



D.L. 5 - 3 - 63 - 10

ISSN 2219-0376



Héctor Velis-Meza • Jaime Nistahuz • Henry Boulad • Ángeles Mastreta  
Jaime Martínez • Annette Hornbacher • Blithz Lozada • Francesca Gargallo  
Gary Daher • Jorge Órdenes • G. Bello y T. Fernández

**LA PATRIA**  
SUB-DECANO DE LA PRENSA NACIONAL

suplemento orureño de cultura

año XXII nº 556 Oruro, domingo 14 de septiembre de 2014





*Agoña del Quijote, óleo sobre tela 1,20 x 1 m  
Erasmo Zarzuela*

## Tautología

Una *tautología* es la repetición de un mismo pensamiento, pero expresado sucesivamente de distintas formas. De manera despectiva, agrega el léxico, es la repetición inútil, reiterativa y viciosa. Este término derivó de una voz griega que significa *que dice lo mismo, que se da vuelta en lo mismo*. En retórica, en algunas oportunidades, esta figura se emplea deliberadamente para dar mayor intensidad a lo que se quiere dar a entender. La *tautología* más recurrente en el lenguaje cotidiano es la frase *yo lo vi con mis propios ojos*, aunque algunos especialistas opinan que es un *pleonasio*, es decir una redundancia viciosa de palabras.

Un ejemplo de tautología machista en un discurso es el siguiente: *El hombre es obstinación, la mujer delicadeza; el hombre es empeño, la mujer, ternura; el hombre es constancia, la mujer, suavidad; el hombre es tesón, la mujer, refinamiento; el hombre es tenacidad, la mujer, suavidad*. En esta secuencia se dijo lo mismo pero de diferentes maneras.

**Héctor Velis-Meza. Chile.  
365 días para enriquecer su lenguaje.**

**El bicho**



Reynaldo entró alborotado, a decirme que había un bicho entre las ramas del cedrón. El chico suele llevar lombrices y escarabajos en los bolsillos, con los que asusta y hace corretear a su hermano mayor. Lo que vio, debía ser algo muy diferente para haberlo impresionado.

Es raro, comentaba mientras caminábamos, parece una hoja o una moneda de vidrio.

¡Ahí, ahí! ¿Ves? La fragancia del cedrón nos envolvía. Algo translúcido como una moneda se encontraba entre las ramas, sostenido sobre una infinidad de hilos brillantes formando una telaraña.

El chico me preguntó si podía atrapar una mosca y ponerla en la telaraña, para ver qué pasaba.

Apenas cayó la mosca en los hilos brillantes, no supimos si la cosa o bicho lo absorbió instantáneamente o lo evaporó, ofuscándonos con un destello.

Tuvieron que gritar y repetir que me llamaban por teléfono, para despejar mi perplejidad.

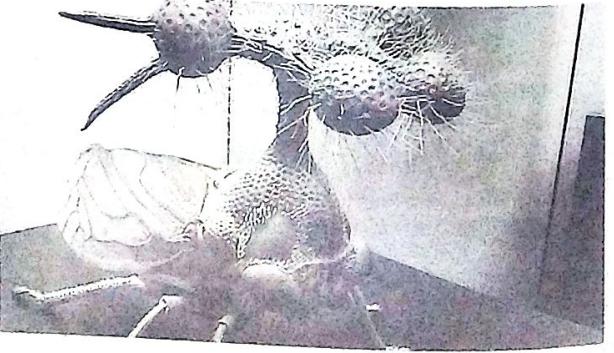
Al ir a atender la llamada, recomendé a Reynaldo que no tocara al bicho.

Cuando volvía, oy un zumbido en el cielo, levanté la cabeza y alcancé a ver al bicho convertido en una hélice que se alejaba. Lo singular, ya en lo alto, no sé si fue una ilusión óptica, pero el bicho se infló como una casa y desapareció en el cielo en una fracción de segundo.

En el jardín, al preguntarle qué había ocurrido para que el bicho o la cosa volara, me contó que por curioso quiso tocarlo con una rama. Como sentía temor, arrojó la rama al bicho, que se encendió como una luz y se fue hacia el cielo.

No nos atrevimos a levantar la rama. Despedía cierta fosforescencia.

**Jaime Nistahuz. La Paz, 1942.  
Poeta, narrador y ensayista.**





el duende  
director: luis urquieta m.  
consejo editor: benjamín chávez c.  
erasmo zarzuela c.  
coordinación: julia garcía o.  
diseño: david illanes  
casilla 448 telfs. 5276816-5288500  
elduende@zofro.com  
lurquieta@zofro.com

[www.lapatriaenlinea.com.bo/elduende](http://www.lapatriaenlinea.com.bo/elduende)




*El Duende no mantiene correspondencia obligatoria  
de publicación con colaboraciones no solicitadas;  
tampoco comparte necesariamente las ideas  
expresadas por sus autores.*

Desde mi rincón

*Lo que en un comienzo tantos soñaban / presentaban como una 'primavera árabe' hace ya tiempo que ha ido perdiendo por el camino sus oropeles: guerras, caos, ingobernabilidad, ascenso de unos cada vez más radicales desbordando a otros menos radicales. Desde Libia hasta Irán, pasando por Egipto, Palestina,*

*Yemen, Líbano, Siria, Pakistán e Iraq; o incluso Sudán y otros países del África negra o del Asia (Indonesia). La perplejidad de los gobernantes es abrumadora; o más bien desesperadora por su falta de realismo. En el propio Levante, donde las papas queman, subsisten, sin embargo, voces honestas; y basadas en la larga experiencia de sus vidas. Es el caso del P. Boulad, jesuita egipcio, una vida entera vivida en convivencia con el Islam. Ya en 2011 expresó unas convicciones que arrasan con lo 'políticamente correcto' en Europa; la lección que se desprende de sus palabras resulta devastadora para los políticos occidentales; pero todavía más para los 'pensadores' que son los verdaderos responsables de la deriva sin rumbo de la política.*

*El texto que traduzco parece datar de febrero de 2011 y haber sido emitido en Radio Vaticana (alguien dirá que ese 'púlpito' condicionó su tono: si acaso, el autor lo sabrá y él lo podrá decir). Ha sido suscrito conjuntamente por el P. Boulad y el periodista y analista político Soliman Chafik. En su versión original francesa el texto ha sido difundido por el Servicio Nacional para las Relaciones con el Islam, perteneciente a la Conferencia Episcopal Francesa.*

*Puede verse en la red en: apic/RFI – DICI nº 231 de 5.3.11.*

*Quiero dejar claro que la difusión del texto que sigue no debe llevar a pensar que comparta también otros puntos de vista de ese jesuita: en concreto los que expresó en 2007 en una carta 'privada' dirigida al Papa Benedicto XVI, expresión quintaesenciada del más radical y destructor radicalismo católico; de lo que para mi consumo suelo etiquetar de un 'viejo verde'. TAMBOR VARGAS*

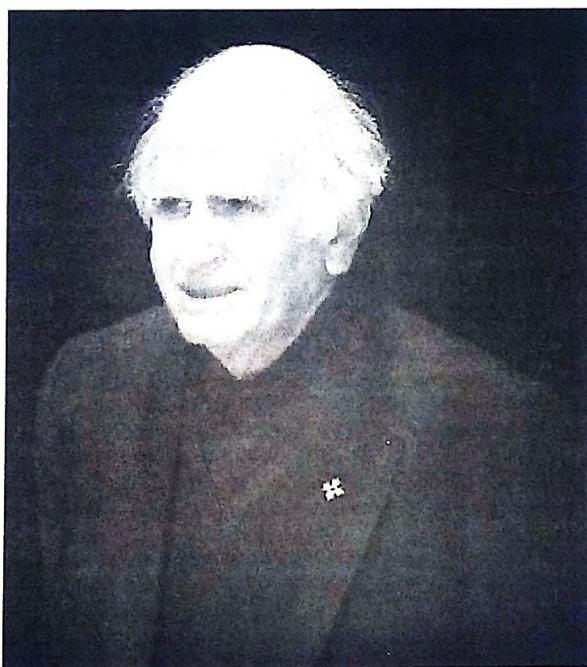
## Egipto: "Europa, ¡cuídate de no perder tu alma!"

P. Henri Boulad

En este texto hay un análisis de la situación local: *La mayoría de los cristianos –descontando algunos activistas o intelectuales comprometidos– se mantiene más bien al margen de estos terremotos políticos. Habrían recibido, parece, consignas en este sentido de su jerarquía. De hecho viven en el miedo y prevén lo peor si los Hermanos Musulmanes llegan al poder. Por el momento, gracias a Dios, no se ha producido ningún incidente confesional, aunque la policía ya no protege los templos y conventos.*

Interrogado por Geneviève Delrue (RFI) el 27 de febrero, el P. Henri Boulad ha analizado la rebelión de la juventud egipcia, precisando que rechaza la dictadura militar en que se encontraba no menos que una eventual dictadura religiosa. Hay una especie de laicización de la juventud de Egipto, dice el P. Boulad, por lo menos de la juventud permanentemente conectada a Internet. El jesuita ve en ella una evolución de la mentalidad de quienes tienen entre 25 y 35 años: rechazan cualquier vinculación religiosa y sueñan con una sociedad civil y democrática. Subraya que los Hermanos Musulmanes, muy organizados y principal fuerza de la oposición, no han sido los iniciadores de los movimientos populares, sino que han querido recuperarlos para provecho propio. Recuerda asimismo que la 'juventud de Internet' de Egipto, aunque creyente, quiere desmarcarse de los poderes religiosos, ya sea la Universidad Islámica de Al Azhar, las mezquitas o los Hermanos Musulmanes. Todavía no se puede decir –precisa– lo que saldrá: un poder teocrático? Actualmente hay una pulsera entre todos los afectados y donde las fuerzas presentes son desiguales: la fuerza moral de la juventud, la fuerza política de los Hermanos Musulmanes, la force del ejército que goza del apoyo norteamericano, todos se encuentran enfrentados para decidir sobre un futuro del país que no se percibe todavía.

Jacques Berset, de la agencia Apic había



entrevistado al P. Boulad en noviembre de 2006, luego de la polémica provocada por la alusión que el 12 de septiembre el Papa Benedicto XVI había hecho en la Universidad de Ratisbona, a las relaciones del Islam con la razón y la violencia. Entonces había calificado aquella cita de desafortunada, pero necesaria para acabar con un absceso: el de lo callado en el diálogo interreligioso. "Esta invitación al diálogo siempre ha venido de Roma, explicaba el P. Boulad, y aunque el Islam le ha dado una respuesta cordial, la iniciativa nunca ha venido de su lado. Los musulmanes no creen

en el diálogo. Quizás tienen razón y quizás son más realistas que los católicos. En efecto, un diálogo consiste en escuchar al otro, y en tratar de comprender lo que te quiere decir. Pero prácticamente, en el diálogo con el Islam hay trampa, pues los católicos están seguros de poseer la verdad y los musulmanes también. En un diálogo, lo que cada uno busca inconscientemente es convencer al otro y persuadirlo de que su religión es la única verdadera".

Prosiguiendo su desarrollo, el Padre jesuita precisaba que el debate teológico es estéril, primero porque la convicción profun-

da de los musulmanes es que solo existe una religión, el Islam, según lo enseña el Corán; luego, porque el esfuerzo de reflexión crítica (l'ijithad) está prohibida a los Ulemas, "de manera que solo se puede discutir con los no azharitas, es decir fuera de los Ulemas y Cheikhs de la Universidad islámica de Al-Azhar. Con los azharitas no hay que razonar, sino solo dar citas del Corán. Lo que nosotros afirmamos es falso, porque el Corán dice lo contrario. En este caso no sirve de nada aducir pruebas históricas, filosóficas, lógicas, racionales".

Para el religioso egipcio, "en el plano teológico, fuera del diálogo de salón y de la amistad no hay que buscar nada. Son dos niveles, dos mentalidades, que no se mezclan. En cuanto a Europa, ¿en qué se convierte con su 'corrección política'? En nombre del liberalismo, declaraba, ustedes se exponen a dejar penetrar el fanatismo y la intolerancia, como efecto de la inmigración". Europa se deja engañar, "pues el Islam es incompatible con la sociedad democrática. No es cuestión de individuos –la mayoría de ellos son muy amables y simpáticos– sino de sistema".

"Es una sociedad de tipo totalitario, y cuando sean mayoritarios en Europa, ya será demasiado tarde. Hay que saber que una mezquita no es solo un lugar de culto y de oración: a menudo es también un lugar de propaganda, pues Islam y política son inseparables. Esto Europa parece ignorarlo. Desgraciadamente, también la Iglesia Católica en Francia, en el Vaticano, solo se deja aconsejar por islamólogos soft. Para terminar, añadiría esto: Europa, ¡cuídate de no perder tu alma!"

El mundo iluminado

## Abrir una ventana

Una amiga de mi madre, monja desde hace cincuenta años, la visita un tiempo durante las primaveras, con la sonrisa infantil y el espíritu audaz de quienes todos los días descubren un prodigo a su destino. Hace unos años, tuvo un accidente que la hubiera dejado paralítica de por vida si su empeño no la pone a luchar con toda clase de aparatos y terapias hasta conseguir moverse despacio, apoyada en un bastón y en el deseo ingobernable de bastarse a sí misma. El mes pasado llamó desde el convento en que vive y yo, que no pude resistirme a escucharla por el otro teléfono, la ofré responder a la pregunta de mi madre interesada en saber de su salud y su estado de ánimo: ¿Cómo he de estar? La vida es una fiesta.

Con semejante axioma como tesoro, dejé de oír la conversación y me senté en el suelo tibio y las plantas de un patio que mi madre metió a su casa como quien mete un pedazo de convento sevillano. Estuve ahí un rato, sintiendo a los niños jugar con el perro, mirándome los pies y contándome las venitas lilas que a las mujeres de mi familia les proliferan en las piernas después de cierta edad. "Así se empieza", me dejé pensar. Un pedazo de sol entraba por el hoyo en el cielo que ilumina el patio y todo, hasta el aire ardiente del mayo sin lluvias, me resultó sosoegado y hospitalario como debe ser siempre la vida.

Cuando quiere elogiar me, la antropóloga Guzmán, antes mi madre, elogia la sabiduría con que elijo a mis amigas. Ese día me tocó devolverle el piropo. Al terminar su conversación con Aura Zafra me sorprendió divagando en su patio, y antes de oír su mirada de *¿qué haces ahí perdiendo el tiempo?*, le dije:

—Cualkiera pensaría que su respuesta es la de una corista en mitad de un espectáculo.

—Así es Aura —contestó ella.

—Es una maravilla.

Medio coja, medio vieja, medio pobre, medio encerrada, y nada tonta, esa mujer considera que la vida es una fiesta, quiere decir lo obvio, que tiene la fiesta dentro y que se busca las razones para tenerla.

—Qué cantidad de trabajo y talento habrá que dedicarle a este empeño? Llegar a los setenta y un años dispuesta a hacer la misma declaración. Vivir en los cuarenta y cinco o en los sesenta, sin cederle terreno al tedio y la desesperanza.

—¿Cómo le hace? —le pregunté a la antropóloga.

—Dice que abriendo ventanas —contestó mi madre.

—Y eso, ¿qué quiere decir?



—Cuando se lo pregunté me contestó que lo pensara yo —dijo la antropóloga.

Nos fuimos a caminar. Para los poblanos, tras la leyenda acerca de que los ángeles trazaron las calles de la ciudad, late siempre la certeza de que tal leyenda es una verdad irrefutable. Así que, a pesar de lo mucho que padecemos a nuestros gobernantes, de lo poco que estos se afanan por mantener limpia una ciudad a la que hace muchos años que no pertenecen, de cuánto nos enerva saberlo y cuán poco hacemos por evitarnos su incómoda presencia, acostumbramos recorrer las calles del centro, las calles de los ángeles, con una devoción siempre nueva.

Mi hermana es implacable y vehemente, por eso alegra caminar junto a ella. Se va enojando contra su cabeza llena de ideas y contra el mundo que las contradice. La encuentro siempre llena de novedades, proactiva y aromada.

Visitamos la casa en que nació nuestro abuelo. Se está viñiendo abajo poco a poco, sobre las cabezas de los actuales dueños y el imaginario colectivo de quienes heredamos el apellido y la destreza fantasiosa de los anteriores. Nos dan permiso de pasar a verla. Dos fresnos centenarios y el mismo par de pinos que escalaban las historias de mi abuelo y sus hermanos, reinan sobre un jardín intacto por años. La escalera de hierro y granito podría caerse con un ventarrón y todo parece suspendido en un tiempo inaudito y lejano. Desde ahí caminamos hasta lo que fue el mercado "La Victoria". Al llegar, nos detenemos en la puerta que da a un costado de la iglesia de Santo Domingo. Con los ojos cerrados, uno cree percibir los ruidos mágicos y el aire misterioso que emanaban de aquel gran mercado. Todo el que lo haya caminado cuando la vida y los sueños de cientos de personas lo poblaban febres un domingo cualquiera teme cruzar la puerta

que ahora se abre a un falso y aséptico silencio. Un contrato con los locatarios que llenaban el aire de gritos y vendían desde cajuelas hasta alhajas, desde pescado hasta flores, desde telas importadas hasta manta de cielo, desde muñecas de cartón hasta pan de huevo, hizo posible que el lugar se limpiara de ratas y horrores para recuperar su belleza decimonónica, sus hermosos espacios, su kiosco de cristal. Se trataba, según el proyecto original, de convertir el lugar que ya le quedaba chico a la necesidad citadina de una central de abastos, en un sitio que regalaría el lujo de su espacio a las artesanías, la comida, el arte, las flores, la música de Puebla. Los vendedores de ese mercado aceptaron dejarlo libre un tiempo para su remodelación, bajo el acuerdo de que podrían volver a trabajar en los sitios que les pertenecían adaptándose al nuevo uso que se les diera.

Tal acuerdo se firmó durante un gobierno, se confundió y trastocó bajo el siguiente y vino a terminar de tergiversarse durante los primeros años del actual. No sé cómo sucedió tal cosa. En Puebla, los ciudadanos comunes y corrientes entre los que meuento, reciben los hechos consumados. Así que abrí los ojos, cruzamos la reja y encontré el antiguo mercado regido por el aire de un Suburbia y intocado por años. La escalera de hierro y granito podría caerse con un ventarrón y todo parece suspendido en un tiempo inaudito y lejano. Desde ahí caminamos hasta lo que fue el mercado "La Victoria". Al llegar, nos detenemos en la puerta que da a un costado de la iglesia de Santo Domingo. Con los ojos cerrados, uno cree percibir los ruidos mágicos y el aire misterioso que emanaban de aquel gran mercado. Todo el que lo haya caminado cuando la vida y los sueños de cientos de personas lo poblaban febres un domingo cualquiera teme cruzar la puerta

—Qué cosa quiere uno tener contra tales tiendas? Ninguna. En cualquier otro lugar de la ciudad y del país las vemos con simpatía. Yo compro ahí las mezclillas de mis hijos y mi hermana los libros con soluciones fáciles para asuntos difíciles, con los cuales lo mismo sobrelleva las dificultades de un viaje, que aconseja el corazón de una amiga lastimada por el mal de amores. Sin embargo, no nos explicamos qué vinieron a hacer en mitad de un mercado con el que nada tenían que ver. Misterios de la fiesta que es la vida.

En la tarde volvemos con la antropóloga y su hermana, con dos primas y todos nuestros hijos.

—¿Este es el famoso mercado de "La Victoria"? pregunta mi hija. Es como un centro comercial, pero medio vacío.

—Este era —le contesta mi madre que camina cerca de mí.

—Lástima. Me hubiera gustado verlo como en tus tiempos —dice sabiendo que eso quiere escuchar y luego canta mientras bailotea: "La salsa del destino te ha cruzado en mi camino, baby. Come on, come on".

—¿Vamos a las nieves? —dice la hermana de la antropóloga, que es una mujer entusiasta y elegante como la luna.

Volvemos a los portales. Una de las primas encuentra recuerdos en todas partes. Se va quedando prendida a un puesto de periódicos, a la mesa en que inició los desfloses de un gran amor, a la fuente en que el Arcángel Miguel batalla contra el cielo oscureciendo.

Por fin nos sentamos en las nieves. —Todo tiene remedio —dijo.

—¿Cuándo? —pregunta mi madre que desde que salió de la universidad tiene más prisa que un miembro de los comités de lucha de los setenta.

—Eso si no sé —le digo.

Estamos sentados en unos bancos giratorios y los niños dan de vueltas mientras llegan sus nieves. El perro mete su lengua en mi horchata y el tiempo, ese enemigo de los buenos ratos, se deja perder sin más.

—La salsa del destino te ha cruzado en mi camino —canta mi hermana contagiada por la música que rige las vueltas de los bancos que bailan con los niños.

—Eso es exacto lo que a mí me pasó —dice la prima de los mil recuerdos.

—A todas —le contesta la otra prima.

—Verás que se compondrá el mercado —le digo a mi madre que continúa evocando las glorias de "La Victoria", cada vez más indisposta contra el gobierno y sus aliados.

—Lo dudo. Desde los Ávila Camacho que estamos en las mismas. Ni quien nos oiga, ni quienes hagamos el ruido necesario para ser oídos.

Una mezcla de nostalgia y futuro incierto corre por los portales.

Dos noches después, presa de la vorágine y el yugo inevitable de los lunes, tengo un insomnio largo que se prende a un espléndido texto de Jean Meyer, titulado con justa razón "La épica vasconcelista". Es un ensayo inteligente y tristísimo. Tras leerlo, el pesar por los hombres que pueblan su relato se trastoca sin que nos demos cuenta en pesar por nosotros. ¿Somos herederos de esa barbarie y ese recurrente imposible?

Cuando amanece, busco razones para aceptar que la vida es una fiesta, y abro una ventana al domingo anterior.

Ángeles Mastreta.  
Escritora mexicana, 1949.

## Sufrimiento en Juan pablo II

*El académico de la lengua D. Jaime Martínez- Salguero (Sucre, 1936) analiza la Carta Apostólica: SALVICI DOLORIS escrita por el Papa Juan Pablo II que aborda el dolor como uno de los misterios de la vida humana íntimamente unida al existir*

### Primera de dos partes

Karol Wojtyla, el Papa Juan Pablo II, es una persona que ha experimentado el sufrimiento a lo largo de toda su vida; en efecto, como niño ha sufrido la muerte del padre; como adolescente, ha sufrido al ver cómo su familia se deshacía en manos de la fatalidad; como hombre ha sufrido el desamparo, que lo obligó a trabajar de obrero; ha sufrido como miembro de una generación a la cual le ha tocado experimentar los horrores de la segunda guerra mundial; ha sufrido como parte de un pueblo, el polaco, al ver invadida su patria por las huestes nazis, primero, y por la barbarie comunista, después, las cuales se esforzaron en destruirlo en nombre de la "raza superior", o bien en nombre del proletariado, al cual, sin embargo, sojuzgaron; Wojtyla ha sufrido como parte de la Iglesia Católica, al estudiar en un seminario clandestino debido a la persecución a la que estaba sometida esta institución, o bien, al conducirla en la época de un gobierno que no solo la tenía arrinconada sino que buscaba aniquilarla por todos los medios a su alcance; ha sufrido como Papa, al gobernar a la Iglesia en tiempos de crisis, y luchar por sacarla de esa situación; ha sufrido como la persona que no tuvo miedo de enfrentarse a los poderosos de su tiempo, quienes no vacilaron en condenar a un sacerdote para que lo mataran, y no lograron su propósito, madurando su renacer en el secreto de quienes mueven hilos ocultos en contra de sus enemigos. Por esa familiaridad con el sufrimiento se ha referido a esta situación en diferentes documentos de su nutrida producción pastoral. De ellos, tomaré la Carta Apostólica: SALVICI DOLORIS, en la que se refiere extensamente a este tema, que toca uno de los misterios de la vida humana en cuanto tal, pues el dolor está íntimamente unido al existir.

### DOLOR Y SUFRIMIENTO

Para entrar en el tema Juan Pablo II establece la diferencia que reconoce entre dolor y sufrimiento. El primero, es una sensación afeativa que se produce debido a un estímulo externo o interno que afecta a una parte del cuerpo o de la mente de alguien; por lo tanto, es un hecho psicofísico y está presente tanto en el mundo animal como en el humano. El sufrimiento es "(...) dolor de tipo espiritual, y no solo de la dimensión psíquica del dolor que acompaña tanto al sufrimiento moral como físico." (p 8) El sufrimiento surge cuando el hombre se encuentra ante lo inesperado doloroso, como una catástrofe natural que le arrebata a sus seres queridos, y lo deja desvalido ante la existencia; o, cuando toma conciencia de que la muerte lo espera, inexorablemente, en algún momento de su existencia para poner fin a todos sus proyectos, y un largo etcétera que le produce un mal que duele en el alma por mucho tiempo. La filosofía ha tratado bastante este tema y coloca al sufrimiento en la finitud y en la trascendencia del ser humano. Potencius contradicteó a sí; pues, la primera, trata de la

relatividad del ser humano, encerrado en los límites del tiempo, y que acaba con la muerte, final de todo, ante la mirada racionalista e inmediatista. La trascendencia, en cambio, es la manifestación del hambre de infinito que el ser humano tiene dentro de sí. Es el deseo de producir una cadena de actos capaces de proyectarlo, no solo más allá, sino más allá de todo más allá. De la tensión producida entre la finitud, que lo arrastra hacia lo limitado, y la fuerza que lo impulsa hacia lo infinito, nace el sufrimiento como un desgarramiento existencial, que lo anonada.

Sufrir es sentirse en un mundo cerrado y hostil donde es difícil encontrar consuelo, porque todo dolor es personal e intransferible. Eso significa que el sufrimiento tiene dos componentes: el dolor, que está ahí, atormentándonos como un hecho objetivo, y la conciencia en donde experimentamos esa situación. Esta conciencia es valoradora, inteligente, sensible y recordadora. Por lo tanto, el mundo del sufrimiento únicamente pertenece al ser humano, mientras que el hecho del dolor es tanto del hombre como de los animales. Al sufrir nos preguntamos: ¿Por qué experimento este mal? ¿Por qué hay mal en el mundo? Al no tener una respuesta satisfactoria interpellamos a Dios, y, aún, nos atrevemos a negar su existencia, como lo han hecho los existencialismos ateos, al reducir todo al absurdo. Es que la razón humana chocó con el misterio al preguntarse por el motivo del sufrimiento en el mundo, o lo convierte en un castigo no merecido. Así lo han visto la literatura en general y la filosofía racional. Calderón de la Barca nos dice, por ejemplo: "¿Qué delito cometí/ contra vosotros naciendo? Aunque si nací, ya entiendo/ qué delito he cometido./ Bastante causa ha tenido/ vuestra justicia y rigor/ pues el delito mayor/ del hombre es haber nacido" (La vida es sueño, I, esc II) Mirada en la cual sufrimiento y existencia están íntimamente unidos; sufrir porque existo, y existo para sufrir, porque de esta manera pago el precio de la existencia. O, en Esquilo: "(Zeus, quienquieras que seas) Él ha abierto el camino al conocimiento de los mortales mediante esta ley: por el dolor a la sabiduría. En el lugar del sueño brota en el corazón la pena que recuerda la culpa. Contra su voluntad sobreviene así al espíritu la salvación. (Agamenón, coro). O, como dice Sartre en "El ser y la nada": "(...) desde el instante en el que comienzo a existir, llevo el peso del mundo yo solo, sin que nadie ni nadie pueda discutirme." (L'etre et le néant, p 641)

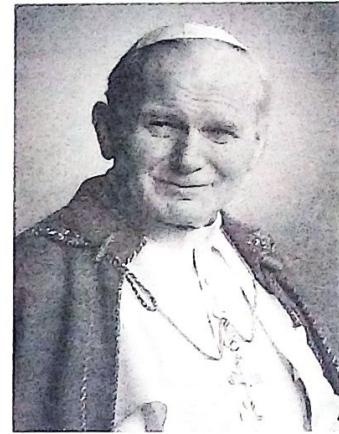
### VALOR DEL SUFRIMIENTO

Como se ve, ante la mirada puramente humana, el dolor cumple las siguientes funciones: A) ser camino de sabiduría, b) hacernos intuir que el dolor proviene de una culpa desconocida c) Abrir una senda a la salvación, contra la voluntad del hombre. Por lo tanto, el sufrimiento es algo importante para la vida humana. El dolor de la tragedia griega es una fuerza ciega e incomprensible, que irremediablemente atormenta al ser humano para purificarlo con la

catarsis, con la limpieza de la culpa, y de esta manera hacerle sentir horror por un crimen desconocido, que ha manchado a la humanidad en un tiempo inmemorial. Esto nos hace ver que el sufrimiento está incluido en la naturaleza humana como instrumento de auto realización personal, para lo cual debe ser comprendido como una herramienta donde apoyarnos para formarnos como personas. Pero esto, a su vez, exige que nos sostengamos en algo superior que nos haga aceptarlo como instrumento. Si no existe ese algo o alguien superior, el sufrimiento es visto como una tortura absurda. Si, en cambio, como lo muestra el cristianismo, con el dolor nos abrimos al otro en y con la solidaridad, bien sea para pedir ayuda al prójimo, o bien para acudir en su socorro, el sufrimiento cambia de fisonomía.

Juan Pablo II nos dice que el hombre sufre "cuando experimenta cualquier mal", y, que, en el vocabulario del Antiguo Testamento la relación sufrimiento y mal "se identifican; pero, cuando la lengua griega se une al hebreo para expresar la Revelación de Dios," se sirve del verbo *pasko*, es decir, estoy afectado por..., experimento una sensación, sufrir, y gracias a esta palabra el sufrimiento no es directamente identificado con el mal (objetivo) sino que expresa una situación en la que el hombre prueba el mal, y probándolo se hace sujeto de sufrimiento. Este, en verdad tiene carácter activo y pasivo" (p 10-11) ¿Y qué es el mal? Se pregunta Juan Pablo II y responde: "(...) el hombre sufre a causa de un bien del cual él no participa, del cual es en cierto modo excluido o del que él mismo se ha privado. Sufre en particular cuando *debería* tener parte –en circunstancias normales– en este bien y no lo tiene" (p 11-12) ¿Y cuál es este bien del cual el hombre gozaba y ahora ya no lo tiene? Es algo tan importante que está profundamente arraigado en el inconsciente humano, a tal punto que las mitologías, la religión, la literatura, etc. lo muestran como un tiempo de paz e inocencia.

Paralelamente a esto, superando el instante inicial, ya en la historia humana en la que estamos inmersos, vemos que existe el dolor del justo, el que sufre sin culpa, tal como dramáticamente nos lo muestra Job, el hombre al cual Dios hace sufrir gratuitamente, sin que tenga culpa que pagar; en él no hay reato que reponga el orden moral subvertido por el pecado. Juan Pablo II nos dice al tocar este punto: "El Libro de Job no desvirtúa las bases del orden moral trascendente, fundado en la justicia, como la proponen toda la Revelación en la Antigua y en la Nueva Alianza. Pero a la vez el libro demuestra que los principios de este orden no se pueden aplicar de manera exclusiva y superficial. Si es verdad que el sufrimiento tiene un sentido como castigo cuando está unido a la culpa, no es verdad por el contrario que todo sufrimiento sea consecuencia de la culpa y tenga carácter de castigo (...) Si el Señor consciente en probar a Job con el sufrimiento, lo hace para demostrar justicia." (p 18-19) Y, en otra parte el Papa Juan



Pablo II nos dice: "(...) para hallar el sentido profundo del sufrimiento, siguiendo la palabra Revelada de Dios hay que abrirse ampliamente al sujeto humano en sus múltiples potencialidades, sobre todo hay que acoger la luz de la Revelación, no solo en cuanto expresa el orden trascendente de la justicia sino en cuanto ilumina este orden con el Amor, como fuente definitiva de todo lo que existe. El Amor es también la fuente más plena de la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento." (p 21)

Por eso, Juan Pablo continúa diciéndonos: "... El sufrimiento debe servir para la conversión, es decir, para la reconstrucción del bien en el sujeto, que puede reconocer la misericordia en esta llamada a la penitencia. La penitencia tiene como finalidad superar el mal que bajo diversas formas está latente en el hombre y consolidar el bien tanto en uno mismo como en su relación con los demás y, sobre todo, con Dios. (p 20-21). Es decir, el sufrimiento no solo es un castigo, sino la apertura de una nueva visión de la sabiduría en el hombre. Con esto nos damos cuenta de que el sufrimiento se ha originado con la caída de Adán y Eva en el pecado original; terrible instante en el que, el ser humano, por curiosidad, por explorar sus posibilidades naturales, se desprende de Dios, desdén la ayuda y comienza a existir poniendo énfasis en sus solas fuerzas humanas para enfrentar los desafíos de la existencia; y, claro, fracasa en su intento porque sus solas fuerzas son insuficientes para sostenerlo en la vida, con plenitud y felicidad incluidas. De ahí que el Señor, en su amoroso plan, ofrece un Redentor para levantarle de esta posturilla.

Continuará



## Entre el texto y

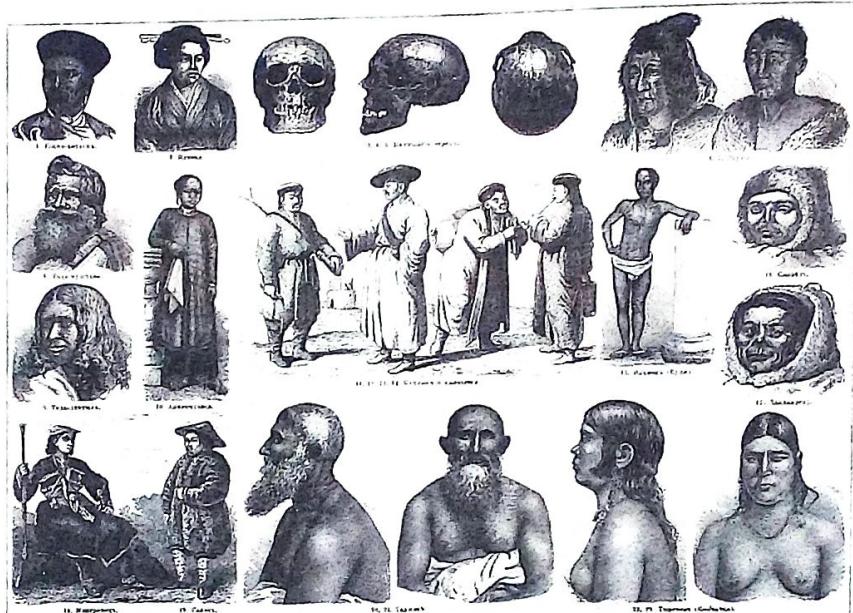
*La catedrática del Instituto de Etnología de la Universidad Ruprecht Karl de Heidelberg, Annette Hornbacher, afirma que mientras en la etnología suscitó una profunda crisis de identidad provocada por el giro antropológico.*

La "cultura" se ha venido convirtiendo de unos años para esta parte en el concepto clave de un cambio de paradigma diseminado por varias disciplinas que ha adquirido notoriedad bajo el nombre de cultural turn o "giro en las ciencias de la cultura". Una buena muestra de ello nos la proporciona Doris Bachmann-Medick en obras como *Cultura como texto*. El giro antropológico en la ciencia literaria (en alemán, 1996) o *Cultural turns. Reorientaciones en las ciencias de la cultura* (en alemán, 2006). Este interés tan marcado en los aspectos teóricos de la cultura responde en parte a la sorpresa causada por el hecho de que las diferencias culturales no solo no hayan desaparecido como consecuencia de la creciente interconexión mundial en los ámbitos económico y político, sino que en parte se hayan revitalizado y transformado en un factor crucial de la convivencia global. A pesar del avance de la modernización a nivel planetario, no ha tenido lugar, en efecto, la implantación universal de los patrones occidentales, y la cuestión de la traducibilidad y la comprensión entre las culturas sigue siendo un reto de primer orden en nuestra sociedad civil globalizada.

No obstante el mencionado ascendiente de los factores culturales, no existe un acuerdo a la hora de definir teóricamente la cultura. En las últimas décadas, el intento de describir las culturas como sistemas de signos internamente coherentes o "textos" legibles ha tenido una gran resonancia, pero es precisamente esta metáfora de la cultura como texto la que se ha convertido en blanco de encendidos debates. Mientras que ciencias humanísticas clásicas como la teoría literaria y la filología se reinventan a sí mismas como ciencias de la cultura guiándose por el modelo del texto, la equi-paración metafórica entre "cultura" y "texto" ha suscitado en la etnología, ciencia de la cultura por antonomasia, una profunda crisis de identidad.

La analogía entre cultura y texto parecía, por lo tanto, requerir mayor atención, sobre todo desde la perspectiva etnológica de la diferencia cultural.

A partir de una mirada retrospectiva al concepto de cultura vigente en las ciencias del espíritu interpretativas, quisiera esbozar aquí, desde un punto de vista etnológico, algunas contradicciones y límites de la analogía entre texto y cultura.



El concepto de "ciencias del espíritu" (Geisteswissenschaften, humanidades) fue establecido hacia finales del siglo XIX por filósofos como Wilhelm Dilthey y Wilhelm Windelband con la intención de demarcar, frente a la investigación sobre la naturaleza, los logros culturales históricos como campo autónomo para el análisis científico. Un papel central en ese sentido le cupo a la distinción metodológica entre la investigación experimental de las leyes naturales y la elucidación interpretativa de las manifestaciones individuales del espíritu humano. La idea subyacente era que el espíritu humano universal se expresa históricamente a través de sus producciones literarias y artísticas más destacadas, y que la interpretación de las mismas podía, por lo tanto, contribuir a la auto-comprensión del hombre en su esencia espiritual histórica. Sin embargo, esta concepción universalista del espíritu implicaba una noción de cultura que era no solo eurocéntrica sino también normativa. Así, en principio solo las producciones de "civilizaciones avanzadas" contaban como objetos pertenecientes a la "historia del espíritu", mientras que a la etnología –surgida con posterioridad– le incumbía incluir en su campo de estudio también a aquellas otras sociedades que el canon de las ciencias del espíritu hubiera dejado de lado por considerarlas como "pueblos naturales" o "primitivos", "carentes de historia" y "desco-

nocedores de la escritura" a los que eo ipso se les denegaba la capacidad de alcanzar logros culturales normativamente vinculantes.

Es por ello que el concepto normativo de cultura ha pasado a coincidir en gran medida con el de cultura de la escritura, en conformidad con el hecho de que el férreo traductor de la hermenéutica se haya circunscribido al ámbito de las culturas avanzadas. Solo en un estadio tardío de la globalización se ha ido abriendo paso, en oposición a esta tendencia, la noción de un relativismo cultural que en sus orígenes solo había sido defendida y desarrollada por la etnología. El giro en la concepción científica de la cultura ocurrido en las humanidades puede, por ello, ser entendido a la vez como una crisis en la concepción normativa de la cultura y del espíritu, lo que ha acarreado una renuncia a la división estricta entre los aspectos escritos y orales de la cultura. De ahí que, por ejemplo, la teoría literaria actual que se concibe a sí misma como ciencia de la cultura ya no se enfoque únicamente en el análisis de los criterios estéticos de la literatura, sino que haya ampliado su proyecto de elucidación hermenéutica para que incluya las prácticas culturales.

La consiguiente iluminación interpretativa recíproca de texto literario y contexto cultural representa, sin embargo, tan solo un aspecto del cultural turn. El correlato etnológico a la vez que punto de partida de éste es un giro

hermenéutico que hizo su aparición en la década de los años setenta del pasado siglo respecto a la forma de hacer análisis sociológico en etnología y que iba ligado a un ideal de traducción intercultural. La figura clave de esta etnología hermenéutica fue el antropólogo estadounidense Clifford Geertz, a quien se remonta la influyente definición de cultura como texto o "urdimbre de significados que se teje a sí misma", que, en cuanto conjunto internamente coherente de referencias cruzadas, es susceptible de ser comprendida o incluso traducida. Mientras que la antropología social británica y el estructuralismo francés se esforzaban por descubrir las leyes universales de la conducta y del pensamiento social, Geertz (en su obra de 1983 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, 1994) orientaba la investigación de lo culturalmente foráneo siguiendo el modelo de las ciencias del espíritu interpretativas y, en especial, el método utilizado para la exégesis de los textos. De acuerdo con este enfoque, las culturas foráneas pueden ser tratadas como documentos históricos de la cultura propia siempre y cuando se logre descifrar y representar interpretativamente las conexiones semánticas entre sus elementos particulares. Una vez admitida esta metáfora textualista, la cultura como un todo pasa a ser un conjunto estructurado de signos de carácter simbólico, solo que



# el extrañamiento

ntras que en las ciencias humanísticas clásicas la metáfora de la cultura como texto tuvo gran resonancia durante mucho tiempo, provocando el "cultural turn" o giro en las ciencias de la cultura

estos ya no están restringidos a emisiones verbales o escritas, sino que abarcan también acciones y artefactos. El propio concepto de texto predetermina aquí que las acciones y las expresiones verbales accesibles empíricamente al etnólogo en su trabajo de campo se relacionen significativamente entre sí y configuren una cierta unidad de sentido incluso en aquellos casos en que se presentan a primera vista –por ejemplo, a los ojos de un observador foráneo– como meros fragmentos inconexos. Pues bien, –Geertz considera que la verdadera misión de la etnología consiste en traducir esta colección de eventos y acciones circunstanciales a un texto lógicamente coherente.

Esta extrapolación del modelo interpretativo de la hermenéutica de los textos a la comprensión de formas de vida y concepciones del mundo foráneas adolece –como se echa ya de ver– de dificultades estructurales: el "texto-cultura" libre de contradicciones no es en manera alguna un hecho empírico, sino el resultado de amplias interpretaciones que deben poder superar las contradicciones e incoherencias que tengan las acciones circunstanciales y lo culturalmente extraño.

La metáfora del texto intenta eliminar estas dificultades de forma programática, a saber, trasladando el procedimiento hermenéutico –desarrollado originalmente para la interpretación de documentos escritos procedentes de la tradición propia– a un campo de investigación integrado principalmente por expresiones verbales y acciones que se enmarcan en situaciones individuales de un entorno de vida y de transmisión de conocimientos extraño. Lo problemático en este caso no es solo el hiato cultural existente entre la interpretación etnológica y su objeto de estudio, sino sobre todo el hecho de que dicho objeto de estudio no se compone de textos, sino de acciones concretas cuyo escenario práctico real debe ser pasado por alto para que estas puedan ser representadas como partes de un "texto-cultura" homogéneo y quasi intemporal.

Para fundamentar esta traducción de la praxis cultural a un texto-cultura perdurable, Geertz se apoya en el filósofo Paul Ricoeur, el cual ya antes había intentado compatibilizar la hermenéutica de los textos con las ciencias sociales, concibiendo el episodio de habla concreto como una acción que, gracias a sus efectos duraderos, se objetivaría en una realidad social o, por así decirlo, "se inscribiría" en ella. De este modo, el verdadero significado de una acción cultural residiría no ya en el hecho coyuntural de su ocurrencia, y ni siquiera en la representación que de ella tuvie-

ra el agente, sino en su efecto duradero, del que se derivaría un noema o contenido semántico situado fuera del tiempo. Geertz funda su concepción de la cultura como documento precisamente sobre esta noción de noema, y, al igual que Ricoeur, le exige a la etnología que fije como texto intemporal no el episodio de habla, sino lo que "es enunciado" en este, o sea, el sentido cultural general de una acción determinada.

Así pues, la clave y el complemento necesario para poner en su justa perspectiva la metáfora textualista reside en la diferenciación categorial entre un episodio de habla concreto y su significado noemático o universal, viraje éste que tiene, además de efectos teóricos notables, no pocas consecuencias prácticas. En efecto, Geertz identifica el noema con un cierto nivel semántico, trans-culturalmente traducible, de acciones específicamente culturales, las cuales, en su opinión, siempre serían susceptibles de ser analizadas en términos de constantes antropológicas tales como "poder" o "amor". De ahí que, según él, el agente mismo no posea la comprensión adecuada de su propia cultura; tal comprensión estaría reservada a quien sea capaz de trascender un determinado episodio de habla y su marco referencial concreto. Geertz describe consecuentemente al etnólogo como "un tuerto en el país de los ciegos", en cuanto que éste, en su condición de observador externo, estaría en condiciones de percibir como un todo libre de contradicciones las acciones y los enunciados que se le presentan empíricamente de forma heterogénea y mutuamente incompatibles.

La analogía entre cultura y texto –al igual que su concomitante noción de espíritu universal– se nos ha revelado, por lo tanto, como harto ambivalente. Es verdad que tiende un puente entre la hermenéutica y la investigación de campo etnológica, superando, en su esfuerzo por lograr una comprensión intercultural, el concepto normativo de cultura que contraponía los pueblos naturales deseñocedores de la escritura a las avanzadas culturas letradas. Pero la voluntad de comprensión hermenéutica universalista contradice abiertamente el mandato etnológico de que las formas de vida y de pensamiento foráneas sean reconocidas como interlocutor intelectual válido precisamente en su diferencia con respecto a la cultura occidental del conocimiento, en lugar de ser incorporadas como mero objeto de estudio.

Esta sutil pero crucial diferencia es, sin embargo, sorprendentemente pasada por alto por Geertz. Sus interpretaciones de la cultura de Bali muestran de manera contundente que

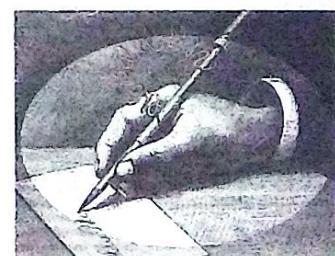
la meta de un texto-cultura libre de contradicciones solo se puede alcanzar a costa de una hegemonía intelectual. No es de extrañar, pues, que su interpretación de la pelea de gallos balinesa como forma artística en la que el honor y el rango se reflejan y establecen esté hoy tan desacreditada. Para apoyar esta interpretación y hacer la pelea de gallos textualmente comprensible para los lectores occidentales, Geertz prescinde de las categorías explicativas de los actores locales y remite en cambio dicha pelea a los dramas de Shakespeare y a la teoría aristotélica de la tragedia. Esta amalgama asociativa de pelea de gallos balinesa, teatro isabelino y teoría antigua de la tragedia pone al descubierto el auténtico problema de la metáfora del texto y del ideal de legibilidad intercultural. En aras de un texto-cultura traducible sin lagunas, Geertz toma prestados del pasado conceptos clave de la historia cultural de Occidente; y lo hace porque presupone que la "legibilidad" intercultural de las acciones específicamente culturales se debe nada menos que al hecho de que representan, en última instancia, ideas y realidades universales de la existencia humana y, por ende, variantes de un patrón antropológico sempiterno de "... autoridad, belleza, violencia, amor y prestigio".

El modelo hermenéutico textualista de Geertz desemboca así en un controvertible ideal de traducibilidad universal que va de la mano del otorgamiento de una posición privilegiada al etnólogo en desmedro del representante de la tradición de conocimiento foránea. Tales pretensiones de autoridad hegemónicas quizás sean legítimas en el marco del análisis de textos llevado a cabo por la teoría literaria; pero en la etnología, ciencia consagrada no a los textos sino a individuos de otras tradiciones de vida y de pensamiento, ellas conducen a una distorsión metódica cuya secuela es una profunda crisis epistemológica y de identidad. Una y otra vez se ha criticado a este respecto no solo la autoridad hermenéutica del etnólogo, sino también el estatus ontológico del texto-cultura, e incluso credenciales epistemológicas mismas de la etnología. Mientras que Geertz presupone que la elaboración hermenéutica de un texto-cultura coherente refleja una capa profunda de la realidad cultural, el debate epistemológico crítico suscitado por sus ideas hace hincapié en la brecha categorial que existe entre praxis cultural y texto etnológico. De ahí que este último haya sido denunciado desde hace tiempo como una ficción retórica, y que la metáfora de la cultura "legible" sea vista generalmente como una mera construcción químérica de un texto etnográfico, más reveladora acaso del acervo cultural

del traductor que de una realidad vital foránea.

A pesar de las numerosas reinterpretaciones y ampliaciones que ha experimentado el modelo textualista de la cultura, éste sigue teniendo hoy un papel protagónico, debido esencialmente a la robustez del método hermenéutico como paradigma universalista de traducción. Ello no desmerece, empero, las críticas provenientes del campo de la etnología ni significa que no deban ser tomadas en serio. En efecto, cuando se establece a priori que la cultura puede ser representada bajo la forma de texto legible, se está poniendo en riesgo un principio fundamental de la investigación y el pensamiento etnológicos: la disposición de la etnología a reconocer lo culturalmente foráneo no solo como objeto de estudio sino también como reto intelectual. La capacidad del método hermenéutico para transformarse adecuadamente será por lo tanto la piedra de toque para determinar lo que pueda o quiera ser la comprensión intercultural en el futuro, en contraste con las ciencias exegéticas y frente a las tendencias globales homogenizantes: o bien una traducción lo menos accidentada posible de las diferencias culturales, que las asimile discursivamente sin contradicciones; o bien un procedimiento para la reflexión crítica, que conserve, como frontera de las posibilidades de vida y de pensamiento propias, lo culturalmente foráneo incorporándolo textualmente bajo la forma de extrañeza constructiva.

Traducción del alemán: Fabi Morales  
Copyright: Goethe-Institut e. V. Humboldt Redaktion



# “Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización”

## de Hugo Celso Felipe Mansilla

Discurso de presentación por el académico de la lengua Blithz Lozada Pereira en el marco de la XIX Feria Internacional del Libro - 2014

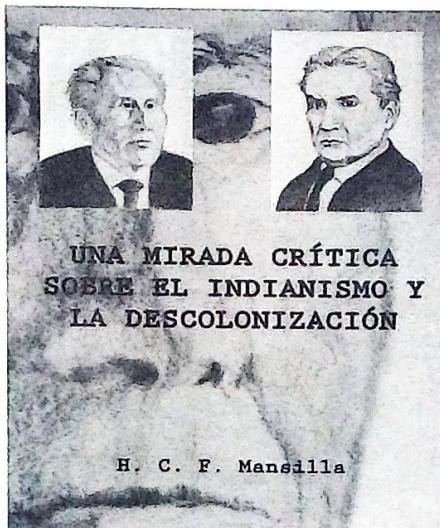
Primera de tres partes

Mi profesor de postgrado, colega de las carreras de Filosofía y de Ciencia Política en la Universidad Mayor de San Andrés, y cófrade de la Academia Boliviana de la Lengua, don Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret, me ha pedido cordialmente que realice un comentario a su último libro titulado *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización: El potencial conservador bajo el manto revolucionario*, texto que, por segunda vez, hoy se presenta; en esta ocasión en la más importante Feria Internacional del Libro de Bolivia.

Para mí es un honor que tan distinguido investigador, profesional, intelectual, escritor, crítico y docente universitario me haya solicitado comentar su último libro. Aunque solo he leído una parte de su abundante producción literaria consistente en más de cincuenta libros publicados en más de siete décadas de vida - dedicadas a publicar textos de invaluable calidad académica y científica de modo ininterrumpido- que el autor me haya solicitado escribir y leer mi opinión sobre sus ideas, es un halago a mi propia producción intelectual. Por esta razón, agradezco al Dr. Mansilla por permitirme estar aquí hoy, y poder exponer mis apreciaciones sobre su libro.

Creo que es pertinente que en el tiempo que dispongo, realce lo que para mí son las principales tesis filosóficas y políticas que desarrolla el Dr. Mansilla. Al respecto, debo enfatizar que en el sentido profundo de la filosofía clásica, su crítica refiere una normativa ética que pone en evidencia la necesidad de hacer consideraciones morales al analizar la ideología que justifica la acción gubernamental, y toda vez que se trata la cultura política prevaleciente en la sociedad. Pero, su producción logra siempre objetividad conceptual y rigor. Así, en esta como en otras obras, hace gala de una prosa impecable, un estilo de redacción claro, conciso, preciso y notablemente adecuado para referirse a situaciones y a objetos de estudio que, siendo polémicos, contienen una evidente y abstrusa complejidad.

Como en otros libros de su autoría que conozco -al menos los publicados en español- al tratar Mansilla el indianismo y la descolonización; recurre a autores de importancia mundial, a obras originales publicadas en distintos idiomas -especialmente en alemán- haciendo una lectura crítica de las fuentes que corresponden a quienes, son solo divulgadores y epígonos sin brillo de ideologías y lugares comunes de distinta procedencia. De este modo, el



análisis del indianismo y la descolonización remite a referencias ilustrativas de autores y de contenidos clásicos, condensa valiosas teorías de creadores de concepciones de actualidad, y contrasta diseciones intelectuales con ideologías que el autor critica con detenimiento, como una tarea insoslayable que aparece como una obligación moral autoimpuesta.

La labor crítica que es cotidiana, extendida, valorada y sobre todo, leída en otros países; contextos que no son parte necesariamente del mundo civilizado altamente desarrollado; lamentablemente, rara vez se produce en nuestro medio intelectual. Por esta razón, lo que Mansilla realiza desde hace varias décadas, ostentando, además, una admirable valentía cuando se trata de exponer sus ideas sin tapujos; es, sin duda, excepcional. Esto es así, al grado de que el autor salvaguarda nuestra dignidad intelectual en un medio donde de forma alarmante, la producción teórica ha decaído ostensiblemente, abandonándose la crítica incisiva y dando lugar a que abunden torsiones, repeticiones y plagios ideológicos realizados en textos que, penosamente, expresan solo un cinismo inefable, la más desvergonzada ignorancia, zalamería y atrevimiento; y la carencia generalizada de indispensable rigor, científicidad y creatividad intelectual.

Si reparo en las tesis de Mansilla con la seriedad y exhaustividad que amerita su obra, me faltaría tiempo para agotar los dos temas del libro; tarea que, estoy seguro, realizará con gusto el lector interesado en la problemática. Por otra parte, siendo mi texto un comentario, querría también verter mi opinión sobre algunas aristas temáticas que tienen significativa importancia en nuestro medio académico, estando relacionadas con el libro.

Como indica el título, Mansilla vierte una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización; es decir, expone sus fundamentos y analiza el contenido de ambos concep-

tos, presentándolos con una evidente desvaloración de su potencial como factores de cambio a favor del país. Se trataría, apenas, de conceptos de una cultura de vida conservadora; esto es, contenidos tradicionales, convencionales y rutinarios que, peligrosamente, constituirían la base para asentir prácticas caudillistas, populistas y autoritarias. Por lo mismo, exigirían que sobre ellas se vierta agrias y meditadas críticas; en especial, respecto de la instrumentación política e ideológica que desde mediados de la década anterior, se produce intensiva y extensivamente en diversos contextos intelectuales de nuestro país.

Un aspecto sobresale de modo inequívoco: se refiere al cuestionamiento de la actitud obsecuente de quienes defienden ambas ideologías de forma extrema. Por una parte, estos impugnadores condenarían la civilización occidental reduciéndola a una larga secuela de características de poder que solo son verdaderas de modo parcial y sesgado. Por ejemplo, respecto de la colonización española, la tildan totalmente como plétórica de rasgos negativos: paternalista, dogmática, santurrón, superficial, expliadora, memorística, autoritaria, retórica y culpable de etnocidio. Por otra parte, estos mismos “críticos” de Occidente, ante los productos de dicha civilización, particularmente frente a los modelos y estilos de consumo y ocio; se conducirían asumiéndolos como *caídos del cielo*. Tanto el indianismo como la descolonización constituirían discursos obsecuentes, alineados a posiciones de prosaica conveniencia; con alarmantes carencias teóricas, y una radical incomprensión de la historia; evidenciarían la intención oculta de desconocer el valor y el potencial de lo que la civilización occidental logró en el pasado, y que continúa realizando en el siglo XXI.

En el texto resuena un cuestionamiento moral: si los indianistas y los sustentadores

de la descolonización fuesen consecuentes con su crítica extrema a la civilización occidental, no deberían incorporar en su estilo de vida cotidiana, nada en absoluto que proviniese de dicha civilización. En nuestro país, por ejemplo, no tendrían que hablar español y de forma radical, no deberían incluir a sus lenguas vernáculas, hispanismo, anglicismo, germanismo, galicismo o neologismo alguno que tuviese procedencia foránea o tenga origen greco-latino, negándose en consecuencia, a acceder a la ciencia y la comunicación universal. No tendrían que vestir ropas que estén relacionadas con ningún traje confeccionado según las modas europeas o del hemisferio septentrional, incluyéndose las polleras de las indumentarias típicas de Castilla y Extremadura en los siglos XVI y XVII, tampoco deberían ostentar modelos que sean producto de diseñadores contemporáneos de alta o baja costura. Los *auténticos* indianistas y los *verdaderos* descolonizadores, consecuentes con su propio discurso radical, no tendrían que comer nada que suponga alimentos procesados industrialmente, productos cultivados con tecnología moderna; ni plato alguno o repostería que sea parte de la culinaria española (incluida la gastronomía infinita que desde la Edad Media hasta el siglo XVII, hizo gala de combinaciones increíbles de carnes, especias y frutas). El indianismo y la descolonización extremos y tomados en serio, prohibirían el uso de cualquier símbolo del imperialismo, la civilización industrial, el colonialismo y la globalización. Al respecto, téngase en cuenta la interminable lista de productos de la modernidad occidental, desde la bicicleta alemana hasta el automóvil y el avión estadounidenses, prolongándose la civilización tecnológica incluyendo a los satélites y las naves espaciales, las sondas interplanetarias y los recientes medios de transporte. Pero, siendo los logros tecnológicos y científicos, productos de Occidente que en el siglo XXI han conquistado el aire, la geografía terrena y subterránea, toda masa de agua estática y fluyente; además del espacio exterior y el ciberspacio, en verdad, resulta absurdo exigir a quienes se reclaman indianistas y que sustentan la descolonización, que no aborden un avión, que no conduzcan ni se suban a un automóvil, o que tampoco usen cualquier vehículo que tenga ruedas. Su condena simbólica fundamentalista a la civilización occidental exigiría, por mínima coherencia, que rechacen los productos de dicha cultura material; sin embargo, dado que los aceptan e incorporan a sus vidas instantánea y extensivamente, su discurso cae en el descrédito desde el punto de vista de la consecuente obligación moral a la que daría ha lugar.

Continuará.

# La piedra, la circularidad de la vida y el placer de construir juntos

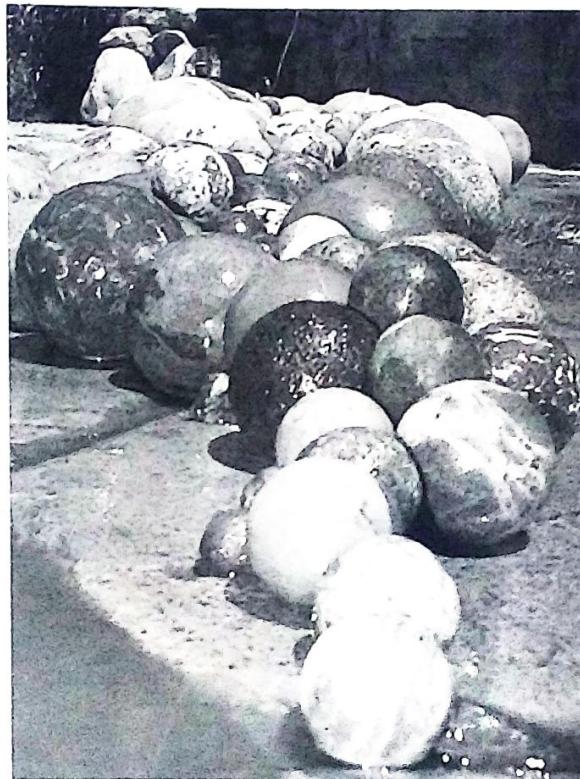
*Acercamiento a la escultura de Gonzalo Cardozo Alcalá y su familia de artistas por la escritora mexicana Francesca Gargallo*

La pintura más famosa de la Casa de la Moneda de Potosí es una representación anónima del Cerro Rico como virgen dadivosa, a los pies de la cual se prostran desde Carlos V hasta un papa, un cardenal y un obispo. El anónimo pintor del siglo XVIII que la realizó con maestría, entre monarcas y prelados pintó una gran bola blanca, el orbe quizás, ya que en ella dejó plasmada la huella de una ciudad. Cuando vi el cuadro sentí, de inmediato, la doble, fortísima raíz que tiene en la plástica del altiplano el escultor boliviano Gonzalo Cardozo Alcalá, quien vive y trabaja en Oruro.

Si por un lado su trabajo escultórico tiene en la contundencia de la piedra una obvia influencia de una de las culturas de mayor duración en los Andes centrales –la cultura Tiwanacota, que entre sus orígenes y su decadencia marcó 2700 años de estética, gobierno y saberes–, en la pasión por los círculos, en la búsqueda de una esférica perfección interrumpida por la realidad de lo mineral, los accidentes de la tierra, la violencia telúrica, se inscribe una propuesta redonda y dialogante, capaz de incorporar la triste historia de la colonización y destrucción de las culturas originarias, sin rendirse ante ella, sino apropiándose de ella.

Con su esposa, la ceramista María Velásquez, y sus cinco hijas, todas y cada una dedicadas a una búsqueda propia en el mundo de la expresión creativa, desde la pintura a la música, desde la fotografía a la literatura, Gonzalo Cardozo Alcalá ha venido forjando un universo de expresiones que se condensan en un arte pétreo atravesada por saberes familiares –es hijo de un carpintero que le heredó una tremenda habilidad de transformar los materiales con las manos y su fantasía–, investigaciones –se ha acercado a la herrería con una pasión de alquimista– y una dedicación a la técnica sutil que le permite redondear cualquier piedra que se encuentre en el camino. La delicadeza está en las ideas que recorren sus expresiones.

Ideas profundamente ecológicas, si con esta palabra puede expresarse la antigüedad de un sentir que reproduce en el círculo la continuidad entre la vida mineral, la fuerza del viento huracanado, el correr del agua y el viento secundo de una tierra que contiene y protege a las semillas que nos alimentan. Los cuatro rumbos de los caminos que salen del centro que somos, bien pueden ser cuatro bolas que ruedan sobre la tierra, o la representación del agua estancada y fecunda en un contenedor de vidrio que va llenándose de algas y microrganismos, o unos estandartes metálicos que sostienen los escudos alrededor de los cuales el viento va a cantar. Ideas que no dejan jamás de reunir a la familia Cardozo Velásquez con el mundo, amalgamarlo en su expresión única y múltiple a la vez. Al lado de las cerámicas muy realistas de María, una de las pocas esculturas no abs-



tractas de Gonzalo: una marcha de hombres soles y mujeres lunas enhiestas, un homenaje a los miles de mujeres y hombres que han transformado en sentido humanista la historia de Bolivia con su desplazarse por largos caminos para manifestar sus sentimientos y darle nombre a sus derechos.

La casa de este escultor y de esta ceramista con sus hijas es, además, un ombligo, un punto de encuentro que alimenta el alma de sus visitantes. Al fondo de la calle de Junín, tras pasar por el amplio mercado de comida, muebles, tejidos, artesanías y productos de lo más variados, su casa de adobe es un museo y un rincón de paz a la vez.

Llegué cuando María se estaba preparando a presentar sus obras a un grupo de escolares. Me colé entre ellos, pero Gonzalo me detuvo: "Y tú ¿de dónde vienes?", me espetó y cuando contesté que viajaba desde México y por tierra, se nos abrió el apetito de conocernos. Terminé comiendo con la familia, viendo como entre todos los sentidos Gonzalo no olvida el olfato y quema ante una escultura que ha erigido en el patio central de su casa, una escultura de piedras que se acoplan, circulares y accidentadas, con múltiples recubrimientos y presencias: el agua de grifos recuperados de casas y minas abandonadas,

el viento sopla y hace girar una estructura metálica y ligera digna de un Calder, crecen a sus pies semillas en la tierra. Ahí, en un hogar levantado sobre una estructura metálica muy tenue, Gonzalo quema hierbas y maderas perfumadas para que el fuego sea amigo y alegre nuestras vidas.

Bien podría decirse que el enorme taller que es su casa, o la casa que es un gran centro de producción artística, permite ver cómo es la vida de esta familia de artistas que al creer válida la propuesta de cada uno de sus miembros, se convierte en una propuesta antipatriarcal y antimisógina en sí. El mismo Gonzalo agradece a la vida haberlo puesto ante el hecho de ser padre de cinco hijas y haber tenido que preguntarse por qué en su cultura se anhela a un hijo varón, qué idea de dominación se esconde en esa tradición de preferencia masculina que, en los hechos, es antifemenina.

Entre los libros de su nutrida biblioteca, me encontré con una importante presencia de la literatura boliviana contemporánea. En su sala, una recogida pinacoteca familiar, con obras de casi todos los contemporáneos/as y maestros de Gonzalo y María, obtenidos en regalo, en intercambio o comprados, y expuestos a la mirada de la población de

Oruro, suena la música del grupo de 11 mujeres que conforma el conjunto "Sagrada Coca". Estas músicas, con una destreza extraordinaria para sus instrumentos de viento y percusión, desafían la falsa tradición –en realidad, imposición– por la que las mujeres no pueden tocar los instrumentos tradicionales andinos, siendo aceptadas nomas como bailarinas en los rituales por la tierra.

Con esta disposición para la vida, no es casual la representación de la madre naturaleza y el erotismo de la existencia, en la telúrica representación circular de la piedra que Gonzalo Cardozo inserta en movidas estructuras metálicas: Illapa, un cono vacío de metal, en el que como células se extiende el ADN pétreo de la tierra misma, Pachamama, embarazada estructura metálica de la feminidad llena; los diversos "árboles" cuyas ramas son manos que sostienen la estructura mineral de bolas reconocidas en las piedra recogidas en los diversos pascos alrededor de Oruro y en otras geografías bolivianas; que la Comida Alcance para Todos, un plató de hierro forjado en el que se extienden bolas de todos los colores, distribuidas de manera tal que cualquier mano pueda recogerlas ....

Y, claro, podría seguir hablando de escultura que combinan de más formas esta circularidad y las demás expresiones geométricas de la realidad: Cuadratura de la esfera, o Chachawarmi, literalmente "hombremujer", dualidad primaria de toda la ontología americana, donde en un rectángulo de metal descanzan dos bolas pétreas finamente pulidas, de igual tamaño y totalmente diferentes entre sí, pero perfectamente iguales.

Pero no creo que sea describiendo una a una las obras de Gonzalo Cardozo Alcalá que logre ahondar más en su personalísima y familiar estética. Hay algo en los nombres amaras, sagrados y físicos de sus hijas que pertenece al mismo espíritu que le hace llevarse a la nariz una piedra y olerla hasta empezar a trabajárla: Nayra, la mayor es los ojos de su madre y de su padre, música, arquitecta y fotógrafa, Waru, la estrella de un firmamento que soy incapaz de reconocer y que me sobrecoge en las noches del altiplano, es maestra y escultora, Tani es la flor sagrada de su pasión por la música y la pintura, Lulhy, una cariñosa y joven representación del colibrí que es todo corazón, es pintora como su hermana Kurmi, el arcoíris, quien agarró el pincel desde que tenía dos años.

Sí, la escultura de Gonzalo Cardozo es una reconstrucción del mundo en un espacio que es todas las palabras: se reconoce en la música de las esferas que sostienen la carne y el alma de la tierra.

# Gary Dáher

**Gary Dáher Canedo.** Beni, 1956. Ha publicado: *Desde el otro lado del oscuro espejo* (1995), *Oruga interior* (1999), *Territorios de guerra* (2007) y *El viaje de Narciso* (2009).



## “La senda del SAMAI”.

### Uno

1  
Si algo tengo que decir en esta obra tiene que ver con el año 1300.  
Dante, ayudado por Virgilio, inicia el camino por el infierno

2  
Aquí se abre la puerta. La esperanza no recompensa al alma. Si espera nadie llega. Solo la acción y la voluntad hacen al errante. ¡Avanza!

3  
Congelarse, quedar inmóvil, es vivir en el abismo más profundo del averno.

4  
La profundidad no sabe del eco.

5  
Hay una manera de regresar al paraíso, dijo el ángel, y esta es cruzando esforzado la llanura del fuego que lo rodea. (Dante, Comedia, Purgatorio XXVII)

### Dos

1  
Hay nombres sagrados, nombres que no se pronuncian, aunque de repente se descubran en toda su magnificencia.

2  
Gran metáfora es el verbo “ser” en lengua aimara, no se lo dice ni se lo escribe; pero está, porque es fundamental.

3  
Si en la lengua olvidada de Adán se pronuncian los nombres de las cosas, estas aparecen o desaparecen inmediatamente, según.

4  
El nombre es la profundidad de lo nombrado.

### 5

Llamar no es suficiente, se debe vibrar en la misma vibración de lo llamado.

### 6

Si la palabra es palabra de fuego, nominar será hacer que el mundo exista, aparezca ante nosotros.

### Tres

1  
Con gran caridad, Prometeo ocultó el fuego en cada hombre, uno por uno, en concavidad sagrada, y allí palpita, hermosa diosa de luz.

### 2

Como a hígado de Prometeo el tiempo, águila voraz, nos devora y nos regresa. A eso llamamos olvido.

### 3

Es muy grave ser puente e ignorar al río.

### 4

Sísifo, ¡baja ya! Deja de pujar la piedra.

### Cuatro

1  
Fuerte es aquel que, conociendo su fragilidad, toma lo mejor de sí para controlar el carro de sus cuerpos.

### 2

Para ingresar al Edén, los cuerpos necesitan ser purificados, dijo el ángel. Entonces desperté.

### 3

Si el alimento del cuerpo es el propio cuerpo será necesario encender el fuego del cuerpo.

### 4

Los corazones que saben templarse sobreviven.

### 5

Los diamantes nacen de los volcanes y soportan un incontable tiempo de presión. Hazte duro.

### Cinco

1  
El hombre que se conoce a sí mismo está más cerca de la muerte, y esa es su esperanza.

### 2

Un honroso camino se traza a través del valle de la muerte. Al que triunfa, se le sirve vida en copa de oro.

### 3

La muerte del corazón oscuro, situado en el mismo lugar izquierdo que todos conocen, devela al corazón ardiente que habita en su interior.

### 4

La verdadera muerte se vive matando al corazón oscuro que todos cargamos en el costado tenaz.

### 5

Tú dale muerte, y muerte sin piedad al corazón oscuro.

### Seis

1  
Es oruga mi paciencia, teje incansable, vital.

### 2

Toda paciencia permanece con el corazón activo.

### 3

La inteligencia y la estupidez generalmente están sometidas a la soberbia.

### 4

Tengo a la razón en contraria.

Jorge Ordenes Lavadenz

# La adversidad en la novelística de Alcides Arguedas vívida y vigente

*La narrativa del pensador boliviano Alcides Arguedas viene a ser un llamado al orden y a la legalidad, sobre todo con respecto al Artículo 7 de la Constitución Política del Estado -que, entre otras cosas, estipula el derecho a una remuneración justa por el trabajo realizado. Las novelas de Arguedas son también un pedido simbólico a los bolivianos a dejar de jugar a tener un país, y un postulado doloroso de edificación de Bolivia lanzado desde un positivismo social crítico en boga en América durante las primeras décadas del siglo veinte.*

## Décima y última parte

El sentimiento de inferioridad convertido en timidez en Villarino, denota temor, miedo de que la respuesta de Sara sea negativa. Arguedas destaca la timidez para condenar la ausencia de manifestaciones represivas que contrarresten esa cortedad. El resultado es el pesimismo constante, y luego el derrotismo. O sea que en tanto los sentimientos represivos –como la reflexión, la cautela, el recato-escasecen, el caos síquico resulta en el desasosiego espiritual y luego en el desajuste moral. La caída es inevitable: Villarino "viajó consumiendo sus energías y abriéndose paso a fuerza de malgastar caudales. ¡Viajó llevando en el pecho el cadáver de una pasión que se pudría!" (87)

La falta de carácter de Villarino hace que Sara opte por otras amistades, que no siempre resultan las mejores. En concreto: Arguedas opta porque Sara y Alejandro se desintegren moralmente: "y esos dos seres que... podían haber sido dichosos... hallábanse vencidos, caídos para siempre en ese fango donde se arrastran los que ya no acarician una ilusión" (88)

Ante el cúmulo de adversidad, cuya razón primera se arraiga en el sentimiento de inferioridad, el humano busca el desahogo. En el caso de Villarino, el desahogo se manifiesta caótica mente ya que, en vez de buscar un entendimiento sentimental, solo consigue insultar a Sara en un momento en que las cosas hubieran podido arreglarse: "y luego el fango que se arroja a mi corazón, luego tú, meretriz, siendo de otro... ¡te he odiado como a nadie en el mundo!.. ¡Ah! Sra., convulsa, loca, aterrada, con el cabello suelto, cayó de rodillas a sus plantas". (89) Villarino luego aparece agotado, repugnando la vida, enloquecido de dolor, avergonzado, "corrido por el murmullo de burla que, en su redor, se iba produciendo, buscó la soledad de un rincón."(90)

El escapismo de Villarino lo conduce a Europa, y después a la batalla de Pisagua, donde percebe heroica mente desde el punto de vista hélico, más no tan heroica mente si observamos su vida enfrascada en un derrotismo irreversible. Arguedas hace que sus personajes vivan duras pruebas. Los conduce desde la timidez hasta el aislamiento, la soledad como último reducto sicológico: "La soledad es el fondo último de la condición humana" (91) "En un individuo, un desarrollo neurótico proviene, en definitiva del sentimiento de aislamiento, de hostilidad, de miedo y de una disminución de la confianza en sí mismo."(92) "Es triste esta incomprensión, este desconocimiento entre seres humanos, sobre todo



entre los que debiéramos conocerlos! Es difícil salir de nuestro interior. Nos lo impide el orgullo o la timidez, o el ignorar las palabras que conducen a la comprensión, o el haber revestido nuestra intimidad con un muro de piedra".(93)

Queda pues comprobado que los personajes estudiados, a manera de ilustración, sufren de neurosis. Sus sentimientos de inferioridad son profundos. Hay situaciones en que el elemento compensador se da a través de la acción heroica. Pues bien, la ausencia de una vida más o menos normal, donde las compensaciones o satisfacciones existan, hace que el cúmulo de sinsabores produzca esa acción heroica como forma de contrarrestar, ipso facto, la adversidad contenida. Lo vimos cuando el Alejandro Villarino toma parte descollante en la revolución que depone al dictador Mariano Melgarejo; y cuando, presa de la desesperación, luego de la muerte de Sara, se incorpora en las filas caustrenses bolivianas en camino a defender el puerto de Pisagua. Pero se incorpora en tales filas no solamente por la muerte de Sara, sino que también para desahogarse, ipso facto, de la angustia acumulada en años de desgaste sicológico:

*Villarino es odiado, es maldecido por todos, el Cristo de una Calvario sangrientísimo, estaba allí, con dos balazos en el cuerpo, infundiéndo valor a sus compañeros para defender a esa patria que le había hecho padecer tanto; estaba allí olvidado de sus rencores, de los ultrajes que le habían inferido, dispuesto a ser el primero de la recua, o aumentar el número de los héroes sin nombre.* (94)

de Raza de bronce es cholo por que abusa del indio. El cholo es por lo general ignorante, envidioso y fracasado. El indio y el resto del país pagan las consecuencias por esa presencia de barbarie en América. El indio puede ser cholo o no cholo, aceptada la perspectiva ética del análisis.

La sicología india se debate entre sentimientos de: autoderrota; marginalización de sus creencias religiosas; injusticia en manos del "cristiano"; pérdida de sus líderes; humillación ante el hecho de la violación de sus mujeres; nepantilismo o desvarío ante el hecho de que la india prefiere tener hijos mestizos; ser testigo de su propia inacción; que los no-indios sean los líderes de las luchas de emancipación; que los no-indios hiciesen la revolución de independencia; lucha y muere por la causa de la libertad sin jamás llegar a ser dirigentes; observar que después de 1825 la injusticia continúa igual que durante el período colonial; lo malo del consumo de alcohol y de coca; que su sobrevivencia depende de la docilidad al servicio del no indio. Por todo esto, reconozcamos que, hoy por hoy, lo que más socava sicológicamente al indio es su propia amargura, su historia y la forma fatalista en que la interpreta. Luego está el abuso ilegal y anticonstitucional que ha venido sufriendo y, en muchos sentidos sigue sufriendo en manos del no-indio.

Los principales personajes arguedianos se caracterizan por los sentimientos de inseguridad y de inferioridad y, a menudo, el deseo de superarlos con la acción inmediata. La perseverancia o desahogo metódico de las energías vitales que deberían conducir al esfuerzo edificante se ven limitadas por el deseo de satisfacción inmediata. Al no cristalizar este deseo, que puede ser de índole amatoria, el individuo se convierte en víctima de su propia incapacidad. El resultado es la neurosis que a menudo conduce a la desesperación y al suicidio, como en el caso de Alejandro Villarino en Pisagua. Todo en un despliegue de adversidad sin límites.

## Conclusiones

La naturaleza hostil y la vitalidad del hombre sirven de medio para expresar el desafor de la situación en que desvive su país. La descripción realista-naturalista del medio campesino, con abundante aporte preciosista, contextualiza el propósito crítico. La principal preocupación del autor es el hombre y su actitud ante los otros hombres que hacen Bolivia. Expone y critica los procederes de esos hombres con todo el vigor de su talento.

Arguedas estudia la estructura social de la ciudad de La Paz, sus tradiciones y costumbres. Plantea críticamente el hecho del carnaval y sus consecuencias adversas, sobre todo en lo que respecta al nefasto acto del general Hilarión Daiza, de diferir la defensa del Litoral en razón del carnaval. La opinión de otros críticos destaca la importancia y, hoy por hoy, la vigencia de la crítica de Arguedas.

Teniendo en cuenta el amor que Arguedas expresa por su Bolivia a lo largo de toda su obra, el trato que hace del indio es tajante. Lo ataca por su conformismo, y lo desafía del flagelo del no indio siguiendo una tradición que se remonta a los trabajos de Bartolomé de Las Casas, y otros. Otro tanto hacen en sus respectivas novelas el peruano Ciro Alegria y el ecuatoriano Jorge Icaza. El indio es víctima de su propia historia y de su fatalismo ya que su entrega es casi total.

El apelativo cholo tiene poco o nada que ver con la etnología, ya que Arguedas otorga al cholo la capacidad y habilidad de desplazarse socialmente a la categoría de no cholo. Ser o no ser cholo tiene que ver con actos y actitudes de bolivianos. Cuando se busca insultar se recurre al apelativo cholo. Así, el hacendado Pantoja

87 Pisagua, OC 1, p. 61

88 Pisagua, p. 64

89 Pisagua, p. 70

90 Pisagua, p. 54

91 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1964), p. 161

92 Carl Jung, "Neuráis y sociedad", en Picón, op. cit., p. 145

93 Manuel Gálvez, *Hombres en soledad* (Buenos Aires: Lozada, S. A., 1957), p. 90

94 Pisagua, p. 89

FIN



# EL MÚSICO QUE LLEVAMOS DENTRO

Responsable: Gabriel Salinas Padilla

## Cartografías de la música boliviana II

### Continuación

A continuación transcribiremos algunos fragmentos del trabajo de G. Bello y T. Fernández, "Peña Naira: ¿Ruptura o continuidad en el folclore boliviano?"

La peña Naira convirtió a la segunda mitad de los años sesenta en la referencia obligada al hablar del movimiento cultural paceño y el nacimiento de un supuesto nuevo folclore, considerado por algunos "culto" o "auténtico". Pero detrás de este espacio cultural están también quienes lo conformaban como audiencia, joven y audaz, detrás también una época preparada para aquella explosión urbana de expresiones folclóricas que no eran ni mucho menos nuevas.

Algunos de quienes visitaban la peña, lo sabemos entre otros gracias al testimonio de Leticia F. de Peleman, eran jóvenes de clase media, bohemios, universitarios o comprometidos con causas políticas de izquierda, artistas e intelectuales que irían posteriormente a formar parte de los círculos más altos del medio artístico e intelectual nacional. Estos jóvenes, en muchos casos, poco compenetrados con la música indígena, descubrieron estas expresiones que, se suele decir, habían estado reducidas a ser ofdas en las fiestas populares, y se apresuraron a situarla en las necesidades culturales de su generación. Domínguez nos cuenta por ejemplo cómo después de uno de sus recitales en Radio Méndez fue agasajado por una gran cantidad de estudiantes universitarios por no haber declinado en sus interpretaciones folclóricas. Pero al mismo tiempo en muchos casos este público también pecó de superficial a la hora de integrarse a este su re encuentro con las expresiones folclóricas. Nuevamente es Domínguez quien nos dice que muchos de ellos tomaron este tipo de expresiones con espíritu esnobista y son vacilar. Pepe Murillo, fundador de Los Caminantes, confirma esa opinión.

Oscar Rivera Rodas escribe en un artículo de prensa en 1970, en pleno funcionamiento de la Peña bajo el auspicio de Pepe Ballón, que el repunte de la

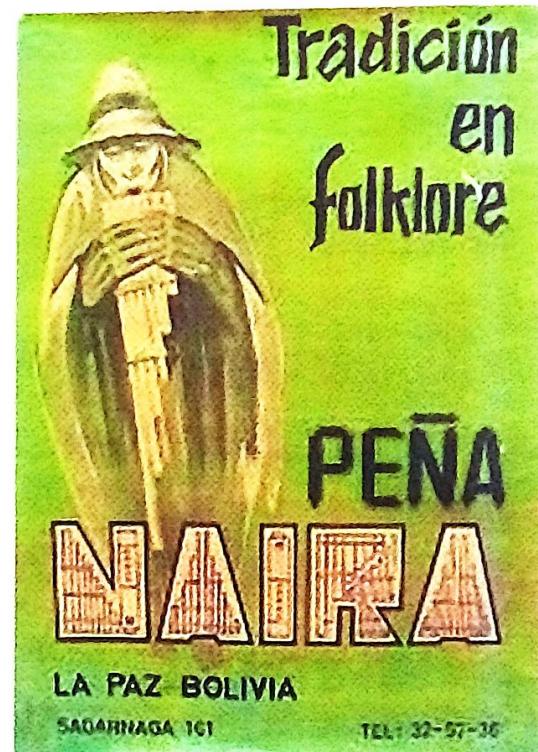
actividad cultural se ve reflejado en el incremento de festivales musicales de ese género. Pero nos dice también que aunque se incrementó considerablemente la cantidad de agrupaciones folclóricas, la calidad de la mayoría de ellas era mediocre y repetitiva, lo que demuestra que esta explosión no solo se da de parte de los grupos artísticos de la Peña, a los que Rivera considera legítimos, sino se da en términos generales como reflejo de la profunda vinculación popular con la música de inspiración indígena.

Uno de los elementos constituyentes de ese contexto detrás del fenómeno de la Peña Naira es sin duda la industria discográfica y con ella la radiofonía. Sabemos que la producción de discos con contenido "folclórico" (en el término amplio usado en esa época) data ya de los años cuarenta y que en los años sesenta eran particularmente dos las empresas que producían productos fonográficos folclóricos: Discos Méndez y Discos Heriba.

Lo cierto es que junto con el fenómeno de la producción radiográfica se da el fenómeno radiofónico de los espectáculos en vivo.

Si los años sesenta fueron de alguna forma los años que vieron nacer a una nueva generación de intérpretes del folclore, fueron los años cincuenta los que crearon el caldo de cultivo de esta nueva generación. Lo dijimos anteriormente: si es tremadamente común encontrar opiniones en la prensa que enfatizan la marginalidad de las expresiones folclóricas en la ciudad (desde las más estilizadas hasta las más cercanas al área rural), es también fácil reconocer entre muchos de estos artículos y textos de aquella época la profunda simpatía que esa música producía en esas audiencias urbanas. En una mesa redonda acerca del folclore musical llevada a cabo en 1955 el folclorista Antonio Gonzales Bravo, profesor de música de la Normal de Warisata y delegado vocal de música en el Consejo Municipal de Cultura dice:

"Hemos comprobado en varias actuaciones, en el teatro y en el estadio, utilizando



elementos musicales folclóricos, que son muy elocuentes fuerzas de expresión y que, parece que las llevamos dormidas en lo más íntimo de nosotros, y solamente esperan que se les despierte". No hay forma más clara de expresar el arraigo de la música folclórica en el gusto de la población urbana.

Debemos tener en cuenta, que, aunque usemos el concepto folclore tal y como se usaba en la época de los cincuenta-sesenta (y por lo tanto como lo usan la mayoría de los artículos de prensa de ese tiempo), existe una división muy clara entre la música autóctona, que no es de la que estamos tratando aquí, y la música folclórica (para algunos, eminentemente urbana) que aunque en este tiempo se inspiró muy conscientemente en la música

rural autóctona, no es igual. Así podemos comprender la importancia que tuvieron Los Jairas dentro de la nueva generación de músicos en los sesenta. Porque aunque grupos como "el trío de las hermanas Tejada" hayan reunido las expresiones corales con la música pentatónica autóctona rural en los cincuenta, uno de los elementos más importantes en esta supuesta "reinvención" del folclore ocurrida en los sesenta es el de la introducción de los instrumentos indígenas de viento. Y en eso Los Jairas fueron adelantados (junto a Los Caminantes, como ya dejamos establecido).

(Fragmentos tomados de la edición de "Andes de la Reunión Anual de Etnología n. 24")