríamos en una discusión verbalista, formalista o simplemente especulativa acerca de lo que se entiende por cultura popular. Empiezo por negarme que haya compartimientos estancos, en uno de los cuales podríamos encasillar la cultura llamada popular, y en otro la cultura, a secas. Sabemos que hay un sector, mayoritario en la sociedad, que está privado de cultura; más aún, que está desculturalizado, desintegrado culturalmente. Esto ha provocado a través de una serie de encadenamientos de índole muy compleja también, puesto que se producen en los planos de las superestructuras de una sociedad y de una cultura, un concepto y una actitud distorsionados en la gente culta, aun en la mejor intencionada. Concretamente podría hablar de los escritores que, desde el período llamado “independiente” de nuestros países, han hecho una literatura que ha tratado de acompañar, de ser un comentario del avance de nuestra historia; proceso histórico-cultural que no siempre ha sido de avance sino a veces de involución, de retrogradación. Llegamos entonces a una primera constatación: los productores de esta literatura que se han interesado por los problemas de la gente inculta han sido en su mayor parte escritores cultos, desde el momento que un indio en la etnografía, o un campesino en la sociedad de subcultura no pueden elaborar, no pueden escribir una poesía o una novelística o una producción artística. Están inmersos en un sinnúmero de dificultades; no tienen los medios para realizar esta labor. De manera que son los hombres cultos, los escritores con formación culta, los que, reaccionando sobre su conciencia de clase, como miembros pertenecientes a la clase poseedora, a la clase opresora, a la clase dominante —cualesquiera sean los grados de la escala que se quieran aplicar— los que han producido una literatura ya sea de denuncia, una literatura testimonial o una literatura pretendidamente popular. Tal vez sea más propio denominarla “populista”. Tenemos todo el ciclo de la novela indigenista, por ejemplo, que ha tratado de insertarse dentro del universo del indio, más que como una cultura, como una temática o problemática del indio perseguido y deculturado. Salvo muy contadas excepciones, entre ellas quiero mencionar el caso más patético y al mismo tiempo más auténtico

de mi amigo ya fallecido, José María Anguedas. Este escritor es uno de los que han logrado realmente esa penetración con mayor profundidad, con mayor dramatismo; sobre todo, con mayor verdad. La de Anguedas es la narrativa más genuina que se ha producido sobre este mundo del indio, porque él mismo vivió desde niño en las comunidades indígenas. No ha ficcionalizado este mundo en narraciones superficiales en busca del “color local”, sino de sus mitos profundos más significativos. Y yo creo que es así como se produce una auténtica literatura: cuando el escritor se sumerge en las instancias poderosas de un pueblo que está, no desposeído de su propia cultura, sino negado y marginado por la “cultura” dominante. A partir de la reacción o rebelión contra una instancia opresora, a partir de una realidad que niega la realidad profunda del hombre en sociedad, es como puede surgir una manifestación artística válida y auténtica. Sin descartar por eso, por supuesto, que hay toda una carga muy amplia de afinamientos expresivos en la cual caben todas las distinciones, todos los matices, todos los valores de lenguaje —la literatura es producto del lenguaje—. Y sabemos que no hay una lengua inferior a otra.

La cultura popular es pues un concepto que está expuesto a una serie de malentendidos y de confusiones. Es así como esta cultura popular, y por consiguiente una literatura popular, sufren de una manera muy intensa el impacto de lo que el P. Meliá ha definido como fenómeno de diglosia. La diglosia no es solamente un concepto técnico sino una definición muy acertada de una situación lingüística, que dispone de un léxico técnico, de una terminología y de una metodología, que ayuda a comprender los fenómenos anómalos que produce este choque, este enfrentamiento incesante y tremendo entre la cultura dominante y la cultura dominada. Dentro de esta primera distinción trazada simplemente como línea de referencia, tenemos una primera comprobación: la literatura en general —sobre todo el libro, que requiere un lector individual— ha ido cediendo en importancia, ha ido perdiendo posiciones frente al avance de otras mediaciones de carácter social como son los medios masivos de comunicación: radio, televisión, cine. Una segunda comprobación es el hecho concreto

de que, de pronto, los escritores latinoamericanos, nutridos en las fuentes modernas de la cultura y en las exigencias más universales de la cultura, se han encontrado con que esta literatura nuestra de América Latina ha estado estancada, naturalmente por las causas que acabo de mencionar, en una situación de subdesarrollo o de atraso; y se han empeñado entonces en hacerla avanzar a un nivel de mayor universalidad. De este modo, por una contradicción dialéctica entre la falta de una cosa y la necesidad de otra, ha producido un fenómeno anormal como es, concretamente, el caso de la novela latinoamericana actual, la que en tal situación parece realmente un fenómeno inexplicable. Yo no he visto hasta ahora que se haya hecho un estudio a fondo de la anomalía que significa el desarrollo de la novela latinoamericana actual en una situación de subdesarrollo cultural y material.

Este primer reconocimiento nos lleva, por una parte, a recaer en lo dicho al principio: ¿Quién propone, desde qué punto de vista, desde qué ángulo se plantea la necesidad de una cultura popular? El hecho es que esta necesidad de una cultura popular se manifiesta desde el comienzo mismo —y tal vez antes aún— de nuestro período independiente. No ha sido estéril. Ha generado una producción casi ininterrumpida de obras literarias, en una gama muy amplia de pronunciamientos, de reclamos, de denuncias, de testimonios, con respecto a nuestros problemas de atraso cultural y material, derivados de nuestra situación de dependencia. Esto, como explicación de que en este fenómeno a mi juicio ha influido una necesidad de tipo ético en los escritores que, perteneciendo a una clase culta, a la clase dominante, han reaccionado sobre su ideología de clase y han producido este tipo de literatura.

Para poder analizar y llegar a ciertas conclusiones acerca de qué cosa habría que hacer para llevar la literatura a una función más acorde con las necesidades de nuestro tiempo en el plano de lo popular, pienso que ello se puede plantear desde varios ángulos y en varios niveles de investigación, principalmente desde dos ángulos en los cuales se está trabajando muy seriamente en este momento: el primero, en el campo de la sociología de la cultura con la finalidad de determinar la situación concreta de la literatura dentro del contexto global de nuestras sociedades; el otro

ángulo sería el de una fenomenología de la creación literaria o de la producción literaria. Dos pautas que quedan abiertas para la discusión posterior. Pienso que, en un primer intento, sería útil determinar las características que se observan en literatura culta y en la popular; estudiarlas como una oposición y buscar las relaciones de un proceso dialéctico que nos permitan prever las posibilidades de una integración significativa en el proceso de nuestro desarrollo lingüístico y socio-cultural. Estudiar, por ejemplo, el caso de Borges, en un extremo, frente al otro polo, que podría estar representado por otra obra, el *Martín Fierro*, de Hernández, que corona y cierra todo un ciclo: el de la literatura gauchesca y que evidentemente marca el polo de *lo popular*. Encarado el proceso de nuestra literatura como el fenómeno de una oposición global, como una *totalidad*, desde el ángulo de la sociología de la cultura en Latinoamérica, y desde el ángulo de una fenomenología de la producción literaria, quizás podríamos llegar a obtener ciertas claves reveladoras o por lo menos sugeridoras, como base para una dilucidación más amplia del concepto de cultura y literatura populares en nuestra América Latina.

CRONICA DE LA DISCUSION

Diálogo entre B. Meliá y A. Roa Bastos

B. MELIÁ. Entre Roa y yo vamos a intentar un pequeño diálogo, a partir del punto donde quedamos. La pregunta sería: dada esa situación de desestructuración y de desistematización en que hasta ponemos en duda que haya cultura popular y que haya literatura popular y habiendo dicho que el camino sería una filosofía para el cambio dentro de un proceso revolucionario, ¿en qué puede consistir la creación de cultura?

En primer lugar, a mi modo de ver, hay que distanciarse de la perversión elitista; las pautas no las podremos dar nosotros. Nuestra función, o de quien sea, es crear las condiciones de posibilidad para que empiece el proceso. ¿Cómo puede empezar este proceso? Nosotros