

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

hemos examinado el proceso negativo de sociedades y pueblos que, aunque primitivos, estaban dentro de una sistematización integrativa y después han pasado a situaciones dicotómicas, a fisuras, contradicciones sociales, etc. Lógicamente el nuevo proceso sería un camino de signo inverso. Ahora bien, el camino inverso, como se ve fácilmente, históricamente ni es posible ni tiene sentido: no se puede volver a sociedades de tipo tribal, con economías de subsistencia; pero sí es posible —y en esto me parece que está el camino revolucionario— lograr que el pueblo llegue a la totalización de los elementos de su cultura. Con lo cual queda dicho que este pueblo tiene que tener también en sus manos lo que ahora interfiere con la cultura: la economía, la política, la organización social. Posiblemente este camino se hace paralelamente en varias líneas. Una de ellas, por ejemplo, es la de la educación popular: sistemas educativos no impuestos de afuera, sino que estructuren de nuevo la vida del pueblo.

Hay campesinos que lograron decir su palabra, agarraron la palabra y una vez agarrada, la tienen y llegan a totalizaciones y a cuestionamientos radicales y bien articulados. Pero ¿qué pasa? Que otra vez les quedan grandes sectores a los que no pueden acceder y a los que sólo podrían llegar por la acción política en sentido amplio; acción política para la cual a su vez están bloqueados. Tratándose de la creación literaria, no se podrá dar este proceso sólo a nivel de creación literaria. Así como la diglosia vino por desestructuraciones de tipo social, a veces también de sistemas de parentesco, de religión, de economía, no se podrá llegar a una creación literaria, mientras el pueblo no se reestructure a todos los niveles. Tal vez por ahí está el camino hacia una creación literaria.

A. ROA BASTOS. Creo que la pregunta es crucial en el sentido de que reconoce por lo menos dos vertientes centrales en el cuestionamiento del P. Meliá, que yo comparto plenamente.

El plantea la posibilidad de dar —si entendí bien— o de proporcionar a los sectores populares, los medios para que esta estructuración cultural llegue a una totalidad, a un sistema de relacionamientos que sea en cierto modo completo, a fin de que esta cultura popular a su vez pueda generar sus propios valores. Esto puede ocurrir de dos maneras; una, por absorción de cosas que se estarían produciendo fuera de su horizonte cultural, en este momento, por asimilación de aportes que provengan de lo no popular, pero que estén impregnados de esa necesidad de esa cultura popular; o a través de la praxis cultural que el propio pueblo puede realmente emprender y realizar estructurando gradualmente, con una amplitud cada vez mayor, todos estos niveles, estos valores, estos elementos que antes no tenía. El único obstáculo o dificultad, a mi modo de ver, es cómo el pueblo mismo podría lograr esto, partiendo del hecho de su total carencia de medios,

en todos los sentidos, aparte de la marginación represiva en que se lo mantiene. El P. Meliá menciona el trabajo muy importante de la alfabetización, el trabajo desde el punto de vista docente con el mismo pueblo. Pero también los logros parciales hacen prever que se intensificarán los medios de opresión, represión y distorsión que la “cultura” dominante ejerce en el campo económico y social. De manera que uno de los caminos que evidentemente se puede iniciar ya sería el que consiste en proporcionar al pueblo los elementos que reclaman sus necesidades básicas de autoeducación y culturización: la alfabetización, por ejemplo. En otro sentido, tenemos también que considerar la situación real, concreta, de nuestra sociedad latinoamericana. Y esa comprobación me parece que en cierto modo es obvia: la de que, cualquiera sea el punto de vista desde el cual se analice este proceso, lo vemos ya en vías de una creciente aceleración. Quisiera preservar mi intervención de ciertas posibles connotaciones demasiado extremas. Cuando yo hablo de revolución, cuando yo digo que una cultura popular sólo es posible en el desarrollo de un proceso de una transformación revolucionaria, no quisiera que esto se tomara en un sentido exclusivamente político, sino como un concepto global de las estructuras de nuestras sociedades. Lo evidente, lo que de ningún modo se puede desconocer, es que esta oposición dialéctica entre la sociedad dominada y su dominador, está engendrando en este momento hechos de una trascendencia tan importante y tan especial que años atrás no hubiéramos podido siquiera imaginar. Tomo un ejemplo. El caso de la Iglesia que, a partir de Medellín, toma un camino totalmente distinto, en una nueva concepción de la militancia cristiana, en nuestro mundo occidental por lo menos. Hay un cambio total; en este sentido, como escritor, llevado a la necesidad de expresar las angustias y el drama de mi pueblo que no tiene, como decía el Padre Meliá, voz propia pues se la han quitado o no se la han dado nunca, yo recuerdo que hace casi 12 años, en 1959, cuando escribí mi novela “Hijo de Hombre”, yo tenía un cierto plan de los que solemos bosquejar los novelistas. Esta especie de inmersión en el mundo totalmente desamparado de mi pueblo transformó totalmente no sólo el plan inicial; transformó mi visión de las cosas, mi visión de la vida, del mundo; a tal punto que, sin habérmelo propuesto, encuentro que en esta novela se plantea el drama del Cristo rebelde frente a la Iglesia oficial, que llevaba a la desintegración a la vez que a la desestructuración social y espiritual de un pueblo. Siento que esto ha salido no de mis manos, de mis propósitos, sino de estas potencias vitales del pueblo que impregnaron el mito del Cristo rebelde; siento que el pueblo mismo enfrenta a la Iglesia oficial, a sus prácticas formalistas, farisaicas, y prefigura un fenómeno no por adivinación ni por cálculo, sino simplemente porque no he podido menos que escuchar esta especie de temblor subterráneo en la sociedad:

la necesidad de un cambio profundo en una de las instituciones que ha cumplido un papel preponderante en nuestro proceso cultural. Me encuentro con que en más de 10 años se anticipa ya un hecho que luego vendría a realizarse, y es el cambio operado en la Iglesia a través de todo lo que conocemos ahora como la Iglesia para el Tercer Mundo; es decir, una rebelión en el plano espiritual que me parece a mí tan importante como la rebelión en el plano económico y social.

Diálogo con el auditorio

DR. FARES A ROA BASTOS. Yo pienso y me siento muy identificado con sus palabras y con su tesis, pienso que nadie puede liberar si no está liberado él primeramente. Y si un escritor escoge la pluma como arma de combate debe ser antes que nada un hombre auténtico, un hombre que encarne con su conducta sus ideas y de ese modo el pueblo que intuye donde hay conducta, lo sigue. Mi pregunta va formulada a lo siguiente: el milagro del cual se habló, de la aparición de una literatura revolucionaria en América Latina, tras una experiencia muy dolorosa de prensa controlada y destruida, a mi juicio es posible porque los factores de dominación que controlan la radio, la televisión, el cine, la prensa, las agencias de publicidad y las agencias de noticias son impotentes para controlar el libro. De modo tal que el libro se convierte en un arma formidable para la liberación de los pueblos. Y es por eso que en América, controlada en forma casi absoluta, por esa rendija, por ese resquicio que da el libro, se está trabajando en un quehacer revolucionario liberador. Mi pregunta concreta, Sr. Roa, es la siguiente: ¿cree Ud. que el camino, ese camino elegido es realmente un camino eficaz? ¿Cree Ud. que el llevar a través del libro un mensaje no tanto a las masas primeramente sino a los hombres intermedios entre esas masas y el que da el mensaje, cree Ud. honestamente que ése es uno de los grandes caminos de liberación y si lo cree positivamente por qué no nos dice cómo podemos caminarlo juntos?

ROA BASTOS. Creo que la eficacia, en el buen sentido de la palabra, no en sentido de lo utilitario solamente, puede venir no de pensar previamente un mensaje, cosa que haría artificial no solamente el intento de la obra y la obra misma, sino de que ese mensaje nos piense a nosotros. En otras palabras, si nosotros a priori nos proponemos desarrollar un mensaje determinado, deliberado, corremos todos los riesgos de incurrir nuevamente en un malentendido, en una confusión. Es que estamos otra vez en una actitud reprochable de elitismo, al que hacía mención el P. Meliá hace un momento. Por tanto la única manera que tendríamos de eludir en cierta manera ese riesgo sería la de que el mensaje de la necesidad nos impregnara y actuara sobre nuestro subconciente. Todo proceso de creación artística es en buena medida

por lo menos, si no en su gran parte, un proceso de elaboración inconciente o subconciente. Yo hablaba hace un rato de mi experiencia con respecto a una de mis novelas, de manera que en lugar de pensar un mensaje para nuestra obra, el libro que escribamos, o el cuadro que se pinte, o la música que se escriba, lo que se debe hacer es que la impregnación de las necesidades de nuestra sociedad y de la ley de nuestro tiempo sea la motivación de nuestra obra y su propia coherencia. En la medida en que nosotros sepamos elaborar ese llamado en una obra genuinamente artística, quizás estemos en la posibilidad de hacer una obra útil, eficaz.

PROF. KUSCH. Quiero advertir ante todo que estoy en absoluto de acuerdo con la proposición de cambio y con la necesidad de asumir la praxis política y lo que voy a decir ahora no pretende ser un motivo para detener dicha práctica sino que es una reflexión en el sentido de que cuando se está en praxis se tropieza con este tipo de dificultades que voy a exponer ahora. La magnífica exposición de Meliá me interesó muchísimo. Se dijo que cultura popular, por supuesto cuando es tomado el concepto en acorde, como se suele tomar, se puede convertir en una pieza de museo. Pero me parece muy cortante esa afirmación. La praxis debe consistir en rescatar esa cultura y lo podemos hacer de muchas maneras. Ahora me pregunto, ¿por qué detenerse técnicamente en ese hecho de que realmente hay una diglosia, que realmente hay un idioma sumergido y ese idioma no podrá instalarse dentro de la actividad latinoamericana? Creo que se da la posibilidad de que los idiomas puedan rescatarse y propongo esta pregunta al P. Meliá:

Contrariamente a lo que dice el estructuralismo, creo que hay que implicar, hay que ver en el universo de la lengua ciertas áreas de mayor significación, tomar en cuenta lo emocional o lo existencial para que lo estructural nos sirva luego dentro de una praxis. Pienso que hay áreas de mayor significación existencial. Una vez un grupo en el Altiplano era molestado por un ciudadano que no entendía de brujerías y el brujo se venga diciéndole que "convendría que se recuerde". La palabra que utiliza para decir esto de recordar está emparentada con flor; entonces recordar significa "retornar a flor", o sea, a un centro existencial. Si tomamos la sicología profunda de Jung, el concepto de flor como recuerdo resulta muy significativo. Eso me hizo notar, primero, la fuerza del brujo, que con su lengua se defiende, y la solidez existencial de su reproche. Pensemos también en la profunda resistencia del indígena al cambio, que en el fondo es una resistencia a todo lo que sea occidental y no únicamente al cambio. Insisto entonces que si una cultura muestra esa fuerza, si demostramos esa posibilidad de que hay áreas de mayor significación existencial en una lengua, la lengua puede ser el signo de una cultura que a su vez no está totalmente sumergida sino que incluso es rescatable.

Para corroborar esto, en aymara no hay *cosas*. Cosa se dice con una palabra que equivale a decir "qué cosa" o "qué". Es decir no hay objetos, y monté una vez toda una filosofía en torno a la ausencia de objetos de la cultura indígena. Pienso en la inmersión de la cultura indígena: ¿no será en parte porque no es una cultura de objetos, de creación de cosas frente a nuestra cultura que es, en cambio, todo lo contrario? Si la cultura indígena tiene un área existencial fuerte que nosotros, en cambio, no la tenemos en la misma medida, ¿no hay una rara complementación entre lo indígena y lo occidental? Pensemos sólo en la tremenda dificultad que ofrece la catequesis en el campo. Es porque precisamente se está penetrando, se quiere modificar esas áreas muy significativas existencialmente y transformarlas a otro código. Insisto entonces que hay una utópica complementación (digo *utópica*, porque sé el absurdo que sería plantear esto a nivel praxis, pero hay una complementación), una adecuación entre lo indígena y lo occidental.

MELIÁ. A mi modo de ver (y voy a usar un estilo deliberadamente conflictivo) el problema es que no hay complementación; es decir que culturas indígenas y culturas de tipo tecnológico no son realmente una complementación. Es decir, que las áreas significativas, emocionales, etc., han quedado subordinadas a las otras y esto es lo que crea la diglosia. Que hay resistencia cultural, completamente de acuerdo. Precisamente porque está esa resistencia cultural y esas lenguas no están del todo muertas y tienen áreas significativas existenciales muy fuertes, es posible generar un proceso todavía totalizante —pero hay que generarlo y no basta decir: "entonces mantengamos un especie de bilingüismo donde un área significativa va ser dominio de una lengua o de un tipo de lengua y otra área significativa va ser de otra lengua, y se establecerá una especie de complementación." Me parece que ésta es la ilusión de las llamadas culturas populares. Como si se dijera: "Vamos a rescatar la llamada cultura popular como área significativa de la casa, del afecto, de la vida rural, eventualmente de cierta literatura, mientras toda el área significativa de la economía, de la política y de la organización social quedó fuera. Creer que hay una complementación real en esta situación, es la ilusión del bilingüismo. Para mí no hay bilingüismo y menos en sociedades coloniales como somos todavía nosotros. El bilingüismo es una ilusión. Conste que yo fuerzo lo que dice el Dr. Kusch, pero lo fuerzo para hacer ver que me parece que no es un problema de complementación. Por otra parte estoy de acuerdo en que estas culturas todavía no están muertas y pueden ser matriz potencial de nuevos desarrollos pero lo serán en la medida del tipo de cambio, el cual tiene que ser revolucionario, porque no es posible llegar a totalizar aquello que hasta ahora se les ha negado, si se sigue negando. No se trata de una simple complementación; la tensión es porque no hay totalización.

PROF. SANTOS. Voy a partir de la equivalencia que el Dr. Meliá estableció, a mi entender muy claramente entre cultura o proceso cultural y palabra. El proceso cultural sería equivalente a palabra en el sentido de que la palabra es integradora, es el lenguaje de la totalidad social; a partir de esa equivalencia yo haría una primera pregunta de si el proceso cultural ha de establecerse, ha de realizarse en base a rupturas, a negaciones o en base a una dialéctica que habría que definir exactamente y descubrir sus propias leyes intrínsecas. Si ha de ser ese proceso cultural una asunción de los elementos de esa totalidad no ha de ser tan solo una complementación, tan solo un rescate por la vía de la complementación; habría que definir bien las leyes de esa asunción, esas leyes dialécticas al proceso cultural, en base al hilo conductor, el alma de ese proceso cultural que sería la palabra. Esto por un lado.

Por otro lado tal vez habría que empezar a redefinir la misma palabra; tal vez estamos trabajando en todo esto con un equívoco que nos viene de nuestro horizonte greco-occidental. La palabra ¿es tan solo el lenguaje oral, este lenguaje que ha sido privilegiado sobre la escritura puesto que era la *foné* que está cerca del *logos*, en proximidad al *logos*, o es otra cosa? ¿No habría que radicalizar tal vez el concepto de palabra para redescubrir la *grafé* o la grafía como algo más originario? A partir de esta remodelación, de este replanteamiento del concepto de la construcción de la palabra, se remontaría tal vez un poco idealmente todo ese horizonte greco-occidental que nos viene marcando; podríamos tal vez establecer por ahí unas nuevas leyes para instaurar un proceso dialéctico-cultural auténtico.

MELIÁ. Primero, en cuanto a saber si hay que operar por negación. Damos ya por supuesto que la colonia secciona ciertos aspectos de las culturas, las desculturiza en el sentido de que no permite que sean totalizantes. Una primera negación es negar la negación. Es decir, negar todos aquellos elementos que instauraron dicotomías en el sistema cultural. Hasta qué punto se podría lograr esto por una especie de círculos concéntricos a partir, por ejemplo, de las mismas masas que poco a poco se van totalizando hasta que llega un momento en que lo otro ya no tiene lugar en este espacio y tiene que huir. Esto sería teóricamente lo mejor, pero de hecho, como en todo ese proceso las intenciones y mecanismos dicotómicos siguen actuando, necesariamente hay que operar negativamente contra estas fuerzas dicotómicas, a veces por la expulsión. Hay ciertas tribus indígenas que en los momentos en que todavía podían defenderse del invasor, lo rechazaban. Ahora, cuando el invasor está ya tan dentro de casa, y cuando ya muchas veces no es posible rechazarlo, hay que ensanchar una célula inicial, una matriz generadora para que vaya tomando fuerza. Esto se hará devolviendo y poniendo otra vez en las manos del pueblo los elementos totalizadores,

sobre todo los económico-culturales. Estoy muy de acuerdo en que, hoy por hoy, los factores económicos son casi los más importantes, porque es por la economía por donde entra incluso la dicotomía simbólica que destruye la organización social, las relaciones de parentesco y hasta el sistema religioso. Lo cual no quiere decir que en otros tipos de cultura y en otros tipos de coloniaje se tuviera que empezar necesariamente por lo económico. Pero en nuestro tipo de coloniaje lo económico es, a mi modo de ver, fundamental.

Sobre la segunda parte, estoy completamente de acuerdo. Es mucho más enriquecedor el concepto guaraní de palabra-alma (que tal vez es griego en algún sentido, no propiamente aristotélico, pero sí platónico); estas palabras parece que todavía no están cosificadas, palabras que pueden llegar a ser el mundo en que nos movemos. Una filosofía en este sentido sería muy provechosa —pero personalmente no me atrevo a “filosofar”.

PROF. VÁZQUEZ. Creo haber oído que, de parte del P. Meliá, no se podía volver al resurgimiento de las culturas aborígenes. Tal vez entiendo las razones que, ocultamente, no dijo. Me pregunto, si no podemos volver al resurgimiento de esas culturas, ¿qué sentido tiene que teorizamos sobre ellas o que las estudiemos? ¿No caeremos en aquello que se había dicho de que toda esa situación aborigen corre el peligro de ser objeto de curiosidad? En el campo argentino, en la Patagonia, el Araucano sufre distintas teorías, permanentemente. Hay quienes sostienen, y lo voy a decir con toda crudeza, que hay que dejarlo que se termine de morir. Hay quien sostiene, y está escrito por autores de mucho conocimiento en el país y fuera del país como Juan Berga, que eran personas incapaces de generar una idea en su cabeza. Y hay otros que sostienen que no tenían ni siquiera creencias, ni principios, ni nada que se parezca, que eran —lo digo textualmente— ateos. O sea que tenemos todo un antecedente bastante negativo frente a ellos, destructivo en todos los órdenes. Si uno visita, y más que visita, está un poco con ellos y empieza después de largos silencios a comprenderlos, se da cuenta de que tienen sus ideas, sus elementos altamente valiosos y que realmente están ocultos y no se han descubierto. Personalmente —la primera pregunta ya está implícita en todo lo que he dicho— o sea, qué sentido tiene estudiarlos si no vamos a restituirles la lengua.

La segunda es la siguiente: hay una especie de sentimiento de culpabilidad en todos nosotros por una serie de atropellos que históricamente se vienen haciendo con el aborigen desde hace 4 siglos hasta el día de hoy —y hoy se siguen haciendo. Pero sucede que, por ejemplo, en el caso argentino de los Araucanos, ellos a su vez son destructores de los Tehuelches. Ellos cruzaron la cordillera y destruyeron lo que había acá. O sea que en cierta medida es un proceso histórico —y lo

planteo de manera que se preste a discutirlo— en el cual no tenemos por qué estar pensando lo que ellos no pensaron respecto a los seres cercanos y aniquilaron hasta la última tribu tehuelche que desapareció hace 7 u 8 años. Es decir que si ellos no tuvieron reparo en eso, parecería que el proceso seguiría ahora porque nadie tiene reparo en destruirlos. Ahora bien, ¿qué dice la Patagonia sobre ellos como solución? Una es asimilarlos a nuestra cultura, o sea destruir la cultura de ellos, aculturarlos; otra sería fomentar su cultura y hacer que ellos logren hacer su escuela donde se enseñe el araucano, donde se hable el araucano, donde se haga la notificación policial en araucano, etc. Esas serían, juntamente con el problema económico que aquí se ha mencionado y que, sé bien quién lo ha mencionado y sé que conoce la situación, que normalmente no se sabe lo que es la vida en una reducción de aborígenes, la miseria y el estado de prostración total de esa gente.

En esta segunda pregunta vengo solamente a solicitar no tanto el compadecimiento sino tal vez alguna vía, o alguna idea esclarecedora que pueda ayudar a una praxis posterior de recuperación de estas culturas. Y lo planteo ya concretamente. O sea, me parece que si saliera de acá alguna idea al respecto me daría por satisfecho totalmente.

B. MELIÁ. La segunda pregunta, según entiendo, es un problema de indigenismo que nos aleja bastante de nuestra problemática. Debo decir, sin embargo, que he tenido ocasión de pensar un poco con los mismos indígenas al respecto. La única respuesta que daría es la de dejar en paz a los indígenas y dejarlos en paz, como yo siempre digo, sobre todo del etnólogo. El problema de dejarlos en paz, sin embargo, en nuestra sociedad es bastante complicado. Es muy difícil dejarlos en paz a fin de que por lo menos puedan seguir orientándose en lo que son.

¿Por qué estudiar la cuestión aborigen? Tal vez me expliqué muy mal. La cuestión aborigen yo no la traigo aquí como para que se rescate algo de eso, ni como simple objeto de curiosidad, sino porque me parece que la cuestión aborigen es el clásico modelo de lo que ha sido coloniaje. Por eso tiene interés, no estudiar la cuestión aborigen, sino estudiar los procesos de colonia en los cuales nosotros estamos. Mi experiencia me tendría que haber enseñado a no nombrar la cuestión aborigen o indígena, porque esta referencia despista. ¿Qué tienen que hacer los indios ahí?, pregunta alguien, y con razón. No tienen nada que hacer, pero sí tiene mucho que hacer la colonia que todavía vivimos y las diglosias instauradas; diglosias instauradas hasta en ciudades como Buenos Aires. Porque en la ciudad de Buenos Aires hay divisiones y contradicciones sociales coloniales; no porque en la ciudad de Buenos Aires haya ahora unos ingleses que no son indios y unos italianos que no son indios o unos criollos y no inmigrantes que son “indios”. No es ésta la relación. En nuestras sociedades coloniales

hay diglosias, porque hay clases marginadas y estas clases populares de hecho no tienen en sus manos ni siquiera las posibilidades de totalización y de comprensión de sí mismas. Y esa posibilidad de sistematización y de inteligencia de sí mismo, solamente la podrán tener cuando por cambios revolucionarios puedan llegar a eliminar las contradicciones sociales. Lo cual no quiere decir eliminar las funciones de trabajo, sino las contradicciones socio-políticas y socio-económicas. O sea cuando puedan llegar a eliminar la colonia que todavía está instalada.

Como ven el problema de lo indígena es muy analógico en este proceso. El comentarlo aquí sólo trae problemas sentimentales sobre aquellos aborígenes que nosotros hemos matado en La Pampa, o en el Chaco, etc.

El problema no está en eso.

DRA. PÉREZ BEDÉS. AL PADRE MELIÁ. ¿Cómo nosotros, latinoamericanos, podemos evitar en la formación de nuestro lenguaje la creación de un bilingüismo cuando en nuestra evolución técnica estamos adoptando un idioma foráneo y valorando y creando dos sectas en nuestro pueblo, formando así un idioma que es totalmente ajeno en vez de posibilitar que nuestra creación sea de nuestro pueblo por el lenguaje?

AL SR. ROA BASTOS. ¿Cómo la novela es leída por la clase media, cuando nuestro pueblo, el que va en el colectivo, lee la novela de tipo cow-boy, cine-novela, novelita rosa traída de Estados Unidos y que él prefiere a la lectura que explica su ser nacional o el de sus hermanos que lo están rodeando?

MELIÁ. No sé si hay un poco de masoquismo en lo que voy a decir: nosotros somos una clase perdida; es decir, nosotros posiblemente no podemos hacer mucho, mucho menos en reuniones de este tipo. Ahora bien, estas reuniones que nosotros tenemos, yo las tengo a veces con campesinos. Yo sé de grupos en Paraguay que se plantean exactamente lo mismo y hasta se plantean cómo ellos podrían un día acceder a las computadoras, lo cual les parece que son elementos con los cuales hay que contar. Lo importante es que ellos lleguen a poder construir su lenguaje. Hay un librito de lectura en guaraní, *Ko'eti*, en cuyo final se dice: "esto se debe al esfuerzo comunitario de campesinos". El texto está hecho por los campesinos. Yo creo que en una primera instancia hay que devolver el lenguaje al pueblo, pero no tanto nosotros; nosotros no somos quienes les vamos a devolver el lenguaje; nosotros no somos los causantes de la revolución. Creo que esto tiene que estar muy claro. Nosotros creamos más o menos las condiciones de posibilidad, somos la "*remotio obstaculi*", es decir el quitar el obstáculo para que el pueblo a su vez pueda configurar todo su lenguaje. Este proceso no tendrá límites, porque, si después tienen que llegar a tener en sus manos la economía y la política del país, establecerán ciertas divisiones de trabajo; pero esto es por la inmersión en el proceso del lenguaje nuevo.

Mientras que ahora este lenguaje les llega impuesto y además les llega por niveles y por estancamientos —no les llega nunca todo el lenguaje, sino solamente partes residuales—; el proceso nuevo es el contrario. Es un proceso bastante lento, sobre todo si además en este proceso lento hay represiones concomitantes en todos los estadios. Ahí es donde se plantea el problema de la praxis política.

DRA. PÉREZ BEDÉS. Pienso que el problema nuestro es que lejos de estar removiendo obstáculos los estamos creando. Cuando nuestra actividad científica o técnica se está expresando en inglés, lejos de sacar un obstáculo... mi pregunta va a cómo se evita crear el obstáculo? Porque de hecho lo estamos creando, porque estamos creando una técnica expresada en inglés cuando yo quisiera que mi técnica por lo menos estuviera expresada en castellano. ¿Cómo evitar por lo menos esto?

MELIÁ. Aquí hay dos teorías por lo que yo conozco, o dos actitudes. Una sería una especie de vuelta y de aislamiento hacia una negación de todo lo que me viene de afuera. Yo esto lo he notado en ciertos grupos campesinos del Paraguay: "Se terminó, nosotros no volvemos a usar el camión, no volvemos a usar el tractor, nos vamos a enterrar sistemáticamente en la subsistencia y caiga quien caiga".

Hay otra actitud que es muy peligrosa. Es la de creer que cierta tecnología puede ser usada en contextos que se volverán contra la tecnología. Hoy ciertas técnicas estadísticas sirven para detectar cuántos compradores potenciales hay de aparatos de televisión en tal sector. Lo que ponen en duda ciertos teóricos, por lo menos de las ciencias sociales, es si en realidad estas técnicas no están ya viciadas en su raíz que necesariamente dan dependencia. ¿Hay tecnologías que están tan viciadas en sus mismos presupuestos, que —v. gr. el camión y los rayos laser— forzosamente crean esclavos? Dentro de esta segunda alternativa se llega a una especie de anarquismo intelectual y técnico, repliegue, huida, destrucción, según los casos.

ROA BASTOS. Créo que la pregunta es muy pertinente; marca no sólo por el absurdo esa situación de que venimos hablando todo el tiempo: la desestructuración de nuestra cultura por los factores dominantes. Usted habla del hombre común que viene en el colectivo leyendo revistas de cow-boys, Superman, etc., en lugar de leer los textos que nosotros suponemos que recogen lo esencial de nuestras necesidades culturales. Lo que pasa es que este hecho está justamente marcando la situación de desestructuración de nuestra cultura. Si este hombre no tiene preocupación por las obras que nosotros creemos importantes, no es culpa suya; es culpa del sistema en que está insertado; y es este sistema dislocado el que tenemos que ir tratando de cambiar. Y al cambiar ese sistema, evidentemente esas revistas o la caja idiota de la televisión, o cosas por el estilo, van a cambiar en favor de la cultura popular, en favor de lo que nosotros queremos que sea una

cultura globalmente considerada del hombre y para el hombre, sin aditamentos ni falsas jerarquizaciones, solamente posibles en una sociedad marcada por el privilegio.

PROF. RAVERA. El criterio con el que se maneja la estética es un criterio de corte formalista: la adecuación de lo que se dice con el modo con que se lo dice. Pero al mismo tiempo nos encontramos con que realmente nosotros opcionamos y entendemos que hay una literatura por la que tenemos un *parti-pris* y una opción de tipo estético. O sea habría que integrar lo ético y lo estético. La integración creo que la logramos en la medida en que nosotros valoramos y en la medida en que entendemos todo el proceso de lo literario, de la creación artística literaria y en general. En el sentido de que también podemos entender autores como Borges y otros autores que se puede suponer que se evaden de lo real; pero al mismo tiempo, en esa evasión hay una relación dialéctica con lo real y entonces los implicamos dentro de un proceso que justamente es dinámico por ser dialéctico y que implica oposiciones. El artista romántico es el artista que está alejado de la realidad pero polémicamente, dialécticamente. Entonces está todo integrado y comprendemos en esta medida todos los fenómenos. Fenómenos artísticos que manifiestan la realidad del modo como nosotros entendemos que debe ser vinculado a una praxis, una filosofía revolucionaria, etc.

Entonces yo quería plantearle la cuestión que en el fondo es muy importante para la fundación de una estética madura y una estética conciente del momento actual. ¿El criterio estético es insuficiente, o es autónomo? La integración de lo ético y lo estético que en la práctica nosotros realizamos teóricamente tendría que de alguna manera también lograrse; y creo que no se ha logrado. Hay una contradicción básica que a nivel teórico debería solucionarse para ser llevada a una praxis.

ROA BASTOS. Para precisar la cuestión, ¿piensa usted que una estética realmente madura debe ser autónoma?

PROF. RAVERA. No, no ha de ser autónoma y quisiera que realmente conciliáramos esa contestación que damos; si es estético aquello donde hay adecuación de contenido y forma con lo que nosotros entendemos que debe ser lo estético y lo ético a la vez.

ROA BASTOS. Aclarando un poco más el enfoque de esta cuestión, ¿Ud. considera entonces que una estética madura es una estética actual?

PROF. RAVERA. Sí.

ROA BASTOS. Debe brotar como una consecuencia de un proceso de cultura; la coronación de una cultura en su máxima expresión, en su plenitud. Y en relación a esa situación ¿cuál sería entonces la pregunta concreta?

PROF. RAVERA. No hay pregunta concreta. Es más bien un problema que me preocupa a mí y para el cual no veo muchas salidas. Cuando hablo de lo estético tengo un criterio formalista y cuando hablo de lo ético concreto integro lo estético y lo ético.

ROA BASTOS. Más que una respuesta yo diría que cuando afrontamos esas situaciones como las que usted acaba de plantear, entran a jugar muchas contradicciones internas. Por un lado no sólo estamos solicitados por la fuerza de una tradición estética muy grande que ha conformado nuestra escala de valores, que nos ha hecho ver el mundo de una determinada manera; por otro lado también estamos solicitados y estamos exigidos por una situación real en cambio, en transformación, donde se exaspera esta situación de antagonismos internos, de contradicciones profundas que hay en todos nosotros, formados en una determinada matriz cultural. Seguimos bastante dominados por estos reflejos condicionados de una literatura tradicional que alcanza a su plenitud en la literatura del siglo XIX —menciono el caso Flaubert, por ejemplo—. No es casual que uno de los novelistas latinoamericanos contemporáneos más notables, como es el caso de Mario Vargas Llosa, sea un entusiasta lector de las llamadas novelas de Caballería y a la vez un ferviente admirador de Flaubert. Un hombre, un novelista, un artista, sometido al bombardeo constante de una América que está sobre él con problemas absolutamente distintos de los que tenía aquella sociedad decimonónica, en una cultura central y estabilizada como era la cultura francesa, burguesa. A través de nuestras obras, los escritores de hoy mostramos esas contradicciones; de una cosmovisión burguesa que está fuertemente condicionada por una estética tradicional y, por otro lado, por una exigencia no solamente ética, porque esto reduciría la magnitud del problema, sino una exigencia de tipo global, estructural, con todo el entrelazamiento de sus relaciones económicas, sociales y culturales.

De manera que yo creo que este problema de las contradicciones de nuestra cultura burguesa nos remite de nuevo a las contradicciones de desestructuración de nuestra cultura contemporánea donde lo popular reclama su espacio cada vez con mayor fuerza y urgencia. Estamos otra vez en otro aspecto de la diglosia, para seguir el tema de nuestra conversación.

SR. CASALLA. Quería hacer una pregunta al P. Meliá y una al Sr. Roa Bastos.

Padre Meliá: quería volver a insistir sobre el tema de esa disyuntiva que lo llevó a responder una pregunta con la posibilidad de un anarquismo. ¿Qué pasa con la relación entre una cultura arcaica y una cultura aparentemente técnica o desarrollada? Evidentemente señalados dos posibilidades que marcaron la disyuntiva: la posibilidad de que la cultura arcaica se encierre en sí misma y se plantee un plan de resistencia cultural absoluta que la llevaría en última instancia a su pro-

pia destrucción; y la posibilidad de que la cultura arcaica se actualice mediante la aceptación del desafío de la técnica. Aparentemente, la respuesta lógica es la segunda. Pero esta respuesta lógica, es decir que se impone a la razón de cualquier persona que estudia el problema, plantea una paradoja. Una paradoja que no nos gusta descubrir pero que no podemos menos de aceptar. Que los productos de la técnica y de la ciencia son productos culturales a su vez, que detrás de "base por altura sobre 2", superficie del triángulo hay toda una cultura que empieza por el teorema de Pitágoras y termina por la devastación de la naturaleza. Hasta qué punto esta paradoja no debe ser asumida, puesto que la aceptación por parte de una cultura arcaica de esos medios de producción le van a posibilitar llegar al camión. Y ahí correr a 120 km. por hora, chocar y matarse.

La otra posibilidad es encerrarse en sí mismo. Pero entre aquella paradoja y esto circula una tercera posibilidad que evidentemente nos está negada pero que me parece nos coloca en alerta de no aceptar sin más la actualización mediante la prohibición de medios culturales.

MELIÁ. Nosotros desgraciadamente tenemos la experiencia histórica de que arcaico se contrapone a moderno, y arcaico se contrapone a técnico. Pero esto lo tenemos dentro de un esquema en que "arcaico" corresponde a sociedades indígenas o rurales y "técnico" a sociedades imperialistas. Entonces uno se pregunta si no hay la posibilidad de llegar a lo moderno dentro de un esquema que no sea necesariamente colonial. Hasta ahora, las experiencias que tenemos es que para llegar a lo moderno solamente lo podemos hacer subiéndonos al carro colonial de las dependencias tecnológicas. Y ésta es la historia concreta de América Latina. Por este camino realmente estamos encerrados en esa paradoja. Y es tan absurdo mantenerse en lo arcaico como entregarse, pies y manos atados, a lo moderno y tecnológico. Hay todavía una posibilidad, y ésta es la gran pregunta, de que la asimilación de lo tecnológico se haga por vía no colonial. Este es el desideratum, la vía con que soñamos quienes creemos que hay todavía posibilidad de pueblo en el mundo. Es decir, no solamente dualidades dentro de una misma nación si no hay todavía posibilidad de pueblos nacionales y eventualmente continentales.

AL SR. ROA BASTOS. (PROF. CASALLA). ¿Podría Ud. precisar concretamente el concepto que entiendo fue central de su exposición, a saber, el concepto de compromiso? Parecería que de la fundamentación que Ud. dé respecto del compromiso o del escritor comprometido, depende el contexto total de su exposición. Y precisamente es uno de los conceptos fundamentales que la literatura burguesa sobre todo europea eligió para poder resolver el problema de la culpa del escritor.

Por otra parte, ¿hasta qué punto es posible el compromiso si el escritor está comprometido de hecho, lo quiera o no lo quiera? Es decir,

una escritora como V. Ocampo está tan comprometida como Argüedas. El problema está en que, al parecer, el compromiso no puede ser con lo real en cuanto tal porque ya lo real nos empeña a nosotros, nos compromete lo queramos o no lo queramos. Por lo tanto haría falta precisar muy bien una especie de fenomenología del compromiso latinoamericano que sería la única posibilidad de admitir el compromiso alejado de la realización de la culpa pequeño-burguesa.

ROA BASTOS. La pregunta tiene relación con uno de los planteos centrales que yo había hecho. El compromiso de hecho está establecido. Es una cosa ya aceptada como algo elemental. Ahora en la base de este compromiso está realmente el dilema. Y este dilema es de carácter esencialmente ideológico porque yo puedo estar comprometido con un régimen opresor y entonces va a ser la literatura de la opresión; no dejaría de ser por ello una literatura "comprometida". Ahora bien, ¿en qué medida esta literatura comprometida está reflejando el destino del hombre? Este es el primer cuestionamiento. En segundo lugar, esta ideología de compromiso con las fuerzas opresoras y destructoras de la esencialidad humana en su ser y en su destino, en su concepción de la vida y el mundo y en su práctica diaria y objetiva en la sociedad, como sociedad, no ha producido una sola obra válida. Yo no conozco, por ejemplo, una novela o una obra artística válida que haya sido hecha por un guardián de un campo de concentración. En cambio, frente a esta hipotética obra que no conozco y que probablemente no existe, hay obras tremendas que están justamente afrontando este sistema de opresión, esta concepción opresora. La naturaleza del compromiso para mí, repito, es de carácter ideológico. Y en este aspecto nadie puede engañarse. La naturaleza del compromiso es ideológica y la ideología de este compromiso brota de las necesidades existenciales, sociales, del progreso de la especie humana.

PROF. TROGNOT. Al P. Meliá: decía que la cultura popular está marginada de lo político, de lo económico y por supuesto también está excluida de un plan bien sacral que me parece que lo estamos tratando poco, que es el plano religioso. Mi pregunta va a esto: el Dr. Kusch insinuó algo cuando hablaba de la catequesis en el Altiplano. Las preguntas concretas son éstas:

La llamada religiosidad popular que tanto se debate hoy (va a haber un Congreso en Posadas en octubre sobre esto) ¿es falta de auténtica evangelización por parte de los misioneros? ¿Por qué se quiso dar una cultura cristiana en lugar del auténtico Evangelio? ¿Es un lenguaje clasista que todavía se conserva para expresar una actitud mental opresora? Es decir ¿es un modo de expresar de otra manera la actual colonización? ¿Es rechazo de la Iglesia jerárquica como comprometida con el opresor y de ahí que la religiosidad popular sea fabricada por el pueblo, fue marginada, es decir, el pueblo no tuvo nunca voz en la

Iglesia ni para elegir obispos, curas, etc.? ¿Qué valores hay en la religiosidad popular? porque hoy se habla de rescatar los valores populares como si viniera un señor a salvarlos. ¿Qué sentido tiene eso de rescatar? Le pediría Padre que me ilumine un poco para ver si yo apporto a ese Congreso algo.

Una última pregunta: ¿la secularización es una importación europea para nuestro ambiente latinoamericano?

MELIÁ. Sí, la secularización es un engendro europeo; enteramente de acuerdo.

En cuanto al problema de la religiosidad popular, hay que recordar que la evangelización de América se quiso hacer a través de la palabra y de una palabra formulada en "catecismos". De esa palabra —por suerte— los indios no entendieron nada. Entonces el pueblo creó su propio sistema religioso, lo que suele llamarse religiosidad popular, que yo no creo que estuviera en contradicción, pero sí en contraposición con la Iglesia oficial y esto resultó a la larga a favor de la Iglesia. La Iglesia ha sido muy dictadora, pero no tanto como para obstruir enteramente la vía de la expresión. El sistema económico, por ejemplo, es mucho más dictatorial, mucho más excluyente. En cambio en religión se posibilitó la vía de un cierto sincretismo con una expresión propia, expresión no por la palabra sino expresión fundamentalmente por el gesto y la imagen. Comprensión de la imagen, comprensión por el gesto. Insistencia en el ritualismo. Por eso el pueblo no ha creado textos; y entonces siempre los textos andan por un lado y la expresión popular a nivel ritual y a nivel expresión corporal, han ido por otro.

No sé si lo que voy a decir se aplica a todas las tribus de América, pero realmente el cristianismo para la guaraníes fue un instrumento de paganización. Paganizaron al indígena.

Para los guaraníes actuales los paraguayos son ateos. A veces me acomplejo cuando estoy en ceremonias religiosas con los guaraníes; yo, para "decir" mi Misa, necesito textos fijos, que todavía no sé de memoria y menos los sé crear. Y ellos improvisan proféticamente en cada una de las fiestas rituales con un dominio extraordinario de la creación poética.

PROF. SIRI. Yo en realidad voy a ser muy concreta porque quiero traer un caso muy práctico. Soy profesora de Escuela Secundaria y justamente me toca dar castellano. Entonces quiero plantearle al Padre Meliá sobre todo, ya que trajo el problema de la palabra. Soy del interior y estoy dando clases en Escuela Secundaria donde el mayor tipo de gente que asiste es rural, de ambientes rurales o también de barrios. Nos encontramos sobre todo ante un problema casi insoluble. La famosa Real Academia Española, con todo el respeto que nos merece nos está sujetando constantemente en cuanto a lenguaje en cantidad de convencionalismos que en realidad no corresponden al lenguaje que los chicos

hablan entre ellos y cuando se refieren a nosotros. Allí hacen inclusión por supuesto de palabras que decimos jerga lunfarda, hacen inclusión de algunos gauchismos o de palabras que en realidad han creado; o sea de palabras como "despelote" u otras que felizmente la Real Academia un poco las aceptó. Entonces qué hacemos, Padre, ante una situación semejante en la que la Real Academia y el mismo idioma español está sujetando o haciendo depender nuestra palabra, con una dependencia cultural que va a seguir por los siglos porque prácticamente tenemos reglas muy fijas, como las del tú, el vos y todo ese tipo de cosas; problema en realidad casi sin solución.

MELIÁ. Yo preguntaría simplemente —aunque ya lo sé—, ¿quién hizo los textos en estas escuelas? ¿Quién supervisa las escuelas? Entonces ahí está el problema que es el problema de la intervención de un Estado que no es pueblo cuando tiene que educar al pueblo, o cree que tiene que educar al pueblo. Y esta es otra de las tantas contradicciones. El Estado establece unas pautas que después llegan hasta la última escuela rural. Entonces para el niño, la casa de la calle azul son expresiones que no tienen ningún sentido pero que gramaticalmente, posiblemente, son muy exactas.

Y a propósito de la escuela, muchas veces el maestro se queja de que el niño no le entiende. Pero hay que preguntarse cuándo el maestro ha entendido al niño; y a la familia y a la sociedad, etc. La escuela no está hecha para educar al niño, sino que la escuela se maneja, hoy más que antes, con mitos. Así como la Iglesia paganizó a los indios en ciertos sectores, yo creo que es la escuela la que des-educó al pueblo.

DR. PRADO. Vuelvo sobre una cuestión que ya fue tratada y que es la incorporación de la ciencia y de la tecnología en las sociedades latinoamericanas. Si partimos del supuesto que ninguna sociedad actualmente existe sin la ciencia y la tecnología y que toda la vida social y económica depende de una racionalización que está dada por la ciencia, parece evidente que nuestras sociedades no podrían progresar en este mundo si se negaran a incorporarlas. Usted planteó un problema sobre cómo hacer esa incorporación sin caer en una variante de los vínculos de la dependencia.

Planteo otro que más o menos ya apareció: ¿se ve la posibilidad o parece una utopía que realmente las mayorías, la masa, sean las que puedan acceder al lenguaje de la ciencia y la técnica? Porque sería posible que nuestras sociedades llegaran a un grado de desarrollo científico y tecnológico; pero como es actualmente, tanto en nuestras sociedades como en las europeas, donde es una minoría muy reducida la que realmente tiene el dominio de la ciencia y la técnica y a través de ellas, es la que en esos sectores claves de la cultura tomada en sentido amplio, domina o impone o lleva la creación.

MELIÁ. Sí, es una de las grandes contradicciones de la sociedad, incluso a nivel mundial. En el Congreso de México sobre "La ciencia y el hombre" (junio-julio 1973), el lema era "La ciencia para el hombre". Allí hubo como una confesión del mundo científico: cada científico se lleva las manos a la cabeza —por lo menos al pecho—, confesando su culpa ante el hecho de que la ciencia que él ha creado, no está al servicio del pueblo. Están además todos los problemas que suscita el que la tecnología que crea el científico a su vez esté subordinada a la esfera de las sociedades multinacionales.

Uno piensa utópicamente en nuevas sociedades sin tecnologías alienantes; muchos científicos alimentan utopías similares. Así como el escritor se mueve en contradicciones, y no sabe a veces si lo que ha escrito es mejor echarlo a la papelera para que no haga más daño, el científico actualmente está en situación parecida. ¿Cómo llevar a cabo una especie de popularización de la ciencia? ¿Es solamente factible una ciencia elitista? ¿La ciencia manejada por una élite es necesariamente para los intereses de la élite y cae necesariamente bajo su control? La respuesta es política.

Elaboración grupal y diálogo con los expositores

EL RELATOR DEL PRIMER GRUPO presentó a los disertantes las siguientes preguntas:

1) ¿Qué relación hay entre praxis política popular y cultura popular? ¿Consideran los expositores que existe una cultura popular y una producción literaria en función liberadora? En caso afirmativo ¿cómo las caracterizarían?

2) Si la superación de la diglosia pasa necesariamente por un compromiso político en América Latina, que recoge y reconoce la necesidad de una integración basada en un proceso histórico común, orientada por un destino común, y, asumiendo al mismo tiempo la rica diversidad del contexto latinoamericano, ¿cómo creen que puede trabajarse para superar la diglosia desde los medios de comunicación social? ¿Qué valores subyacentes hay en la masa que puedan dar lugar a una función totalizadora a partir de la cual tenga sentido la noción pueblo y la noción de cultura popular? ¿Cómo se instrumentaría un sistema educativo que concrete esta cultura popular? ¿Cuál sería la función de la universidad? ¿Cuál, por ejemplo, la relación con el indígena como indicador de congruencia de una actitud liberadora global?

3) Por último: ¿cómo ven los expositores la posibilidad de una cultura y literatura popular respecto o en relación a la polémica existente entre populismo versus revolución en orden a la transformación

social y política? Quiero señalar que la alusión que se hace al problema indígena es una elaboración, una alternativa que surgió de una proposición mucho más concreta que había hecho el grupo del cual surgió la idea, en el sentido de propiciar un petitorio para una acción indígena que reconociese una política indígena activa cuyas características se enunciaran en el grupo.

B. MELIÁ. Yo formularía esas preguntas de manera más breve e incisiva: ¿existe o no cultura popular? Y ¿en qué medida se puede hacer una educación a partir de la cultura popular? El problema de la cultura popular lleva en sí también el problema de si existe o no pueblo. Creo que ya muestra la situación desestructurada de nuestra sociedad, el hecho más sentido que reconocido de que el pueblo son los otros. Esto es una realidad de la que tenemos que tomar conciencia. Es decir, de una manera u otra, el pueblo son los otros. Frente a este pueblo que son los otros, se dan ordinariamente dos tendencias: una, que pretende "educar el pueblo" para promocionarlo, para desarrollarlo; una especie de catequesis. La otra se basa en un acto de confianza en el pueblo para partir de él pero también a partir de valores que no sabemos exactamente lo que son. A mi modo de ver la primera posición es paternalista y catequética. Es un desarrollo que subdesarrolla. Al mismo tiempo que queremos enseñar, creamos hábitos de pasividad que a su vez involucionan hacia el distanciamiento que ha dado por resultado esta dicotomía de pueblo no-pueblo. Entonces este no-pueblo es masa contra élite. En la otra tendencia, sin embargo, también acecha una trampa y es creer que se puede partir sin más del pueblo, porque ya en el pueblo están dados una serie de valores. Entonces nos pasamos el tiempo buscando e investigando estos valores. ¿No sería más exacto admitir que estos valores no están todavía o que estuvieron pero ya no están más? Puede ser una visión más bien romántica la de identificarse con unos valores al fin y al cabo creados por nosotros mismos y después trasladados al pueblo.

Aquí ya podemos entrar en la otra pregunta en la cual resumiría todo lo que se ha dicho: ¿cómo llevar a la práctica la posibilidad de una cultura y literatura popular? ¿Cómo se instauraría un sistema educativo?

Ahí es donde a mi modo de ver, es muy importante señalar cuál podría ser el principio de una auto-educación, y una auto-educación que al mismo tiempo vaya globalizando todos los elementos que interfieren en la auto-educación. Hoy por hoy, las masas —esas masas de nuestras naciones— no desean una televisión muy diferente de la que tienen. Decir que el pueblo haga su propia televisión o que el pueblo haga su propio sistema educativo es caer en un círculo vicioso; probablemente, ese pueblo de hoy, estas clases populares de hoy, no harían una educación muy diferente de la que ya tienen, aunque al fin y al cabo

conspira contra ellos mismos. En otros términos, ciertos programas o ciertas intenciones educativas implantadas en la escuela, serían inmediatamente rechazadas por el mismo pueblo que no las entiende y que no las quiere. Nadie quiere para su hijo una educación que no sea la de la universidad de hoy, que es la que le da acceso a la burguesía a la cual ellos aspiran. Entonces la auto-educación hay que verla dentro de un proceso que sea praxis histórica y que tenga sus etapas. Estos grupos populares solamente van a entenderse a sí mismos y crear cosas nuevas por etapas, a partir de sí mismos, no por programas completos, programados linealmente; no se puede estructurar todo un programa de televisión educativa o sistemas educativos ya completos que por ejemplo derivaran claramente en un socialismo. Hoy por hoy, las masas populares pueden no desear el socialismo y lo rechazarían si se propone desligado del proceso que hay que vivir para comprenderlo. En cada una de las etapas son ellos los que crean la educación y la comunicación que están acordes con su destino y sus necesidades concretas. La programación de un sistema educativo de esa cultura popular no puede estar dada ahora, al principio, sino que hay que poner las condiciones de posibilidad que inicien el proceso. Ahora bien, crear las condiciones de posibilidad que inicien el proceso es al mismo tiempo una captación de los aspectos económicos y políticos, no solamente culturales.

A. ROA BASTOS. Pienso que lo que no se ha definido aún claramente en esta jornada es el carácter de lo popular. Deberíamos tomar este hecho como un indicio de que el carácter de lo popular o de la cultura popular que estamos planteando, nos resulta en cierto modo de difícil comprensión. Vuelvo a lo que decía esta mañana.

Al reconocer esta necesidad de una cultura popular estamos haciendo el planteo desde un nivel de cultura que no es una cultura popular. Este nivel es el eje de una cultura evidentemente burguesa y de carácter individualista. De manera que esto nos reclama la necesidad de establecer una oposición, para reconocer las características del problema. A mi juicio, frente a la cultura burguesa e individualista, en la cual hemos sido formados, imagino una cultura de tipo popular como una cultura que se opone dialécticamente en lo histórico y en lo social a la cultura individualista burguesa. Es decir, la característica definitoria de una cultura popular es que sea precisamente social. Ahora bien, además de este carácter social de la cultura popular, nosotros incluimos el problema de la creación de una literatura popular. En el futuro no teórico sino práctico de este problema, la solución está dada evidentemente en el terreno de la lengua, cuya naturaleza misma es social. De manera que la encrucijada de esta mañana creo que se aclara bastante, al menos a mi entender, en el hecho de reconocer y ubicar esa cultura popular como una cultura eminentemente social. En la exposición de la mañana y en los trabajos de grupos ha quedado flotando

la sensación de que este destino de una cultura popular, y dentro del enmarcamiento de una cultura popular, el destino de una literatura popular, han quedado en cierto modo librados a una especie de imponderable azar. Tenemos que considerar nosotros que históricamente estamos viviendo desde hace ya mucho tiempo un proceso de cambio y transformación, no solamente en lo político sino en todos los niveles de nuestra sociedad. De manera que si a ese período de nuestra primera independencia sumamos la apertura de un nuevo proceso que tiene características propias y que nos da la sensación de que va a ser llevado a sus últimas consecuencias, a corto o largo plazo, encontramos que este proceso de liberación está asegurando la emersión de una cultura popular. Y por tanto de una literatura popular, puesto que la actividad literaria es una de sus maneras de expresión. Considero que esta dimensión de lo popular es no sólo una cosa posible sino una cosa necesaria e inevitable en el contexto histórico-social de nuestras sociedades latinoamericanas.

PROF. ZEA. Me he interesado muy especialmente en lo que dijo el Padre Meliá sobre el concepto de pueblo; creo que es una palabra desgraciadamente muy usada hasta por los demagogos. Pueblo, decía Ud. y creo que tiene razón, son los otros. Entonces nos excluimos del pueblo. Me pregunto cómo podríamos dar nosotros al pueblo algo. Al hablar del pueblo como masa no se nos ocurre pensar que en la masa hay individuos capaces de reflexionar como nosotros. ¿No será a causa de un cierto tipo de educación o cierto tipo de literatura?

PROF. SALAZAR BONDY (relator del segundo grupo). Nos ha inquietado, en nuestro grupo, la definición de pueblo. Surgió la idea de que sería bueno plantear la cuestión de la relación de la cultura popular con praxis, y la relación de cultura y literatura popular con esa dicotomía tan importante políticamente hablando, de populismo versus revolución. Después de oír ahora al Prof. Zea, las explicaciones que se han hecho, veo que estamos en buen camino de análisis porque en efecto, por un lado, el P. Meliá ha subrayado con mucha realidad el hecho de que nosotros no podemos pretender educar al pueblo. Pero que por otro lado, desgraciadamente, el pueblo en sus expresiones actuales seguramente nos va a dar como resultado las mismas cosas que nosotros juzgamos como contrarias al espíritu popular: por ejemplo la literatura rosa, la televisión..., etc. Por lo tanto el pueblo está allí pero no hay expresión popular todavía. Por otro lado, Roa Bastos con toda razón ha dicho que el concepto de popular implica para él prácticamente lo social opuesto a lo individual.

Ahora bien, ¿cómo podemos hacer para que ese pueblo que ahora no puede dar un producto que sería el que estamos buscando, como cultura popular, como literatura popular, como una cultura que presente lo social en lugar de lo individual, cómo podemos hacer para sostenerla?

Evidentemente que aquí nos confrontamos con la famosa dicotomía "movimientos populistas" - "movimientos revolucionarios". O sea, movimientos que por un lado manejan, manipulan o llevan a una determinada movilización de lo que por definición se llama masa popular, pero que seguramente al final no va a implicar ningún real cambio de estructuras. Frente a lo que por definición se llamaría movimiento revolucionario por objetos revolucionarios con los cuales sí hay cambios de estructuras. Ahora bien, yo creo que esta dicotomía es aparente, porque en la medida en que haya realmente un mero movimiento de masas populares y haya toda la agitación que se quiera y todo el entusiasmo que se quiera y toda la emoción que se quiera, populista, vamos a terminar siempre en ese grupo de gente que no se expresa, en ese tipo de literatura proyectada pero que no se realiza porque los valores sociales no se pueden plasmar en la realidad. Mientras que sí, paso a paso, con una metodología X o Y, se va al desmontaje de las estructuras de dominación, en todos los planos diversos y con todas las piezas y trampas que tienen los mecanismos de dominación, entonces sí, podemos pensar que vale un proceso de liberación que dignifique al final la situación en la cual los hombres se auto-educan, expresan la plenitud de su ser, logran afianzar valores sociales y realizan la comunidad. Y eso, es un desideratum, sería una cultura popular; realmente en este momento ya no tenemos por qué llamarla "popular" porque realmente todo el tiempo estamos pensando en popular como el otro; sería simplemente una cultura de un hombre liberado, ya no una cultura popular, lo cual nos lleva a pensar que la cultura que ahora existe es una cultura que yo prefiero llamarla una cultura de dominación. En realidad no veo que sea muy deseable usar la palabra cultura popular ahora porque tiende a esas confusiones de aquellos productos de la masa que a veces son despersonalizados y a veces pueden ser simplemente productos de una conciencia alienada. Pero tampoco —y esta mañana pensaba en esto cuando oía a los expositores— podría ser totalmente correcto hablar de cultura dominadora, de cultura dominada, porque esto puede tener luego el peligro de hipostasiar un poco el concepto de cultura. Llegar a hablar de dos entidades que están opuestas, la cultura dominadora y la cultura dominada. Olvidamos que son los hombres, en situaciones concretas, los que realizan determinados actos y expresan a través de valores lo que es su personalidad, y eso es una cultura. Entonces más importante es ver que hay hombres en situación de dominación. Estos hombres en situación de dominación no pueden menos que producir productos de dominación. Y en esos productos de dominación que son tanto la literatura rosa como la del boom, en esos productos de dominación se da un reflejo de la realidad de una estructura que no puede ser entendida sino como una entidad compuesta de foco y margen; sospechosamente paralela a lo que ocurre en el mundo social y económico

y en el mundo internacional en el cual no hay países subdesarrollados y países desarrollados en los cuales el otro es subdesarrollado, en el cual no hay masa o grupo oprimido sino otro que sea el opresor; en el cual no hay grupo tradicional o arcaico sino un grupo moderno que lo tiene como tradicional y arcaico, o sea que lo arcaíza. Todos estos fenómenos son fenómenos estructurales y se dan en dos polos, y se entienden solamente en dos polos. Por lo tanto vamos a entender y tenemos que entender la cultura como un instante en el cual hay un polo de grupos dominados, en el cual está la literatura rosa y Cortázar, en el cual está cualquier producto de la televisión muy barato y también los esfuerzos por hacer una televisión más o menos educativa; en el cual está este producto como un producto que yo prefiero llamar cultura de dominación y cuyo sustituto histórico después de la revolución y proceso revolucionario auténtico se da en una cultura humana plena. Es lo que estamos buscando como cultura popular pero cuando se realice, así como —según Marx— cuando el proletariado se realice ya no será más proletariado, así también cuando se realice la cultura humana plena en una comunidad plena, liberada, ya no tendrá que ser más popular en el sentido despectivo, sino será cabalmente humana. Esto es lo que me sugieren las brillantes intervenciones de esta mañana.

PROF. TERÁN DUTARI. Dos palabras tan solo a propósito de la cultura popular y del "otro". Tema que me ha parecido muy interesante sobre todo en el enfoque que se le está dando ahora mismo. En realidad, definir el pueblo por los "otros", es un punto de partida muy acertado. Ahora, tal vez aquí la misma palabra "los otros" es la ambigua. Los otros lo oponemos a el uno. El uno y el otro. O los unos y los otros. En esta relación tenemos siempre una estructura de dominación, me parece; porque los unos son lo que el ideal pleno del hombre —y esos somos nosotros— y los otros son los que no llegan a tanto; son distintos porque no llegan a tanto, sencillamente. Si en vez de esto, consideramos al otro con el otro, tal vez tendríamos una definición aceptable de pueblo, una definición que no tendría que suprimirse a sí misma en el momento en que se realiza. Pero esto puede ser puro juego de conceptos. Lo importante es que si logramos llegar a una relación humana en que el hombre sea el otro con el otro, tal vez hemos salido del esquema de dominación y tal vez ésta podría ser una cierta definición un poco positiva de aquella meta hacia la cual tendemos con la misma revolución que intente traer la liberación. Ahora bien, si admitimos esto: el otro con el otro, podemos posiblemente salir del dilema aquél: o educar paternalísticamente o embarcarnos nosotros, los unos, los que ya realizamos el ideal del hombre con aquellos otros que no sabemos adónde nos van a llevar, que no sabemos si tienen ya o no tienen aquellos valores que puedan llevar a una realización auténtica, etc. Hay que tener en cuenta que el peligro de manipular excesivamente los conceptos de domi-

nación y liberación está en creer que, superada la dominación, realizada la liberación, automáticamente surgen las relaciones óptimas entre los hombres. Pero ¿cuál es en realidad el modelo según el cual se va a operar en el momento en que desaparezca esta dominación que ahora nos está preocupando? ¿No va a surgir de nuevo, en otra forma, ese mismo modelo de “el uno sobre los otros”? De manera que si no hay un intento en los que ahora nos consideramos los unos y en aquellos a los que consideramos los otros, por salir de esta relación que quizás es un peligro siempre inherente a todos los hombres, algo así como la concepción del pecado original en la teología cristiana, si no operamos siempre con la atención puesta en esta amenaza, en cualquiera de las hipótesis que busquemos para salir de la actual situación de dependencia caeremos en lo mismo, en la dominación de unos sobre los otros.

PROF. DOMÍNGUEZ. Me llamó particularmente la atención la aclaración del Prof. Terán respecto a la integración de esa clase burguesa al pueblo; un concepto nuevo. Entiendo yo que lo que dijo Roa Bastos al hablar de la distinción del pueblo como lo social frente a lo individual, no lo dijo en un sentido sociológico sino más bien dialéctico. Así también, esto es lo que más me gustó en el último expositor. Nosotros tenemos que pensar en cuidarnos de no caer en un simple verbalismo, en una serie de desiderata, característica de todas las “paideias”, desde la paideia griega hasta la educación latina, la catequesis cristiana; siempre, todas se caracterizaron por enunciados ideales estupendos. Ahora, lo más interesante es dejar de lado todos esos enunciados que son un poco verbalistas, característica de nuestra cultura latina, y tratar de operacionalizar un tanto esto: ¿cómo lograr que el pueblo deje de ser pueblo frente a nosotros que vivimos problematizando sobre el pueblo, no siendo pueblo? Haciendo enunciados donde nosotros nos consustanciamos al pueblo y no somos pueblo y promocionando una auto-educación que va a ser tan manipulada como todas las auto-educaciones y todas las conversiones religiosas, místicas o políticas que siempre fueron promocionadas, manipuladas.

B. MELIÁ. Yo creo que los caracteres de manipulación en esas conversiones se dan mucho. Pienso ahora en experiencias que sé que se dan, o también lo que estamos haciendo aquí, con esta noción de pueblo y demás, que referimos a un objeto, o si quieren sujetos, pero que están fuera de nosotros. Sé que hay grupos de campesinos, por ejemplo, que hacen eso a partir de ellos mismos. Entonces solamente al tratar ellos esta problemática, se les plantean continuamente vías posibles, por ejemplo de educación, a veces incluso actitudes que parecen medio suicidas; tal sería el caso de enterrarse en una economía de subsistencia pero para cortar los procesos de capitalización, etc. Yo comprendo que esto no es muy viable porque da la espalda a la participación del

Estado que lo debería sustentar; más bien el Estado lo reprime. Así en el Paraguay han surgido unas llamadas escuelas campesinas que, claro está, no tienen más porvenir que el simbolismo de la ruptura con lo que existe. Y no tienen porvenir porque no estando sustentadas ni por una acción económica ni por una acción política, son como una planta a la cual le falta el alimento. Pero esto es un poco aparte del proyecto posible: ellos han visto que allí hay un proyecto posible; solamente que este proyecto, posible en circunstancias muy concretas de sociedades dominadoras, es cortado en su alimentación, en su nutrición más elemental. Ahora bien, en los casos en que estos proyectos son sustentados y de una manera u otra alimentados, aunque sea exteriormente, por un Estado, por una clase incluso intelectual, que muchas veces no entiende pero por lo menos los apoya, entonces es posible; por otros caminos estos tipos de educación son bastante posibles y además tienen algo muy bueno: llega un momento en que ellos logran cuestionar a la persona que, aun con buena intención, iba allí a imponerles algo. Y lo llegan a cuestionar y muchas veces a rechazarlo. A nivel religioso incluso son grupos religiosos que cuestionan fuertemente a los obispos y a los sacerdotes por supuesto, por lo cual se originan conflictos. Porque ni obispos ni sacerdotes pueden convencerse de que esto salga de ellos. Y sin embargo ya ha salido de ellos, aunque muchos lo nieguen. Yo sé que nace de un proceso que les es propio. ¿Sin Estado y sin economía subyacente es posible que pueda prolongarse? Esto ya es la praxis política y la praxis económica.

PROF. ARZEL. Respecto a lo que el P. Meliá decía, de crear ciertas condiciones de posibilidad de emergencia del pueblo o de liberación del pueblo, yo me pregunto si, en la estructura social en la cual vivimos, donde el poder lo tenemos en cierta manera directa o indirectamente nosotros, si nosotros no vamos a crear ciertas condiciones de posibilidad preestablecidas que, en última instancia, van a ser una traba para el surgimiento de una real liberación. No lo veo claro. Pero quizás no lo vea claro porque ya a su vez viene interpretado por un logos que se me está imponiendo continuamente, cotidianamente.

B. MELIÁ. El peligro sí está. Este es el peligro que corremos y la contradicción precisamente de no ser nosotros el pueblo. Sin embargo, en otros casos, creo que este crear las condiciones de posibilidad a veces se da, aunque ya en un segundo paso del proceso las condiciones de posibilidad que “nosotros” habíamos creado son rechazadas por el pueblo si realmente ese pueblo se va auto-educando.

Yo me sentiré enormemente contento el día en que una tribu indígena haya entendido tanto lo que son ellos que entonces mi presencia sea sentida como perturbadora y me echen fuera; lo que mi presencia habrá podido hacer, es que ellos se afirmen en su identidad.

PROF. M. CASALLA. Una pregunta al Padre Meliá cuestionando un

poco la idea que Ud. había presentado respecto de que si el pueblo pudiese volver a elegir la cultura, volvería a elegir precisamente esa cultura que lo domina. Cuestionaría esto, primero, porque lleva implícito un concepto pobre de pueblo, en virtud del cual el pueblo sería un ente permanentemente condenado a la alienación por sus condiciones intrínsecas. Luego, porque es una utopía; porque esta reflexión surge de una posibilidad no dada. Muy por el contrario, lo que la experiencia de los pueblos latinoamericanos muestra, y en especial nuestro pueblo en el caso de Argentina, es una especie de sabiduría intrínseca que les ha permitido permanentemente ubicarse en lo correcto dentro de lo posible. Y muy por el contrario, las élites intelectuales son las que tienen que pegar a veces un golpe de timón desde la derecha o desde la izquierda para permanecer en el centro. De donde parecería ser que la práctica propia de los pueblos latinoamericanos demuestra que en las condiciones de elegir han elegido siempre lo mejor dentro de lo posible. Mientras que es un problema de las élites al estar en condiciones de elegir, volver permanentemente a elegir alejadas del centro. Y es precisamente en el centro donde se hace la fuerza.

La segunda observación iba al respecto de la definición de que el pueblo son los otros, o que pueblo es el otro. Evidentemente yo creo que la dicotomía "lo mismo y lo otro", toda la terminología de la alteridad que está puesta de moda en este momento en filosofía y que llega al campo de las ciencias sociales, es muy útil. Pero es bastante peligrosa, me parece, para la definición del concepto de pueblo. Si pueblo es el otro, como cada uno tiene siempre un otro, terminaría siendo que pueblo no es nadie, y sería un concepto abstracto de pueblo. Precisamente lo curioso es que pueblo somos todos. Ahora bien, lo interesante es que si no podemos decir de pueblo más que pueblo somos todos, inmediatamente que formulamos una definición que va más allá de esto, es cuestionada; es cuestionada quizás porque todas estas definiciones pecan por pretender estatizar un concepto que es fundamentalmente dinámico. Precisamente porque a partir de que pueblo somos todos, ese "todos" tampoco es un todos dado una vez y para siempre sino un todo que se va definiendo históricamente en relación, sobre todo en la situación de dependencia, con el enemigo. Por ejemplo, si consideramos Latinoamérica en su conjunto, respecto de los imperialismos dados, pueblo es la nación latinoamericana en su conjunto. Si consideramos dentro de América Latina las comunidades dependientes respecto de los sucesivos satélites imperialistas, pueblo son aquellas naciones enfrentadas a aquellas comunidades que representan los intereses del imperialismo. Y si ya vamos dentro de una nación determinada latinoamericana y encontramos oligarquía, dominadores y sus clases dominadas, pueblo son aquellos que se enfrentan a las oligarquías respectivas. De donde más bien que pueblo son los otros, habría que ver una dialéctica muy

particular que es la que habría que elaborar: es la dialéctica pueblo-anti pueblo. Dialéctica subsumida en la relación pueblo-imperialismo. Eso me parece que permitiría definir quienes son los otros y por lo tanto quien es el pueblo.

B. MELIÁ. Yo estoy compleamente de acuerdo con la observación que me hace y aunque he hecho afirmaciones según las cuales parecería que dudo de que exista pueblo, sin embargo, creo que hay pueblo en América Latina y que es precisamente ese pueblo el que continuamente se orienta bien, mucho más allá de las élites. Y es ahí donde está la matriz generadora de totalizaciones posibles. Y ahí es donde está esa posibilidad de pueblo. Hay en las llamadas masas populares todo un pueblo que puede iniciar un proceso histórico; cuando hablaba de auto-educación por etapas, si no hubiera por lo menos estos elementos, y otros mucho más, ésta sería imposible. Esto es lo que hay que fortalecer al máximo. En ciertos momentos históricos, el pueblo ha llegado a eclosionar de una manera tal que han temblado todos, intelectuales, oligarcas, etc. Todo el mundo ha temblado porque se dieron las posibilidades para que ese pueblo eligiera conforme a las matrices más totalizantes que le eran propias. Ahora bien, en los sistemas coloniales —y hay muchos grados de colonialismo— muchas veces todo el sistema está tan bloqueado que uno se pregunta si existe todavía una posibilidad. Un análisis lúcido, crítico y confiado a la vez es necesario en cada situación. Actualmente los procesos de colonización han sido tan intensos, pero también tan graduales en diferentes naciones que no se puede hablar fácilmente de un único proyecto latinoamericano de liberación:

Respecto a lo segundo, que era aquello de "pueblo son los otros", yo lo decía en el mismo sentido que Ud. y después se ha tomado un poco filosóficamente. Es decir que la desgracia es que para nosotros el pueblo es el otro. Da la impresión de que los que estamos aquí reunidos consideramos al pueblo como el otro. Pero no que el pueblo se defina como el otro. Precisamente yo creo que la cultura popular será verdaderamente popular en el momento que se le pueda quitar el ser popular para decir simplemente que es cultura. En ese momento será la cultura popular. Pero en el momento, todavía nosotros consideramos la cultura popular casi como la cultura de los Persas. La cultura popular será verdadera cuando deje de ser popular para ser simplemente cultura.

PROF. ZEA. Es muy importante la aclaración que hizo el Dr. Casalla respecto a pueblo. Yo me sentiría muy incómodo si me situaran fuera del pueblo. Yo soy parte del pueblo. Y el intelectual en la medida que se sienta parte del pueblo va a llegar. Mientras sienta al otro como algo distinto a mí no voy a hacer nada por el pueblo. Recuerdo una frase del Che Guevara en una carta que le escribió a Fidel. Decía: "yo al estar en contacto con el pueblo me siento parte de él". En la medida en que se dé esa dicotomía pueblo-nosotros, yo-el otro, fracasaremos.

Creo que hay que eliminar la posibilidad de que haya un pueblo en abstracto y contar con que el pueblo somos nosotros, en una forma muy respetable, y colaborar en el proceso por el que el pueblo va recreando su cultura.

PROF. SALAZAR BONDY. Estaba muy inquieto por una frase del Padre Meliá cuando decía —y lo entiendo— que estaría contento cuando un grupo de indígenas sea tan firme en sí que considerara la presencia de él como perturbadora. Esto creo que inclusive hay que desearlo pero que no podemos comprenderlo sino dentro de una dialéctica mucho más vasta y completa. Porque en efecto la recuperación de sí mismo, de cualquier grupo alienado o dominado tiene que pasar, y no sabemos si por un intermedio obligatorio o no de violencia, pero tiene que pasar por una negación de aquel otro que ha sido dominador o de aquel que aunque no quería serlo ha sido agente de dominación, etc. Pero una vez que se ha afirmado en sí ese grupo y ha logrado esa conciencia de su personalidad y de sus valores, y no es capaz de seguir adelante para incorporar a cualquier otro y para estar en contacto con cualquier otro, entonces se habrá frustrado la dialéctica de la realización humana. Sí, tenemos que pasar inevitablemente por un momento dialéctico de negación, de rechazo violento, a veces cruento, pero que si ahí se queda la cosa, todo lo que tenemos son instancias humanas, separadas, divorciadas y alienadas unas de otras. Entonces espero que en el fondo lo que está pensando el Padre Meliá es: “qué bien que sería que nos rechacen pero para seguir adelante”. Y todo esto, sigo pensando que debemos siempre plantearlo dentro de los términos de la praxis concreta, del desmontaje concreto de las estructuras de dominación y que realmente, lo que muchos decimos acá en términos de que somos pueblo o no somos pueblo, en el fondo creo que siempre es algo que se va a juzgar en los hechos concretos, más allá de todos los verbalismos y las declaraciones. Se va a poder juzgar en el proceso de los cambios profundos revolucionarios cuando día a día cada uno va a estar optando por algo que va contra o a favor de la dominación. Día a día, repito, inclusive cuando vengan en el juego universidades, iglesia, familia, valores queridos, cuando esto entre en juego y opte en favor de mantener el orden establecido o por cambiar el orden. Allí es donde la praxis va a decidir sobre quien es el pueblo y quien no es pueblo, si está o no a favor de la liberación. Y ahí habremos superado todos los verbalismos, no antes. Los verbalismos no los superamos con otras verbalizaciones sino con opciones concretas en situaciones a veces muy dolorosas.

PROF. SALINAS. Quiero volver a expresiones del Dr. Salazar Bondy. En una de sus primeras intervenciones de este diálogo empleó la palabra populismo y revolución, movimientos populistas, movimientos revolucionarios; sintéticamente describió en qué consistía el populismo y la revolución y, si mal no recuerdo, los encaró en forma positiva. Es decir,

aprobando los significados de estos términos para referirse en concreto a realidades latinoamericanas. Hasta ahora yo pensaba que populismo y revolución suponen un modelo previo acerca del cual o en referencia al cual se puede emplear el término revolución, modelo de cambio, revolución o populismo. Creo que la palabra la inventó Lenin al referirse a movimientos rusos que no simpatizaban con el nazismo, con el que tenían una serie de divergencias respecto de cuáles eran las fuerzas sociales realmente determinantes del proceso revolucionario y cuáles eran los objetivos de este momento revolucionario; y Lenin planteó en una forma peyorativa —claro que él tenía la verdad, su verdad— y desde su tribuna juzgaba los otros movimientos rusos que en ese momento no se compaginaban con su movimiento. Como entiendo que éstas son las perspectivas, en el sentido en que Ud. utilizó los términos referidos a Latinoamérica, y como no entiendo, por último, cómo puede uno extrapolar esos conceptos a la realidad latinoamericana de una perspectiva humilde, es decir sin tener ya el modelo de cambio detrás, con el cual, como con un metro, se puede juzgar a cada movimiento, y si entra o no dentro de ese metro patrón se diría es revolucionario o es populista, yo le pediría que lo aclare. Y en caso de mantenerlo, ¿quiénes serían los encargados de juzgar en cada momento si un movimiento es populista o es revolucionario?

A. SALAZAR BONDY. El concepto que, como Ud. bien dice, está en Lenin, es un concepto que es casi manido ya en la sociología latinoamericana, en los últimos diez años. O sea que no veo solamente un concepto de una ciencia social que parecería ser exótica, sino de un movimiento realmente muy interesante, quizás uno de los más interesantes movimientos científicos que hay en Latinoamérica y que es el de las ciencias sociales. Con todas sus debilidades, es algo que se está viviendo. Hoy, constantemente, se manejan los conceptos de populismo y de movimientos revolucionarios. En este sentido, los he traído con relación al concepto de populismo, porque nuestro tema era el tema de la cultura popular, era el tema de pueblo, y se hablaba de masas populares. Entonces me parece a mí que es interesante ver cómo cuando se maneja el concepto de pueblo, políticamente hablando, y simplemente se va a un uso del concepto de pueblo en el sentido de masas populares que entran en movimiento, que entran en un proceso de agitación, que entran en un proceso de movilización, y esto se separa del concepto de revolución entendido con cualquier fórmula —marxista, neo-marxista, no-marxista—; del concepto de revolución, digo, como cambio de estructuras sociales y económicas, que no hay que ser marxista para poder en 1973 definir como un proceso que tiene que definirse como una transferencia del poder social y de propiedad de los grupos dominantes minoritarios generalmente alienados y que son agentes de fuerzas exteriores, nacionales o transnacionales, a los sectores mayoritarios o al conjunto de

la población de un país determinado. Allí donde haya un desmontaje cualquiera de esa estructura interna y externa de dominación, con una metodología subversiva o parlamentaria o de procesos militares o civiles o por la guerrilla, como sea, cuando se da realmente ese desmontaje y se van cayendo paso a paso las situaciones de dominación por situaciones en las que va haciéndose realidad en la praxis concreta esto que estamos hablando en términos de un pueblo que se recupera a sí. Cuando hay eso, hablamos de revolución. Y me parece importante que cuando hablamos de pueblo y movilización popular no nos quedemos en la mera movilización que muchas veces se ha imputado al populismo, sino que hagamos justamente que el populismo se convierta en movimiento revolucionario.

J. C. SCANNONE. Una pregunta muy breve al P. Meliá pero también a todos los que quieran contestar de esta mesa. El P. Meliá habló, tanto esta mañana como esta tarde, de esas matrices generadoras de totalizaciones posibles. Entonces pregunto: ¿dónde detecta en América Latina, ya sea en general, ya sea en naciones particulares, estas matrices generadoras de totalizaciones posibles?

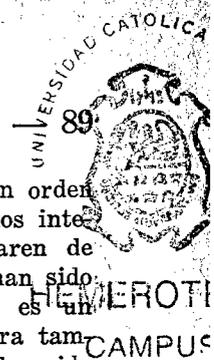
B. MELIÁ. Yo creo que no se puede generalizar. Habría que intentar hacer estudios descriptivos y análisis de los procesos sociales de las naciones, y a veces hasta de comunidades particulares. De todos modos yo creo detectar una posible matriz generadora de totalización en la lucha por la justicia. A mi modo de ver, también en el folklore aparece mucho la negación de la división de clases sociales; aspirar a que no haya clases sociales es una matriz generadora de posibles totalizaciones. A veces hay otros elementos que no son las matrices mismas, pero que serían sus condiciones de generación. Son, por ejemplo, los procesos de auto-educación a nivel de auto-expresión; se empieza por la simple charla que poco a poco, como bola de nieve, se va agrandando a dimensiones culturales, políticas, económicas. Yo creo que hay que ir a análisis más o menos de descripción socio-cultural de los grupos. El camino del folklore a mí me parece que es un camino que puede despistar. La creación de culturas populares, incluido naturalmente el rescate del folklore, del lenguaje popular, etc., es posible pero no hay que empezar por allí. Porque empezar por allí es quedarse en el hermoso museo bien montado.

DR. FARES. Una reafirmación de lo que se dijo: yo siempre me he considerado pueblo y estaba muy violento ante las expresiones, posiblemente malas interpretaciones, que me hacían aparecer junto con otros como extraños a mi pueblo. Me siento protagonista de la historia de mi pueblo y soy, me siento y vivo la revolución en forma total. Me parece maravilloso lo que ha dicho Salazar Bondy en diferenciar por fin el populismo de la revolución. Comparto plenamente ese concepto y estoy totalmente identificado con él. Y creo que estas jornadas entra-

ron recién ahora a trabajarse muy en serio y positivamente en orden a la revolución. Quiero hacer un pedido. Y es que a nosotros los intelectuales no nos desprecien, no nos minimicen, no nos separen de nuestro pueblo. Porque las grandes revoluciones de este siglo han sido hechas por minorías muy intelectualizadas. Mao Tsé Tung es un hombre cultísimo; Ho Chi Minh también; Ernesto Che Guevara también; Ben Barka lo mismo; Camilo Torres igual. Siempre ha sido ese el proceso. Después se lleva la revolución a las masas; después se encarna en las masas y entonces el jefe identificado con la masa, formando parte también de ese pueblo, realiza la plenitud. Pero nunca hay una diferenciación ni tampoco se hace del hombre intelectual algo aislado. Indudablemente parece que hay que bajar a la palestra: hay que bajar a la arena y como decía el Che, hay que curarse, y hay que reconocer solamente como hermano a aquel que es capaz de denunciar la injusticia en cualquier parte del mundo.

PROF. M. SANTOS. Aunque pareciera que la temática en torno al pueblo y al concepto de pueblo está agotada ya, a mí me queda aún una pequeña duda que quisiera someter al P. Meliá o a cualquiera de la mesa. Yo sigo preguntándome: ¿entonces el concepto de pueblo es algo que está ya realizado y que debe ser superado en algún momento dentro de un proceso cultural? Llegaría entonces un momento en el proceso histórico en general y el proceso cultural en particular, en que la cultura no sería cultura popular sino sería cultura sin más. Habría sido superado entonces el concepto de pueblo. ¿Es esto así, o será que el pueblo es un concepto límite? ¿Y hay que dar el paso al límite? Y justamente en ese caminar hacia el paso al límite de lo popular hay que proceder por inversiones constantes, puesto que en el proceso histórico toda institucionalización o toda estructuración —esa estructuración constante de la que dice Lévi Strauss, que es una necesidad; cada contenido que está en el espíritu humano necesariamente crea su propia estructuración. Pero esa estructuración niega a su vez el contenido. Entonces pareciera que el proceso histórico y el proceso cultural más concretamente, es un proceso que avanza por inversiones constantes hasta que se dé la última y definitiva inversión, que sería el paso al límite donde se daría auténticamente realizado el concepto y la realidad de pueblo.

B. MELIÁ. El análisis histórico tiene que estar bien hecho. Hay que ver si realmente hubo desestructuración del pueblo. Entonces se verá qué es lo que del pueblo ha quedado todavía como pueblo, ya que es un pueblo que es y no es. Ya es y todavía no es. Por eso es tan difícil cuando ahora nosotros nos proyectamos hacia la meta; cuando la meta ni la podemos saber nosotros; ni la puede saber el pueblo, ni nosotros: siendo pueblo, sino que solamente se podrá saber al tiempo en que nosotros, pueblo, vayamos avanzando y sobre lo realizado nos propon-



NEVEROTI
CAMPUS

gamos nuevas metas. Ahora bien, ciertamente no vamos a llegar a ser pueblo ni a tener en nosotros la razón mínima de nuestra inteligibilidad ni del manejo de la estructuración y toda esta riqueza que habíamos hecho posible; esto no lo vamos a lograr mientras persista la diglosia de carácter colonial, el bi-culturalismo o las dominaciones de carácter económico, político, etc. Entonces ¿cómo se hará? A partir de etapas en que cada una se alimenta de sí misma para ser otra cosa, a través de negaciones. Esto es propiamente el proceso histórico.

PROF. S. SOLÍS DE CARO. Mi pregunta, o más bien mi propuesta, puede ser una de las líneas de trabajo muy concreto que podrían tomarse en estas jornadas: ¿cómo podemos nosotros plantearnos líneas de acción muy concretas para la superación de la diglosia a través de los medios sociales de comunicación? Además habría que tener en cuenta que la palabra pueblo es muy cara en la política, a los políticos y a la sociología burguesa. Recordemos que la gran definición de la democracia es aquello del gobierno del pueblo, para el pueblo, por el pueblo, lo cual es tan omniabusivo que resulta vacío. En un país como el nuestro, dependiente, y en la mayoría de los países latinoamericanos en general, la categoría es un tanto ideal, tal vez válida para las sociedades burguesas desorbitadas, ¿qué validez, qué sentido, qué contenido, qué connotaciones tiene en nuestra realidad?

B. MELIÁ. Los medios de comunicación conocen una experiencia histórica de masificación y parece que han sido concebidos con este fin hasta tal punto que incluso las culturas que de una manera u otra lograron zafarse de estos medios, son culturas de la oralidad. Creo que el Dr. Ramiro Domínguez tiene bastantes cosas que decir al respecto. Así como la cultura de la oralidad produce buenos resultados para la afirmación de los pueblos, yo no sé hasta qué punto se puede trabajar para superar la diglosia desde los medios de comunicación social. Parece que los medios de comunicación social, por definición, rompen las barreras y aparentemente serían anti-diglósicos y unificantes. En realidad no es así, porque destruyen continuamente el código social. Un anuncio en televisión está hecho de tal manera que atrae la atención del público, pero este público no conoce el código implícito que al fin y al cabo en este caso es una trampa. ¿Cómo trabajar para poder superar la diglosia desde los medios de comunicación social? Creo que si no se opera de una manera concomitante con un proyecto de carácter educativo y con una posibilidad de intervenir desde el Estado, los medios de comunicación social serán más bien factores diglósicos.

DR. BORGA. La última respuesta satisface en parte la inquietud que queríamos plantear. Y es precisamente plantearse la posibilidad de superar la diglosia a través, por ejemplo, de los medios masivos de comunicación. Supone un poco trabajar en cadena. En la medida en que no se advierte, como Ud. lo señaló, que previamente, en vez de darse el

planteo político que es totalizador y vertebrador de su concepto de cultura y este concepto de pueblo, que es el único que permite, como planteo político (es decir vertebración del planteo para la conquista del poder), producir la inversión de la situación que permita estructuralmente que todos o todos los esfuerzos buenos se conviertan en paliativo. Es decir: la preocupación nuestra alrededor de la cual giró toda la discusión era la necesidad de explicitar este privilegio de la acción política en este contexto, sin el cual todo lo demás, insisto aunque la expresión sea muy poco feliz, quedaría invertebrado.

B. MELIÁ. Sí, creo que es la expresión de lo que decíamos antes.

V. Marangoni